

# MICHAEL HORTON



Uma Teologia Sistemática para  
os peregrinos no Caminho

# DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

"O doutor Horton produziu uma obra memorável. Sua abordagem à Teologia Sistemática é estimulante e crucialmente necessária à nossa época. Todo peregrino irá se beneficiar dela." **R. C. Sproul**

"Uma nova Teologia Sistemática, viva, clara e convincente que é ao mesmo tempo bíblica e reverente, histórica e contemporânea, erudita, mas acessível. Um grande presente para a igreja!" **David F. Wells**



## **Uma Teologia Sistemática com sólida base bíblica e bem situada na História e no pensamento contemporâneo**

"Neste volume impressionante, Michael Horton repensa a grandeza da Teologia Reformada do século 17 e a torna acessível para os leitores de hoje. Mesmo aqueles que não concordam com algumas de suas posições centrais as avaliam como um desafio formidável. Horton produziu um trabalho atualizado que que vale a pena conhecer."

**George Hunsinger**, Professor de Teologia Sistemática, Princeton Theological Seminary

"As teologias sistemáticas de maior autoridade possuem uma gama de qualidades: um firme entendimento da forma geral e das proporções do ensino cristão, um olho para seus detalhes finos, profundo ensinamento bíblico e histórico, destreza conceptual acompanhada por poder descritivo, e um senso de momento cultural, tudo animado por humilde prazer na inesgotabilidade de Deus e do evangelho.

A apresentação de Horton exibe todas essas excelências. Esta é uma obra teológica excelente e receberá ampla atenção."

**John Webster**, King's College, University of Aberdeen

·Nesta obra fascinante, Michael Horton leva o movimento dos evangélicos confessionais a um novo nível. Ele processa e repensa a grandeza da teologia reformada do século 17 e a torna acessível aos leitores de hoje. Mesmo aqueles que não concordarem com algumas de suas posições centrais irão achá-las desafiadoras e formidáveis. Horton produziu uma obra atualizada, com a qual vale a pena gastar tempo..

George Hunsinger, professor de Teologia Sistemática, Princeton Theological Seminary.

·As teologias sistemáticas com maior autoridade devem possuir uma série de qualidades: uma compreensão sólida da forma e das proporções gerais do ensino cristão, mostrar discernimento em relação aos seus detalhes mais sutis, um profundo conhecimento bíblico e histórico, habilidade conceitual acompanhada de poder descritivo e um senso de ocasião cultural - tudo isso acompanhado de um humilde deleite na inesgotabilidade de Deus e do evangelho. A apresentação de Michael Horton demonstra todas essas excelências. Esta é uma obra de notável poder de convicção teológico e espiritual e exigirá grande atenção..

John Webster, Kings College, Aberdeen University.

·O livro Doutrinas da fé cristã de Horton tem o grande mérito de nunca deixar o leitor se esquecer de que a doutrina é para discípulos que querem andar no caminho de Jesus. Horton sabe que a melhor teologia sistemática é uma teologia prática - aquela que nos ajuda a compreender os caminhos de Deus, dá sentido à vida e fornece orientações para uma vida que glorifica a Deus. Ele também sabe que as melhores teologias sistemáticas se beneficiam das teologias bíblica e histórica. Que muitos leitores, portanto, tomem este livro, leiam-no e caminem!.

Kevin J. Vanhoozer, professor de Teologia, Wheaton College e pós-graduação.

·Michael Horton prestou um grande serviço à igreja protestante ao chamar a atenção para a teologia da Reforma no século 21. Por décadas tem havido necessidade de uma dogmática reformada que abordasse novas questões na teologia, filosofia e cultura. O bem pesquisado volume de Horton apresenta uma herança teológica rica em diálogo com idéias e pensadores que estão dando forma ao futuro do nosso mundo. Este volume demonstra que a ortodoxia protestante está viva e ativa. A precisão de Horton certamente dará início a uma nova série de refinamentos teológicos à luz das novas realidades globais..

Anthony B. Bradley, professor assistente de Teologia e Ética no King-s College.

·A consciência que Michael Horton possui das discussões atuais na teologia e filosofia combina com seu compromisso articulado com a ortodoxia histórica para fazer deste livro uma das mais importantes vozes a serem ouvidas na construção de uma teologia sistemática para esta geração do movimento reformado..

Bryan Chapell, reitor, Covenant Theological Seminary.

·Doutrinas da fé cristã fornece uma companhia refinada e abrangente para várias teologias sistemáticas recentes. Escrito de maneira viva, totalmente informada pelas Escrituras, distintivamente evangélica e reformada, em diálogo com autores cristãos tanto clássicos quanto contemporâneos - o estudo de Horton é uma brilhante contribuição que vai nutrir ricamente peregrinos cristãos em seu caminho à consumação do reino de Cristo..

Cornelis P. Venema, reitor, Mid-America Reformed Seminary.

·Uma nova teologia sistemática viva, clara e convincente que é ao mesmo tempo bíblica e reverente, histórica e contemporânea, erudita, mas acessível. Que grande presente ela é para a igreja!.

David F. Wells, ilustre professor pesquisador, Gordon-Conwell Theological Seminary.

·Doutrinas da fé cristã é um livro impressionantemente profundo, imensamente prático e infinitamente esperançoso para nós, peregrinos no Caminho. Michael Horton esculpirá a sua apreciação pela teologia e aumentará o seu amor pelo Cristo crucificado. Toda pessoa que queira impactar este mundo de modo efetivo - pastores, missionários, evangelistas, fundadores de igreja, líderes leigos e outros viajantes - deve ler este livro..

Fikret Böcek, A Igreja Protestante de Esmirna, Turquia.

·Nos nossos dias, tem havido um renascimento da escrita teológica, mas ninguém escreve de modo tão cuidadoso, convincente e coerente na grande tradição das teologias sistemáticas protestantes quanto Michael Horton. Esta obra é um poderoso lembrete de que a teologia deve primeiro crescer do solo do texto bíblico e, então, em diálogo com a igreja ao longo das eras, ela tem o dever de esclarecer conceitualmente as grandes verdades do evangelho. A teologia, como Horton escreve aqui em Doutrinas da fé cristã, deve ser sempre consciente dos desafios do mundo contemporâneo, mas deve, ao final, pertencer à igreja, a quem ela fala em primeiro lugar. Não há ninguém melhor para essa tarefa em nossos dias do que Michael Horton..

Richard Lints, professor emérito de Teologia, Gordon-Conwell Theological Seminary.

·Este é um volume notável: lúcido, repleto de discernimento, erudito e fiel. Doutrinas da fé cristã é aquele raro tipo de livro que contribui substancialmente para a teologia cristã e a apresenta de maneira prestativa. Eu altamente o recomendo..

Kevin W. Hector, The University of Chicago Divinity School.

·Doutrinas da fé cristã é um feito memorável - a teologia sistemática num único volume mais significativo a ser escrito em décadas! Este livro é escrito para o bem da igreja e, no entanto, também reflete um revigorado engajamento com uma ampla gama de estudos bíblicos e teológicos. Doutrinas da fé cristã é um excelente recurso para todos que querem apresentar a teologia cristã clássica num tom reformado..

J. Todd Billings, professor assistente de Teologia Reformada, Western Theological Seminary.

·O doutor Horton produziu uma obra memorável. Sua abordagem à teologia sistemática é estimulante e crucialmente necessária na nossa época. Todo peregrino irá se beneficiar desta obra..

R. C. Sproul, reitor e diretor, Ligonier Ministries.

·Michael Horton fez um gol de placa: uma teologia sistemática de apenas um volume, em forma de narrativa, completa, bíblicamente fundamentada, calorosamente evangélica, confessionalmente reformada quanto ao ângulo em que é apresentada, embora católica em seu tom e vigorosamente contemporânea. No espírito do Catecismo de Westminster, Horton nos dirige à glória de Deus e à alegria de fazer teologia..

John Bolt, professor de Teologia Sistemática, Calvin Theological Seminary.



# MICHAEL HORTON



Uma Teologia Sistemática para  
os peregrinos no Caminho

# DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

"O doutor Horton produziu uma obra memorável. Sua abordagem à Teologia Sistemática é estimulante e crucialmente necessária à nossa época. Todo peregrino irá se beneficiar dela." R. C. Sproul

"Uma nova Teologia Sistemática, viva, clara e convincente que é ao mesmo tempo bíblica e reverente, histórica e contemporânea, erudita, mas acessível. Um grande presente para a igreja!" David F. Wells



Doutrinas da fé cristã © 2016, Editora Cultura Cristã. Originalmente com o título The Christian faith © 2011 by Michael Horton, pela Zondervan. Publicado mediante acordo com The Zondervan Corporation L.L.C, uma divisão da HarperCollins Christian Publishing, Inc. Todos os direitos são reservados.

Ia edição 2016 - 3.000 exemplares

Conselho Editorial	
Antônio Coine	
Cláudio Marra (Presidente)	
Heber Carlos de Campos Jr.	
Mauro Fernando Meister	Produção Editorial
Misael Batista do Nascimento	Tradução
Tarcizio José de Freitas Carvalho	João Paulo Thomaz de Aquino
Ulisses Horta Simões	Revisão
	Claudete Água de Melo
	Filipe Delage
	Wilton Lima
	Editoração e capa
	OM Designers Gráficos

H823d Horton, Michael  
Doutrinas da fé cristã / Michael Horton; traduzido por  
João Paulo Thomaz de Aquino  
1104 p.

Tradução The Christian faith

1. Teologia 2. Doutrina 3. Fé cristã I. Título

CDU 2-12

A posição doutrinária da Igreja Presbiteriana do Brasil é expressa em seus símbolos de fé, que apresentam o modo Reformado e Presbiteriano de compreender a Escritura. São esses símbolos a Confissão de Fé de Westminster e seus catecismos, o Maior e o Breve. Como Editora oficial de uma denominação confessional, cuidamos para que as obras publicadas espelhem sempre essa posição. Existe a possibilidade, porém, de autores, às vezes, mencionarem ou mesmo defenderm aspectos que refletem a sua própria opinião, sem que o fato de sua publicação por esta Editora represente endosso integral, pela denominação e pela Editora, de todos os pontos de vista apresentados. A posição da denominação sobre pontos específicos porventura em debate poderá ser encontrada nos mencionados símbolos de fé.

# SUMARIO

Agradecimentos.....	9
Abreviaturas.....	11
O Credo Niceno.....	
Introdução: O dogma é o drama: uma teologia para os peregrinos no Caminho.....	15
Parte Um	
Conhecendo Deus: os pressupostos da teologia	
1 Dramas dissonantes: paradigmas para conhecer Deus e o mundo.....	39
2 O caráter da teologia: uma ciência teórica ou prática?.....	87
3 A fonte da teologia: revelação.....	122
4 A Escritura como cânon pactual.....	162
5 A Bíblia e a igreja: da Escritura ao sistema.....	198
Parte Dois	
Deus que vive	
6 Deus: os atributos incomunicáveis.....	235
7 Deus: os atributos comunicáveis.....	273
8 A Trindade santa.....	288
Parte Três	
Deus que cria	
9 O decreto: Trindade e predestinação.....	327
10 Criação: o tempo de Deus para nós.....	343
11 Providência: o cuidado de Deus por tudo o que ele fez.....	370
12 O ser humano.....	395
13 A queda da humanidade.....	432
Parte Quatro	
Deus que salva	
14 A pessoa de Cristo.....	473
15 O estado de humilhação: o ofício tríplice de Cristo.....	512
16 O estado de exaltação: o servo que é Senhor.....	551

## Parte C cinco

## O Deus que reina em graça

17 Chamados para ser santos: a presença de Cristo no Espírito.....	581
18 União com Cristo.....	618
19 Aspectos forenses da união com Cristo: justificação e adoção.....	652
20 O caminho que avança em graça: santificação e perseverança.....	681
21 A esperança da glória: aos que justificou, a esses também glorificou. (Rm 8,30).....	723
22 O reino da graça e a igreja da nova aliança.....	748
23 Palavra e sacramento: os meios de graça.....	788
24 O batismo e a Ceia do Senhor.....	827
25 Os atributos da igreja: unidade, catolicidade e santidade.....	869
26 Apostolicidade: uma comunhão de recebedores e entregadores.....	914

## Parte Seis

## O Deus que reina em glória

27 Um local de habitação.....	949
28 A volta de Cristo e o julgamento final.....	962
29 A última batalha e a vida eterna.....	1001

Glossário.....	103
Índice de passagens bíblicas.....	1049
Índice de assuntos.....	1075
Índice de nomes.....	1084
Índice das Confissões.....	1098
Recursos recomendados: uma bibliografia anotada.....	1100

# AGRADECIMENTOS

**E**specialmente em se tratando de um livro como este, é impossível listar todos os nomes daqueles com quem estou em débito. Portanto, vou expressar gratidão apenas àqueles que ajudaram diretamente no projeto deste livro.

Além dos meus professores, colegas e estudantes que me incentivaram, refinaram e corrigiram meu pensamento, sou grato aos meus assistentes de pesquisa do seminário, que me ajudaram nos últimos anos (hoje, ex-alunos): Ryan Glomsrud e Brannan Ellis, os quais fizeram críticas muito úteis. Tenho um débito especial para com o meu atual assistente de pesquisa, Brian Hecker, bem como com JeffEicher, pelo trabalho deles especialmente na correção das notas de rodapé e compilação dos índices, respectivamente. Keith Mathison, generosamente, leu toda a penúltima versão, e eu sou grato a ele pela sua avaliação meticulosa e pelas sugestões.

Também agradeço a Brett Watson, Eric Landry e o time da White Horse Inn / Revista Modem Reformation, que suportaram a minha longa preocupação com este projeto. Pelo sustento constante e pela oportunidade de testar este material em irmãos excepcionais, agradeço à Christ United Reformed Church (Santee, Califórnia), e especialmente ao seu talentoso pastor, Michael Brown. Sou grato também ao excepcional time da Zondervan, especialmente a Stan Gundry, que me incentivou a escrever este livro, e aos meus editores, David Frees, Dirk Buursma e Verlyn Verbrugge, pela perícia e suporte ao longo do caminho.

Ao longo de todo o nosso casamento, tenho testado a paciência da minha esposa no processo de escrever, primeiro, minha série sobre dogmática em quatro volumes e, agora, esta teologia sistemática num volume único. Mais de uma década (e quatro filhos) mais tarde, ela é mais preciosa para mim do que nunca, pelo seu encorajamento e apoio, bem como pela sua sabedoria e discernimento da Palavra de Deus. É para ela e para os nossos filhos - James, Olivia, Matthew e Adam - que dedico este volume.



# ABREVIATURAS

ANF	Ante-nicene fathers (org. Alexander Roberts e James Donaldson; Grand Rapids: Eerdmans, reimpr. 1976)
BDAG	Walter Bauer, Frederick W. Danker, et al., A Greek-English lexicon o f the New Testament and other early Christian literature (3a ed.; Chicago: Univ. of Chicago Press, 2000)
BSac	Bibliotheca sacra
Church dogmatics	Karl Barth, Church dogmatics (org. G. W. Bromiley e T. F. Torrance; trad. G. W. Bromiley; Edimburgo: T&T Clark, 1956-1975)
CO	Calvini opera, 59 v. Em Corpus reformatorum (org. C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, et al., v. 29-87; Nova York: Johnson, reimpr. 1964)
Cr/	Calvin theological journal
Elenctic theology	Francis Turretin, Institutes o f elenctic theology (org. James T. Dennison Jr.; trad. George Musgrave Giger; Phillipsburg, N.J.: P8cR, 1992)
HTR	Harvard theological review
Institutes	John Calvin, Institutes o f the Christian religion (org. J. T. McNeill; trad. Ford Lewis Battles; Filadélfia: Westminster, 1960)
JAOS	Journal ofthe American oriental society
JETS	Journal ofthe evangelical theological society
JR	Journal o f religion
LXX	Septuaginta (tradução grega do Antigo Testamento)
m. Pesah	Mishnah, Pesah
NPNF1	Nicene and post-nicene fathers (org. Philip Schaff et al.; 1a série; Grand Rapids: Eerdmans, reimpr. 1982)
NPNF2	Nicene and post-nicene Fathers (org. Philip Schaff et al.; 2a série; Grand Rapids: Eerdmans, reimpr. 1982)
OS	Ioannis Calvini, Opera Selecta (org. P. Barth e G. Niesel; 5 v.; Munique: Kaiser, 1926-1936)
PG	Patrologia graeca (org. J.-P. Migne; 162 v.; Paris, 1857-1886)

- PL Patrologia latina (org. J.-P. Migne; 217 v.; Paris, 1844-1864)
- PRRD Richard Muller, Post-Reformation reformed dogmatics  
(2- ed.; Grand Rapids: Baker, 2003)
- SJT Scottish Journal oftheology
- SNTSMS Society for New Testament studies monograph series
- TDOT Theological dictionary ofthe Old Testament (org. G. Johannes  
Botterweck e Helmer Ringgren; Grand Rapids: Eerdmans,  
1974-2006)
- ThTo Theology today
- TT Tracts and treatises (trad. Henry Beveridge; 3 v.; Grand  
Rapids: Baker, reimpr. 1958)
- WBC Word Biblical commentary
- WTJ Westminster theological journal

# O CREDO NICENO'

Cremos num único Deus, o Pai Todo-Poderoso,  
Criador do céu e da terra,  
e de todas as coisas visíveis e invisíveis.

E num só Senhor, Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus,  
gerado pelo seu Pai antes de todos os mundos,  
Deus de Deus, Luz de Luz,  
verdadeiro Deus do verdadeiro Deus,  
gerado, não criado, sendo da mesma substância do Pai;  
por meio de quem todas as coisas foram feitas;  
aquele que por nós e por nossa salvação  
desceu do céu,  
e foi incarnado pelo Espírito Santo da virgem Maria,  
e foi feito homem;  
e foi crucificado também por nós, sob Pôncio Pilatos;  
ele sofreu e foi sepultado;  
e ao terceiro dia ele ressuscitou segundo as Escrituras,  
e ascendeu ao céu, e está assentado à mão direita do Pai;  
e ele virá novamente, com glória, para julgar tanto os vivos quanto os mortos;  
ele, cujo reino não terá fim.

E nós cremos no Espírito Santo, o Senhor e doador da vida,  
que procede do Pai e do Filho;  
que com o Pai e o Filho é juntamente adorado e glorificado;  
que falou por meio dos profetas;  
e nós cremos numa única igreja católica e apostólica;  
reconhecemos um único batismo para a remissão de pecados;  
e ansiamos pela ressurreição dos mortos,  
e pela vida no mundo porvir. Amém.

<sup>1</sup> The Nicene Creed [Credo Niceno], em Trinity hymnal (ed. rev.: Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 846.



# O DOGMA É O DRAMA: UMA TEOLOGIA PARA OS PEREGRINOS NO CAMINHO

**E**m 1949, a dramaturga e novelista inglesa Dorothy Sayers observou uma antipatia comum à doutrina em seus dias: ·Dogma enfadonho·, eles o chamam. De acordo com Sayers, no entanto, o cristianismo é a história mais interessante jamais contada. ·E o dogma é o drama.·<sup>1</sup> Para muitos cristãos, palavras como doutrina e teologia - e especialmente teologia sistemática - evocam imagens de orgulho intelectual, divisionismo e a presunção de que podemos colocar Deus numa caixa, ordenadamente explicado pelas nossas categorias e formulações. É claro que somos quase infinitamente competentes para usar coisas boas com motivos corruptos e para fins menos do que dignos. Também podemos revelar orgulho espiritual pela nossa experiência ou moral. No entanto, o objetivo da boa teologia é humilhar-nos diante do Deus trino de majestade e graça. Como veremos de maneira mais completa, os antigos teólogos da Reforma e da pós-Reforma estavam tão convictos que suas interpretações estavam muito distantes da majestade de Deus que eles chamavam seus resumos e sistemas de ·nossa humilde teologia· e ·uma teologia para peregrinos no caminho·.

## I. Por que teologia? Drama, doutrina,

### DOXOLOGIA E DISCIPULADO

Teologia significa simplesmente ·o estudo de Deus· e doutrina significa ·ensino·. Desde que a principal mensagem das Escrituras é o desdobramento do mistério de Cristo, aquele que revela o seu Pai e nos reconcilia com ele, a teologia é uma preocupação central de todo cristão. Seria estranho se disséssemos ao nosso cônjuge ou para outras pessoas que amamos que queremos gastar tempo com eles e ter comunhão com eles regularmente, mas nada queremos saber sobre eles - suas características, conquistas, histórias pessoais, coisas de que gostam e de que não gostam e planos para o futuro.

Dorothy Sayers. *Creed or châos*. (Nova York; Harcourt & Brace, 1949), p. 3.

No entanto, quando falamos de Deus, com frequência as pessoas imaginam ser possível ter um relacionamento pessoal com Deus à parte da teologia. De fato, alguns cristãos assumem que o fato de conhecer doutrina e a vida prática são interesses rivais. A dicotomia moderna entre doutrina e vida, teologia e discipulado, conhecer e fazer, teoria e prática, tem tido consequências desastrosas na vida da igreja e no seu testemunho para o mundo. Espero mudar a mente de alguns leitores a respeito da teologia sistemática e de sua relevância ao primeiramente mudar nossas pressuposições operantes sobre sua natureza, objetivos e métodos.

#### A . D k a m a : a m aio r, h istó r ja jam ais c o n t a d a

Um mito moderno é o de que nós superamos as histórias. Quando alguém nos pede para explicar quem somos, nós contamos uma história. Ademais, interpretamos nossas narrativas pessoais como parte de um enredo maior. Quem somos? Por que estamos aqui? Para onde estamos indo? Qual é o objetivo? Existe um Deus e, em caso afirmativo, é possível conhecê-lo? Por que existe mal no mundo? As questões mais importantes, que exigem a análise intelectual mais rigorosa, são realmente doutrinas que emergem de uma história particular que nós ou pressupomos ou aceitamos com convicção explícita. O cristão responde a essas grandes perguntas ao recitar a história do Deus trino na criação, a queda das criaturas que ele fez à sua própria imagem, a promessa de um redentor por meio de Israel, e o cumprimento de todos os tipos e sombras na encarnação, vida, morte, ressurreição, ascensão e retorno de Jesus Cristo. Os credos apostólico e niceno não são apenas uma lista de doutrinas-chave; eles são uma confissão em forma de uma história, nosso testemunho compartilhado dos fatos mais importantes da realidade.

Os secularistas atuais imaginam frequentemente que suas crenças mais profundamente enraizadas não são na verdade crenças em hipótese alguma, mas estão mais para simples reconhecimento de fatos. Eles supõem que não estão envolvidos de forma pessoal, e certamente não têm senso de que esses ·fatos· são interpretados por meio de um conjunto maior de pressupostos (i.e., narrativa). De fato, ·contar uma história· é frequentemente classificado com os mitos e as fábulas. Embora a cura seja pior do que a doença, se tomada em doses excessivas, a crítica pós-moderna do ·mito da neutralidade· ou ·a visão de lugar algum· fornece um poderoso antídoto à arrogância da razão moderna. Não é apenas a tribo remota ou o entusiasta religioso que têm seus pressupostos, convicções e práticas moldados por uma história particular; as idéias modernas de ·progresso·, ·iluminismo· e ·libertação· também são parte de uma narrativa compartilhada que tem sido assumida por ocidentais desde o Renascimento, mas especialmente depois dos séculos 17 e 18.

É claro que a ·realidade· não é apenas uma construção da vontade; ·verdade· não é apenas uma mentira útil ou uma ficção inteligente, como Friedrich Nietzsche pensava. No entanto, nossa compreensão da verdade da realidade é

sempre interpretada. Por exemplo, na sepultura de uma pessoa amada, três pessoas podem estar diante da mesma realidade (i.e., a morte). A primeira pessoa interpreta o acontecimento dentro da narrativa do estar ·morto em Adão· versus tendo ·vida eterna em Cristo·, enquanto a segunda pessoa trata a morte como uma libertação da alma para (espera-se) uma reencarnação melhor, e a terceira pessoa pode interpretar o mesmo acontecimento como não mais do que uma cessação das funções temporais.

Por mais de três séculos agora, ateus e céticos têm catequizado o Ocidente na crença de que à medida que a cultura progredir a crença em Deus - ou pelo menos na intervenção divina extraordinária na natureza e na História - vai acabar. O que os proponentes esquecem é que o próprio conceito de ·progresso· em si pressupõe certo tipo de fé: uma interpretação de realidade que exige um compromisso pessoal. Entre outras coisas, esse conceito de progresso pressupõe que a realidade é inteiramente autocriada e autorregulada (autônoma), de tal modo que a própria ideia de um Deus pessoal que entra num mundo que temos definido como ·sem Deus· já exclui a possibilidade de entreter reivindicações específicas do contrário. O físico mais rigoroso pode tornar-se o dogmático mais rígido, fechando a sua mente arbitrariamente para qualquer argumento ou evidência que possa desafiar tais pressupostos. Os paradigmas narrativos são resistentes. Eles podem ser derrubados, mas todos trabalham ativamente para preservá-los do impeachment. No Ocidente, houve um tempo que alguém poderia tornar-se ateu ou deísta apenas com considerável dificuldade; a narrativa muito difundida dentro da qual todos funcionavam tornava a descrença implausível. Hoje, é exatamente o oposto. A crença no Deus trino das Escrituras que fala e age na História requer um ato de apostasia do credo assumido na nossa era.

Digo tudo isso para deixar claro que não é apenas a religião que precisa de histórias. A conexão inextricável entre fé e prática em termos de drama, doutrina, doxologia e discipulado tem corolários evidentes em cada filosofia, religião e cultura. O drama determina as grandes perguntas, bem como as respostas. As doutrinas são convicções que emergem à luz desse drama. Pessoas não ajuntam suas crenças uma a uma, empilhando uma sobre a outra. Em vez disso, há certa limitação nas crenças que uma pessoa específica está disposta a aceitar dada a plausibilidade do paradigma (ou drama) que ele ou ela no momento assuma como verdadeiro. E então, ninguém menos do que o cristão mais ardente faz o cético religioso viver de acordo com essas convicções. Não menos do que o cristianismo, o marxismo e o capitalismo, a democracia e o totalitarismo, o feminismo e o fascismo são, de fato, histórias que envolvem compromisso pessoal. Não estou afirmando com isso que há apenas interpretações (histórias) e não fatos (verdades), mas que não existe tal coisa como fatos não interpretados.

Visto que Deus é o autor da realidade, é a interpretação dele que devemos procurar. Ninguém pode viver de fato no mundo que é imaginado pelo secularismo. Nem mesmo o nômade mais endurecido pode viver no mundo de pura falta de significado que a sua própria narrativa pressupõe. Na sua prática diária,

o mais ardente cético religioso deve pressupor uma ordem e inteligibilidade básicas na realidade que contradiz o credo da criação autônoma pelo acaso.

Hoje, uma história (narrativa) que alegue que não é uma história é chamada de uma metanarrativa (meta significando ·além-). Muitos dos pressupostos mais inquestionados da modernidade foram simplesmente tomados como vereditos da razão absoluta e universal. Por exemplo, onde progresso para os cristãos significa tanto a execução do plano redentor de Deus na História quanto nosso crescimento em graça e conhecimento de Deus (definido pela história bíblica), para os secularistas atuais progresso significa a libertação da superstição infantil (i.e., a crença na intervenção milagrosa de um Deus transcendente na História e na natureza). Tudo na religião - particularmente a fé bíblica - que pertencia a uma narrativa ou história foi repudiado como mito, e qualquer verdade contida nessas histórias tinha de ser demonstrada pelos cânones da razão e da moralidade universais. Na sua versão mais autoritativa, a religião foi considerada como ·não científica.. Em meados do século 20, o teólogo Rudolf Bultmann formulou um método de ·demitologizar· a Bíblia, de modo que as pessoas modernas ainda pudessem achar o evangelho relevante à sua existência no mundo sem ter de aceitar suas histórias carregadas de milagre.

Essa não é a primeira vez que a filosofia tentou traduzir mito em princípios puros e eternos de razão, moralidade ou experiência. De fato, os maiores expoentes da filosofia ocidental - especialmente Sócrates, Platão e Aristóteles - tentaram refinar o ouro da verdade libertando-o da escória dos mitos gregos dos deuses. O resultado é uma metanarrativa - uma história disfarçada de uma descrição puramente racional das ·coisas como elas realmente são..

Num ensaio seminal, Jean-François Lyotard resumiu o pós-modernismo como ·incredulidade em relação a qualquer metanarrativa.. Como ele a definiu, uma metanarrativa é uma história ·demitologizada.. Fingindo ter transcendentado narrativas particulares e descoberto a verdade arquétipa em si, nós nos esquecemos de que muitos dos valores, expectativas e convicções mais caros são criações vinculadas a um tempo e lugar particulares, em vez de serem verdades universais.<sup>2</sup>

Numa reação contra o pós-modernismo, alguns cristãos têm insistido que o cristianismo é, de fato, uma metanarrativa. No entanto, essa posição baseia-se num entendimento incorreto. Para Lyotard, uma metanarrativa é certo modo pelo qual a modernidade legitimou seu discurso absolutista e o originou ou fundamentou na razão autônoma. ·No discurso filosófico-, observa Merold Westphal, ·meta significa uma diferença de nível e não primariamente de tamanho-. No entanto, a fé bíblica não se legitima ou se fundamenta desse modo.

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *The postmodern condition: A report on knowledge* (trad. Geoff Bennington e Brian Massumi; Minneapolis: Universidade de Minnesota, 1984), xxiv, xx, 34, 37. Para uma ótima interpretação da intenção de Lyotard, veja Merold Westphal, *Overcoming onto-theology: Toward a postmodern Christian faith* (Nova York: Fordham Univ. Press, 2001), xiii-xv.

·Agora, inegavelmente o cristianismo é uma meganarrativa, uma grande história. Mas a história que começa como ·Haja luz· e termina com o ·coro de aleluia· sob a batuta do anjo Gabriel não é uma metanarrativa.. O recital da Heilsgeschichte [história da redenção] no credo e nos sermões pertence à primeira ordem do discurso cristão.<sup>3</sup> É uma confissão de fé, um ato pessoal de testemunho do Deus que entrou na nossa História em e por meio de uma narrativa particular que não pode ser ·traduzida· ou demitológizada em termos seculares. Todas as nossas cosmovisões são histórias. O cristianismo não afirma ter fugido desse fato. Os profetas e apóstolos estavam completamente conscientes do fato de que eles estavam interpretando a realidade dentro da estrutura de uma narrativa particular de criação, queda, redenção e consumação, conforme contada a um povo particular (Israel) para o benefício do mundo. A fé bíblica afirma que sua história é aquela contada por Deus, que relativiza e julga as outras histórias sobre Deus, sobre nós e sobre o mundo - especialmente aquelas que têm assumido uma forma de metanarrativas prometeicas. A metanarrativa moderna (Iluminismo) deu origem a uma série de dogmas que têm, por sua vez, gerado uma forma de vida - práticas que tomamos por certo. Como as guerras dos últimos 100 anos atestam, essas narrativas e sistemas têm literalmente movido exércitos.

A escrita de metanarrativas é precisamente o que muitos filósofos (e teólogos) ocidentais estavam dispostos a produzir quando tentaram transpor a história cristã em símbolos de verdades supostamente mais elevadas. Por exemplo, embora para eles Cristo não fosse o Deus encarnado que morreu pelos nossos pecados e foi corporalmente ressuscitado no terceiro dia, a modernidade permitiu que sua morte e ressurreição permanecessem ainda como símbolos do reino universal do dever ético, do amor ou da experiência religiosa.

Sempre que a história da redenção é explorada pelo seu potencial simbólico nas causas de razão, religião, moralidade, comunismo ou democracia, capitalismo ou socialismo, progresso científico, arrogância imperial ou nacional, ela deixa de ser cristianismo. Para os filósofos gregos, os mitos dos deuses eram ·apenas uma história· - a casca dispensável que escondia o núcleo da verdade atemporal. O Iluminismo (e o liberalismo protestante) seguiu o mesmo curso com o cristianismo, assumindo que a filosofia e a ciência lidavam com julgamentos de fato (o que realmente aconteceu), enquanto a religião estava preocupada com os julgamentos de valor (o significado que encontramos no mito).

Os profetas e apóstolos não acreditavam que os atos poderosos de Deus na História (meganarrativas) eram mitos dispensáveis que representavam verdades universais (metanarrativas). Para eles, a grande história não apontava para alguma outra coisa além dela mesma, mas ela própria era o ponto. Deus realmente criou todas as coisas, incluindo homens à sua imagem, e levou Israel a atravessar o mar Vermelho pisando em terra seca. Ele realmente afogou um reino maior do que o Faraó e seu exército na morte e ressurreição de Cristo. Os atos poderosos

3 Westphal, Overcoming onto-theology, xiii-xiv.

de Deus na História não são mitos que simbolizam verdades atemporais; eles criam o enredo revelado dentro do qual nossa vida e nosso destino encontram suas coordenadas corretas.

As metanarrativas dão origem a ideologias que reivindicam a submissão do mundo até mesmo, se necessário, por meio da violência. O cerne da narrativa cristã, ao contrário, é o evangelho - a boa-nova a respeito do amor salvífico e da misericórdia de Deus em Jesus Cristo. É a história que interpreta todas as outras histórias, cujo personagem principal é senhor sobre todos os outros senhores. No entanto, a história cristã também é diferente de tais metanarrativas em origem e legitimação, tendo

sua origem na revelação, não na filosofia, e mais especialmente não na filosofia moderna, fundamentada na autonomia do sujeito humano, seja o indivíduo como conhecedor (o ego cogito de Descartes), o indivíduo como detentor de direitos alienáveis (Locke, Jefferson) ou a humanidade moderna coletivamente como o cumprimento da História (Hegel, Marx, autoconsciência popular norte-americana como uma cidade colocada sobre um monte).<sup>4</sup>

Consequentemente, Westphal acrescenta,

o cristianismo tem pelo menos fundamentos tão bons quanto os de Lyotard para ser cético e desconfiado; cético com relação às reivindicações de ser a pura voz da razão sobre as bases de que a finitude e falibilidade humana solapam esse ideal, que remonta à noção de Platão da alma humana como divina; e desconfiado quando (talvez com a ajuda de Lyotard) as metanarrativas da modernidade são vistas pelo que de fato são, a autolegitimação da autolaudatória modernidade.<sup>5</sup>

As metanarrativas tentam ·nos· justificar e julgar o resto do mundo, enquanto na fé bíblica Deus nos julga e justifica também o ímpio.<sup>6</sup>

Não precisamos dizer que o cristianismo é uma metanarrativa para afirmar que ele é verdadeiro. C. S. Lewis afirmou que o cristianismo é o mito verdadeiro - o mito que realmente tornou-se fato. ·Ele acontece - numa data particular, num lugar específico, seguido de consequências históricas definíveis. Saímos de um Balder ou um Osíris, que morreram em data e lugar que ninguém sabe, para uma Pessoa histórica crucificada (tudo está em ordem) sob Pôncio Pilatos. Por

4 Ibid. xv.  
sibid.

6 Westphal observa que, de acordo com a história cristã, há apenas um reino absoluto, e ele progride não por meio de conquista violenta, mas pela proclamação do evangelho. No processo, ele relativiza todos os reinos humanos e de fato tira a legitimidade de todas as formas de absolutismo, ·incluindo o capitalismo democrático e a igreja cristã, exatamente ao grau em que eles não são a encarnação completa do reino de Deus.. Westphal (ibid.) conclui: ·As metanarrativas da modernidade ·nos· legitimizam; as narrativas cristãs também ·nos· colocam sob julgamento. Ao saber como a história termina, não sabemos quais aspectos da nossa obra serão queimados como madeira, feno e palha. O cristianismo não é o alvo de Lyotard·.

tornar-se fato, não cessa de ser mito.<sup>7</sup> Em outras palavras, ainda é uma história, embora seja verdadeira. Nem mesmo a ressurreição é uma metanarrativa; seu significado não pode ser simplesmente explicado da superfície dos acontecimentos históricos, mas é definido pelo seu contexto intratextual como parte de um enredo em curso.

Os profetas, apóstolos e evangelistas da Bíblia não imaginaram que história efato eram de algum modo antitéticos (equivalentes a ficção e não ficção). Nem ocorreu a eles que a fim de oferecer testemunho dos acontecimentos históricos do momento eles teriam de ocupar um ponto de vantagem ostensivamente neutro, livre de valores. No entanto, eles também afirmaram que esta era a história de Deus, e que eles eram tanto testemunhas oculares dos seus atos quanto seus mensageiros escolhidos, que tinham recebido do próprio Deus a interpretação daqueles atos. Diferente dos ídolos das nações que são a cara do seu criador, o Deus de Israel é o Criador e o Redentor, o Alfa e o Ômega, o Senhor e o Consumador da História.

Enquanto a modernidade constrói os seus impérios com base numa metanarrativa de progresso, autossuficiência e confiança num destino de humanidade perfectível, a tendência em nossos tempos pós-modernos é perder qualquer senso consciente de que nossa própria vida é parte de um enredo maior. Tornamo-nos andarilhos sem rumo que vieram de nenhum lugar especial e não têm nenhum destino divino, mas são livres para escrever seus próprios roteiros individuais a partir de combinações sem sentido de escolha infinita. Em nossos dias, o roteiro nos é vendido com propaganda persuasiva que promove saúde, prosperidade e alegria aqui e agora. Nossa experiência diária é inundada com imagens de pessoas de sucesso e a história de vida que nós podemos ter se comprarmos os acessórios adequados. Até mesmo ·Deus·, ·Jesus· e espiritualidade têm o seu lugar, contanto que sejam meros instrumentos ou recursos para nossa autoconstrução e autotransformação. No entanto, não há nada especialmente pós-moderno nessa perspectiva. O que testemunhamos nas nossas culturas ocidentais contemporâneas não é tanto uma renúncia às metanarrativas, mas o domínio de uma nova, qual seja, a metanarrativa de vir de lugar algum e ir a lugar nenhum, tornando as coisas legais à medida que vamos entre o nascimento e a morte. Esse nihilismo (lit., nadismo) aspira à condição de ideologia absoluta com tanta convicção quanto as cruzadas triunfalistas que o precederam.

No entanto, a fé cristã é um contradrama a todas as meganarrativas e metanarrativas dessa era de transição - antiga, medieval, moderna e pós-moderna. Ela fala do Deus trino que existiu eternamente antes da criação e de nós mesmos como personagens desse enredo. Criados à imagem de Deus ainda que caídos em pecado, temos nossa identidade formada pelo movimento dessa história dramática de promessa e cumprimento em Jesus Cristo. Esse drama também tem

<sup>1</sup>C. S. Lewis, ·Myth became fact·, em God in the dock (org. Walter Hooper; Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 66-67.

seus acessórios poderosos, tais quais a pregação, o batismo e a Santa Ceia - os meios pelos quais deixamos de ser espectadores para sermos de fato incluídos no elenco. Depois de trocar os nossos trapos pelas riquezas da justiça de Cristo, agora encontramos nossa identidade ·em Cristo·. Em vez de Deus ser um ator coadjuvante na história da nossa vida, nós nos tornamos parte do elenco que o Espírito está recrutando para a peça teatral de Deus.

A fé cristã é, em primeiro lugar e acima de tudo, um drama, uma peça de teatro em ação. Geerhardus Vós observou que ·A Bíblia não é um manual dogmático, mas um livro histórico cheio de interesse dramático.·<sup>8</sup> Essa história que vai de Gênesis a Apocalipse, centrada em Cristo, não apenas informa nossa mente de maneira rica; ela cativa o coração e a imaginação, animando e motivando nossa ação no mundo. Quando a História parece chegar a uma pausa em pecado, culpa e morte, os profetas levam o povo de Deus ao cumprimento de sua promessa numa nova aliança.

#### B. D o u trin a: O ·bê-á-bá· da fé

As grandes doutrinas da fé cristã surgem desse enredo dramático. ·E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai· (Jo 1.14). Onde o foco religioso do mundo se concentra sobre verdades eternas atemporais, os ensinos mais importantes dizem respeito a acontecimentos históricos. Houve um tempo em que o Filho ainda não havia encarnado e ainda não havia conquistado nossa redenção no Gólgota. No entanto, vivemos deste lado da ação divina. Ao mesmo tempo, Cristo ainda não voltou para consumar o seu reino. Muito já aconteceu, mas ainda há muito para acontecer. Isso significa que nós somos diferentes do que éramos, mas ainda não somos o que seremos; nossa identidade ainda é definida pelo atual mistério do evangelho. O evangelho é boa-nova, não boas instruções, boas idéias ou boas técnicas. Ele anuncia a ·coisa nova· que Deus tem realizado na História por nós e pela nossa salvação: ·Cantai ao Se n h o r um cântico novo, cantai ao Se n h o r , todas as terras. Cantai ao Se n h o r , bendizei o seu nome; proclamai a sua salvação, dia após dia· (Sl 96.1-2).

Doutrina significa simplesmente ·ensino·. Deus não apenas promete e realiza um futuro particular; ele explica as implicações. Assim, por exemplo, os Evangelhos concentram-se na narrativa dramática enquanto Jesus Cristo está de fato conquistando nossa redenção, enquanto as epístolas revelam o significado desses acontecimentos. Jesus não foi apenas crucificado e ressuscitado no terceiro dia; ele ·foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação· (Rm 4.25, ênfase acrescentada). Como um comunicador eficaz, Deus nos diz o que ele está pronto para fazer, faz, e então nos diz o que ele fez. A doutrina resume essas conquistas divinas. Como Paul Ricoeur observou, a

doutrina impede a narrativa de deslizar para o passado; ela indica o significado desses acontecimentos para nós agora e no futuro.<sup>9</sup>

Especialmente como o propósito dessa missão torna-se mais evidente aos discípulos à medida que se aproximam de Jerusalém, Jesus direciona a atenção deles para sua crucificação e ressurreição. Mesmo assim, mesmo depois que Pedro faz sua confissão maravilhosa de Jesus como o Cristo (Mt 16.13-20), ele repreende Jesus por falar de sua morte iminente (v. 21-23). Apenas depois da ressurreição, quando Jesus explicou em que sentido ele era o personagem central (Lc 24), os discípulos entenderam a história que as próprias Escrituras deles tinham antecipado. Na sua Grande Comissão, Jesus ordenou aos discípulos levarem suas mensagens a todos, batizando-os e ensinando-os em seu nome (Mt 28.18-20), e no Pentecostes eles receberam poder como testemunhas, para proclamar do que tinham visto e ouvido.

À medida que tomamos conhecimento dessa história, o Espírito nos convoca e escala como personagens dessa peça teatral em andamento. Juntamente com os discípulos na sua jornada da Galileia para Jerusalém, nós nos encontramos compreendendo o objetivo da missão de Jesus, não de fato compreendendo-o, e então realmente reconhecendo sua pessoa e obra. Por causa do Pentecostes, entendemos o significado da vida, morte, ressurreição e segunda vinda de Cristo mais do que os próprios discípulos antes da descida do Espírito.

Nas suas epístolas, os apóstolos desenvolvem e interpretam, sob a inspiração do Espírito, essa peça teatral (2Tm 3.10-17; 2Pe 1.16-21), relacionando os vários aspectos do evangelho e explicando suas implicações para a nova sociedade inaugurada pela ressurreição de Cristo. Nesse ponto, eles veem de maneira clara o que era menos evidente a eles antes, interpretando não apenas sua própria experiência de testemunhas oculares da pessoa e obra de Cristo, mas a narrativa do Antigo Testamento que culminou em tal experiência. Sob esse testemunho apostólico, nós também podemos descobrir o significado desses acontecimentos. É a doutrina que define e refina a nossa compreensão da peça em desenvolvimento. Quando Filipe foi enviado ao tesoureiro da corte da Etiópia, juntou-se a ele em sua carruagem quando ele estava lendo Isaías 53. ·Compreendes o que vens lendo?, Filipe perguntou. O tesoureiro respondeu: ·Como poderei entender, se alguém não me explicar? E convidou Filipe a subir e a sentar-se junto a ele. [...] Então, Filipe explicou; e, começando por essa passagem da Escritura, anunciou-lhe a Jesus· (At 8.30-31,35). Essa é a razão pela qual Cristo deu mestres à sua igreja - em primeiro lugar, profetas e apóstolos, e agora pastores e mestres.

À parte dessa narrativa dramática, a doutrina torna-se abstrata, como os axiomas matemáticos. No entanto, se nos concentrarmos apenas na história cristã (a tendência de algumas teologias narrativas), perderemos as implicações cruciais desse enredo e as conexões internas entre suas várias sequências.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Figuring the sacred: Religiort, narrative, and imagination* (trad. David Pellauer; org. Markl. Wallace; Minneapolis: Fortress, 1995), 173.

Como Dorothy Sayers observou em *The lost tools of learning* [Os instrumentos perdidos do aprendizado], começamos nosso desenvolvimento educacional imitando nossos pais, irmãos mais velhos e professores. Nesse estágio do ·bê-á-ba· as crianças deleitam-se em rimas simples e frases repetitivas que de modo crescente tornam-se o repertório do conhecimento básico do qual elas vão extraír durante o restante da vida. Então, à medida que caminhamos para a adolescência, gostamos de argumentar. Começando a pensar por meio de conexões lógicas entre os diversos fatos do nosso conhecimento e experiência, entramos no estágio dialético, tipicamente um período de questionamento, testes e pensamentos sobre por que cremos no que cremos. Pelo menos no passado, pensava-se que o propósito do colégio era formar nossos hábitos de pensamento e expressão quando entramos no nosso estágio retórico de desenvolvimento.

No nosso crescimento e discipulado cristãos, também passamos por esses estágios. Seja como novos convertidos ou como crianças que cresceram na igreja, somos apresentados a palavras tais quais Deus, redenção, Trindade, imagem de Deus, meios de graça, justificação e escatologia. No devido tempo, nós nos tornamos suficientemente competentes com essa nova linguagem a ponto de fazermos boas perguntas - até mesmo a ponto de desafiar os nossos professores a que nos deem razões para essa fé que professamos e que nos mostrem como as várias doutrinas estão relacionadas umas às outras num sistema de verdades. Ao questionar e testar nossa interpretação da Palavra de Deus, passamos a conhecer aquilo em que cremos e por que cremos, de modo que a gramática da fé torna-se nossa linguagem de adoração, por meio da qual interpretamos toda a realidade e vivemos no mundo.

A teologia é o interesse de cada cristão porque é o ·bê-á-bá· da fé cristã. Imagine qual seria o resultado se as escolas do ensino fundamental decidissem eliminar o ensino do alfabeto, das tabelas de multiplicação ou a diferença entre um substantivo e um verbo simplesmente porque as crianças frequentemente as veem como irrelevantes, tediosas e mecânicas? Por experiência, sabemos quanto é difícil aprender uma nova língua como adultos em comparação com as crianças: seja a nova gramática do francês, hebraico, mandarim ou a língua de uma nova vocação. Aqueles dentre nós que cresceram com máquinas de escrever com frequência ficam impressionados com a habilidade superior que nossas crianças têm com o computador pela aprendizagem da gramática dessa tecnologia recente num estágio em que tal gramática é mais facilmente adquirida. Se decidíssemos que nunca mais aprenderíamos nada que é difícil, complicado e frequentemente tedioso, a gama de nosso conhecimento, emoções e experiências humanas tornar-se-ia bastante limitada. Perderíamos alguns dos aspectos mais interessantes e satisfatórios da realidade.

Na teologia sistemática, juntamos todos esses estágios: ensino do vocabulário e regras de discurso (-bê-á-bá-) do cristianismo, investigação de sua consistência e coerência internas, bem como comparação e contraste com interpretações rivais (lógica), de modo que possamos defender nossa fé de uma maneira que

seja informada, persuasiva e gentil (retórica) (IPe 3.15-16). Na sua ascensão à mão direita do Pai em poder e glória, Jesus Cristo derramou seus dons sobre a igreja, incluindo pastores cujo ministério de pregação e ensino traz completude, edificação, unidade e maturidade ao corpo de Cristo de tal modo que ·não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro. Mas, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo [...] (Ef 4.14-15).

#### C . D oxologia: d iz en d o ·A méim!

Quando a doutrina é compreendida no contexto de sua narrativa dramática, encontramo-nos estupefatos pela graça de Deus em Jesus Cristo, rendendo-nos à doxologia (louvor). Longe de nos tornarmos senhores, tornamo-nos senhoreados; em vez de nos apegarmos à verdade, somos agarrados por ela, cativados pelo dom de Deus, para o qual podemos apenas dizer: ·Amém!· e ·Louvado seja o Senhor!· Esse padrão pode ser discernido nas epístolas apostólicas. Por exemplo, depois de conduzir os ouvintes pelos cumes alpinos da graça eletiva, justificadora, regeneradora, santificadora e preservadora de Deus - com a consumação ainda por acontecer - Paulo irrompe em maravilhamento ante a visão: ·Que diremos, pois, à vista destas coisas? Se Deus é por nós, quem será contra nós?· (Rm 8.31). Depois de outro excuso sobre os propósitos da eleição de Deus, Paulo exclama,

Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus!  
Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos!

Quem, pois, conheceu a mente do Senhor?

Ou quem foi o seu conselheiro?

Ou quem primeiro deu a ele

para que lhe venha a ser restituído?

Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém! (Rm 11.33-36)

Sem conhecer o enredo dramático e sua importância doutrinária, nossa doxologia torna-se desfocada. Nosso louvor perde não apenas em profundidade, mas também em base lógica: pelo quê, exatamente, estamos louvando a Deus? Estamos respondendo ao caráter e obras de Deus, ou meramente nos expressando?

Ao mesmo tempo, a doxologia desafia nosso orgulho intelectual e reduz nossa sede por especulação. A sã doutrina é um combustível para a nossa adoração, e não para a luta sectária. Quando o apóstolo Paulo atinge o limiar da majestade de Deus nessas doxologias que citei, ele não mais faz perguntas e as responde, mas adora ao Deus que foge à nossa compreensão.

Os melhores teólogos na História têm evidenciado uma submissão semelhante ao mistério. Por exemplo, em vários pontos de suas Institutos, João Calvino

resume sua interpretação de um ensino da Escritura e então exorta-nos a adorar o mistério em vez de tentar compreendê-lo. Séculos antes, Anselmo de Cantuária escreveu até mesmo suas investigações mais profundas em forma de oração, como esta que se tornou famosa: ·Não vou me esforçar, ó Senhor, para penetrar a tua sublimidade, pois de modo algum posso comparar minha compreensão com ela, mas desejo entender em alguma medida a tua verdade, na qual o meu coração crê e à qual ele ama. Isso porque não procuro compreender aquilo em que creio, mas creio para que possa compreender.<sup>10</sup>

#### D . D iscipulad o: o cam inh o d e C r jsto n o m u n d o

Com nossa mente transformada pela Palavra de Deus de modo que somos reconhecidamente cativos do louvor a Deus, somos refeitos à imagem de Cristo como novos personagens na sua peça teatral. A teologia está inextricavelmente ligada ao batismo. Ao fazer seu juramento de cidadania, os imigrantes começam a aprender a linguagem e os costumes do seu novo país. No batismo, o juramento de Deus vem primeiro. No entanto, quando Deus nos reclama como beneficiários de suas misericórdias pactuais em Cristo, somos transportados do império desvanescente do pecado e morte para o reino de graça. Como sinal visível e selo da promessa salvífica de Deus, o batismo também provoca nossa resposta de arrependimento e fé - não apenas uma vez, mas por toda a nossa peregrinação. Isso é chamado de mortificação e vivificação: reconhecendo que o nosso ·velho eu· (o personagem sem saída ·em Adão·) foi crucificado e sepultado com Cristo e o nosso ·novo eu· foi ressuscitado com Cristo. Aprender a Palavra de Deus - incluindo sua doutrina - é uma responsabilidade não negociável da nossa nova cidadania. Aquele que é batizado tem o privilégio e a obrigação de aprender a língua de Sião.

A menos que sejamos deslocados das histórias da era passageira para nossa nova identidade em Cristo e começemos a entender as implicações desse novo papel, nosso discipulado será um pouco mais do que moralismo. Meramente imitar o exemplo de Cristo é diferente de estar unido a Cristo pela fé, apresentando o fruto de sua vida ressurreta. É o credo que dá origem ao louvor e, portanto, ao amor, ao serviço e ao testemunho, feitos de maneira informada e sincera ao próximo no mundo. Doutrina separada de prática é morte; prática separada de doutrina é apenas outra maneira de autossalvação e autoaperfeiçoamento. Um discípulo de Cristo é um estudante de teologia. Embora o conceito bíblico de discipulado certamente signifique mais do que estudo, ele não significa menos. A prática comum de seguir um rabi (que significa ·mestre·), para receber instrução diária formal e informal, era o padrão do ministério de Jesus. A palavra na nossa língua, discípulo, de fato, vem do substantivo latino *discipulus*, que significa ·estudante·.

10 Anselmo, ·Proslogion·, em St. Anselm, proslogium and monologium (trad. Sidney Norton Deane; Chicago: Open Court, 1935), 6.

Apenas depois de ter entendido e vivenciado esse evangelho surpreendente encontramos a motivação correta para o nosso discipulado no mundo. Assim, Paulo escreve:

Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus (Rm 12.1-2, itálico acrescentado).

Nos 11 capítulos anteriores, Paulo havia explorado o vale traiçoeiro da nossa condenação em Adão e os píncaros empolgantes da nossa salvação em Cristo. Ao longo do caminho, os argumentos doutrinários foram pontuados com exclamações doxológicas. Apenas agora - por causa das misericórdias de Deus - o chamado ao discipulado torna-se nosso ·culto racional· de adoração, e não apenas mera obrigação. Agora, podemos oferecer a nós mesmos, não como sacrifícios mortos de expiação, mas como sacrifícios vivos de gratidão. Não podemos afirmar que nos interessamos por Deus ou pela Bíblia se considerarmos a doutrina insignificante. A concepção neotestamentária de discípulo não era em primeiro lugar um modo de viver que Jesus conclamou os discípulos a imitar, mas um ministério messiânico único que ele os chamou a compreender por meio dos seus ensinos e ações. Eles foram chamados, em primeiro lugar e principalmente, para serem testemunhas - apontando para longe de si mesmos à Palavra que se fez carne para a nossa salvação.

#### E. J u n t a n d o t u d o : o n o v o papel d e D eus para n ó s na

##### SUA PEÇA TEATRAL

Esse movimento para frente e para trás entre drama narrativo, doutrina, doxologia e discipulado é evidente ao longo das epístolas do Novo Testamento. Ele também é aparente nos Salmos, o hinário da Bíblia, em que frequentemente descobrimos o relato dramático dos poderosos atos de Deus a despeito do pecado humano, provocando no salmista um louvor grato e, então, uma resposta de fé e obediência. Isso não significa que sempre nos movemos em linha reta do drama para o discipulado. Às vezes, algo que acontece na nossa experiência nos deserta para uma verdade que nunca havíamos compreendido de fato, e às vezes, a nossa prática molda e deforma as nossas convicções doutrinárias. Muitas vezes, uma doutrina mais ou menos aprendida ou um episódio parcialmente lembrado no drama redentor torna-se mais completamente compreendido em oração e louvor, especialmente em momento de crise ou de delicioso maravilhamento. O tráfego se move em todas as direções, para frente e para trás e entre essas coordenadas, de modo que nossa fé é ancorada na obra do Deus trino e chega ao nosso próximo em amor.

De modo geral, períodos de reforma, tanto nas pessoas quanto na igreja corporativamente, vêm da redescoberta desse padrão circular de drama bíblico para doutrina, desta para doxologia e desta para o discipulado. Períodos de declínio geralmente fazem o caminho inverso. Primeiro, começamos a questionar a confiabilidade da narrativa. Como podemos encontrar nossa própria história no drama da milagrosa intervenção de Deus na História para os pecadores, quando nosso mundo parece governado por nada mais do que processos e causas naturais ou humanamente concebidos? As doutrinas podem ser verdadeiras, mas sua narrativa histórica torna-se questionável. Segundo, as doutrinas são submetidas à crítica na medida em que as pessoas reconhecem que a doutrina depende da narrativa. Ninguém crê que Jesus ressuscitou de entre os mortos por causa de qualquer lei da natureza, da razão ou da moralidade. Não é um veredito da experiência religiosa universal. Portanto, se Cristo não foi de fato ressuscitado corporalmente no terceiro dia, então não há base para especular sobre a -doutrina da ressurreição-. Terceiro, a adoração perde a sua base lógica. Ainda podemos expressar nossa experiência interior de piedade (pelo menos por um tempo), mas no final isso nos levará à exaustão, pois é autorreferente. Nosso coração é movido pela verdade e não por exercícios vazios. Finalmente, tornamo-nos discípulos mais da cultura do que de Cristo. Em vez de sermos transformados pela renovação da nossa mente, tornamo-nos conformados ao padrão dos nossos próximos não cristãos (Rm 12.1-2). Num último anseio por autenticidade religiosa, a igreja tenta defender a moralidade judaico-cristã (discipulado), mas essa é uma tentativa desesperada. A batalha já foi perdida em estágios anteriores. Sem os credos, as ações não passam de mero moralismo.

Como cristãos individuais e como igrejas, estamos sempre inclinados a cair, a menos que sejamos trazidos de volta à Palavra pelo Espírito. Portanto, precisamos sempre de uma teologia baseada na Palavra, na dependência do Espírito. O estudo da doutrina cristã é sempre uma tarefa indispensável para a fé e prática de toda a igreja - não apenas de estudiosos ou mesmo de pastores, mas de toda a comunhão dos santos. Toda pessoa que confessa o credo deveria estar sempre crescendo no entendimento de sua profundidade e implicações.

A alternativa a esse crescimento na graça e no conhecimento de Cristo não é uma experiência piedosa ou boas obras, mas a assimilação gradual dos poderes desta era má passageira. O drama bíblico traça nosso caráter -em Adão- por meio do nosso nascimento natural nesta atual era ímpia. Não obstante,

segundo a sua muita misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, sem mácula, imarcescível, reservada nos céus para vós outros que sois guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para a salvação preparada para revelar-se no último tempo (IPe 1.3-5).

Antes estranhos à promessa de Deus, somos agora reinscritos no roteiro de Deus. Não deveríamos nunca perder nosso assombro pela boa-nova de que em Cristo até mesmo os gentios podem ouvir o divino dramaturgo declarar:

Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia. (IPe 2.9-10)

As marcas-chave nesse enredo não são pré-modernidade, modernidade ou pós-modernidade, mas antes e depois da ressurreição de Cristo de entre os mortos. Visto que Cristo foi ressuscitado como as primícias da nova criação, estamos vivendo nestes ·últimos dias· (2Tm 3.1; Hb 1.2; Tg 5.3; cf. IPe 1.5) que antecedem o ·último dia·, quando Jesus voltará em glória e juízo (Jo 6.40; 12.48). O Espírito cria a igreja na interseção entre ·esta era· e a ·era porvir· (Mt 12.32; 24.3; ICo 2.6; G11.4). Portanto, é esse drama que nos orienta como personagens novos que sabemos onde estávamos, onde estamos e para onde estamos indo.

A história do mundo não precisa ser ensinada a ninguém; nós nascemos com ela, como filhos caídos de Adão. No entanto, temos de ser ensinados a como sair dela por pastores e professores persistentes, que sabem que, por natureza, preferimos pensar de modo diferente a respeito de Deus e de nós mesmos do que do modo que as Escrituras prescrevem. Paulo adverte Timóteo:

Sabe, porém, isto: nos últimos dias, sobrevirão tempos difíceis, pois os homens serão egoístas, avarrentos, jactanciosos, arrogantes, blasfemadores, desobedientes aos pais, ingratos, irreverentes, desafeiçoados, implacáveis, caluniadores, sem domínio de si, crueis, inimigos do bem, traidores, atrevidos, enfatuidos, mais amigos dos prazeres que amigos de Deus, tendo forma de piedade, negando-lhe, entretanto, o poder (2Tm 3.1-5).

É a renovação constante da nossa mente pela Palavra de Deus que nos reorienta para longe desta era passageira com seu enredo sem sentido, suas palavras vãs (Ef 5.6) e suas ·filosofia e vãs sutilezas· (Cl 2.8), em direção à herança eterna em Cristo.

Isso acontece, em primeiro lugar, na reunião regular do povo de Deus - o chamado ao elenco que nos transfere da morte para a vida por meio da pregação e dos sacramentos. No entanto, não podemos tomar essa identidade como certa. Devemos ser constantemente renovados nessa herança, visto que nosso cenário-padrão é sempre o roteiro que governa as idolatrias da nossa era atual. Ademais, visto que somos criados por Deus inherentemente como criaturas pactuais - em relacionamento com Deus e uns com os outros, e visto que a redenção restaura essa identidade extrovertida - a teologia é mais bem produzida em comunidade

e diálogo em vez de isolação solitária. Teologia sempre é feita para e pela igreja. Por isso, inclui perguntas para discussão ao final de cada capítulo na esperança de que elas incentivem interações produtivas e vivas sobre as questões que são importantes para todos.

## II. Por que teologia sistêmática?

Cada disciplina ou campo de pesquisa tenta reunir pontos específicos num todo integrado enquanto permite que o todo seja determinado pelas suas partes. A teologia sistemática é como a tampa da caixa de um quebra-cabeça, e cada cristão é um teólogo no sentido de que está reunindo as peças. Se não conseguirmos reconhecer que há uma tampa com a figura completa (i.e., o todo unificado) na Escritura, teremos apenas um amontoado de peças. Slogans simplistas, fórmulas e frases de efeito não serão suficientes para transmitir a riqueza das Escrituras.

Além disso, rejeitar a importância de um entendimento sistemático da fé é negar, pelo menos por implicação, que a Bíblia é um cânon - ou seja, uma coleção de textos variados que são unidos pela sua origem divina (o Pai falando), seu conteúdo (a obra de redenção do Filho) e seu poder para produzir o mundo sobre o qual eles falam (a obra do Espírito de inspiração, iluminação e regeneração). Assumir que não podemos derivar das Escrituras um ensino sistemático sobre Deus, criação, humanidade, a pessoa e obra de Cristo, a aplicação da redenção, a igreja, e nossa esperança futura é no mínimo deixar implícito que presumimos que a própria Bíblia é autocontraditória ou pelo menos insuficiente para fornecer uma fé e prática unificada.

No entanto, se ignorarmos o padrão que nos foi dado pela própria Escritura, tentaremos forçar as peças para caber nos nossos conceitos prévios. Todos temos pressuposições quando nos aproximamos de qualquer passagem, doutrina ou prática bíblicas. Desse modo, temos uma teologia sistemática operacional, queiramos ou não. Ao reconhecer que nós de fato temos certas pressuposições sobre o ensino completo das Escrituras, estamos mais habilitados para avaliá-las e apreciá-las. No mínimo, nosso objetivo deveria ser o de ir para frente e para trás entre o todo e as partes. Assim como o todo fornece um contexto para compreendermos as partes, as partes podem desafiar nossa compreensão do todo. Em outras palavras, o sistema pode mudar - que é exatamente o que acontece nas revoluções teológicas, bem como nas sociais, políticas e científicas.<sup>11</sup>

Juntando o drama, a doutrina, a doxologia e o discipulado que nos convocam como novos personagens na peça teatral de Deus, a teologia sistemática trabalha de maneira muito próxima com suas disciplinas irmãs. A teologia sistemática depende de uma exegese cuidadosa da Escritura, colhendo os frutos dos labores dos estudos do Antigo e do Novo Testamentos. Ela também depende da teologia

<sup>11</sup> Veja, por exemplo, Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996).

histórica e da história da igreja para a sua compreensão da maneira em que a igreja tem interpretado a Palavra de Deus, tanto de modo fiel quanto infiel, num esforço para seguir sua sabedoria e evitar suas loucuras.<sup>12</sup> Do mesmo modo que acontece com as demais disciplinas, a teologia não pode começar do zero a cada nova era ou pensador profundo. Nós sempre estamos sobre os ombros daqueles que vieram antes de nós, tomando como certas diversas conclusões que aprendemos a partir de um consenso maior. Somos herdeiros da verdade e do erro, da clareza e da confusão, da fidelidade e da loucura. Apenas envolvendo o passado podemos adquirir os recursos para interpretar as Escrituras no nosso tempo e lugar.

A teologia sistemática também considera a teologia prática (às vezes chamada de teologia pastoral), ética e apologética a fim de manter sua reflexão intimamente ligada à batalha concreta do corpo de Cristo e sua missão no mundo.

A despeito disso, talvez a subdisciplina mais próxima da teologia sistemática seja a teologia bíblica. Como um mapa topográfico, a teologia bíblica coloca juntas todas as vertentes para nos ajudar a ver o desenvolvimento orgânico da revelação e da redenção, da eleição à glorificação. Vemos os picos altos, os vales profundos, os rios e as planícies que nos levam da promessa ao cumprimento. A teologia bíblica fixa nossa atenção no desenvolvimento histórico de diversos temas, apontando para suas continuidades e descontinuidades - as ·muitas vezes· e ·muitas maneiras· em que Deus falou ·aos pais, pelos profetas·, mas ·nestes últimos dias, nos falou pelo Filho· (Hb 1.1-2). Nela discernimos não apenas os estágios iniciais da redenção na História, mas a ruptura escatológica e vertical da História causada pela descida de Deus. Com cada era nova da história da redenção, discernimos a ·coisa nova· que Deus fez visando a dar continuidade aos seus propósitos em Jesus Cristo. Reconhecemos Yahweh como nosso Deus, ainda mais plenamente conhecido em Cristo e pelo Espírito como o Deus trino. À medida que a narrativa avança, podemos traçar o crescimento da igreja a partir da primeira família humana até a nação de Israel e, agora, até as partes mais longínquas da terra.<sup>13</sup>

No entanto, é a teologia sistemática que reúne todos esses temas com o objetivo de mostrar suas conexões lógicas. Geerhardus Vos, teólogo de Princeton do começo do século 20, explicou de modo muito interessante a harmonia entre a teologia sistemática e a teologia bíblica, que é realmente o que queremos dizer quando falamos de doutrina e narrativa: ·Na teologia bíblica, o princípio é histórico; na teologia sistemática, o princípio é de construção lógica. A teologia bíblica traça uma linha de desenvolvimento. A teologia sistemática desenha um círculo.·<sup>14</sup> Por exemplo, a doutrina da Trindade não caiu do céu de uma vez, mas foi revelada

<sup>12</sup> Em muitos sistemas protestantes (e faculdades de teologia), há também uma subdisciplina conhecida como teologia confessional ou simbólica, que se concentra especificamente nos credos, confissões e catecismos de uma tradição ou denominação particular.

<sup>13</sup> Como a teologia sistemática, a teologia bíblica toma formas diferentes. O movimento de teologia bíblica associado com Oscar Cullmann, Gerhard von Rad e G. E. Wright, por exemplo, é mais influenciado pelos pressupostos da alta crítica do que a teologia bíblica de Geerhardus Vos, Herman Ridderbos e outros.

<sup>14</sup> Vos, Biblical theology, 16.

progressivamente conforme o plano de Deus foi se desenvolvendo na História. A teologia bíblica segue esse desenvolvimento orgânico, enquanto a teologia sistemática coloca esses conhecimentos na forma de um dogma e relaciona a Trindade às outras doutrinas das Escrituras. Se a teologia bíblica é um mapa topográfico, a teologia sistemática está mais para um mapa de rua, apontando as conexões lógicas entre as várias doutrinas espalhadas pelas Escrituras. Sem a teologia bíblica, a teologia sistemática facilmente acabaria com o dinamismo da revelação, transformando-o em verdades eternas; sem a teologia sistemática, a teologia bíblica acabaria com a coerência interna da Bíblia - a relação das partes com o todo.

Por -sistema- ou -sistemática-, não deveríamos imaginar um gráfico abrangente que mapeie todo o ser interior de Deus, sem deixar nenhuma pergunta sem resposta. Pelo contrário, como nas ciências naturais, quanto mais compreendemos a verdade de Deus, mais somos chocados pelo mistério. Em vez da imagem de um sistema especulativo, deveríamos pensar em termos mais orgânicos, como um ecossistema no qual diversidade e unidade interdependentes são igualmente importantes. Assumir que a própria Bíblia nos dá um sistema de doutrina e prática é simplesmente reconhecer sua unidade orgânica como um cânon único: a interdependência e coerência dos seus vários ensinos.

Também há uma diferença entre teologia sistemática e dogmática, no sentido de que esta última se envolve numa análise mais profunda das doutrinas cristãs do que um resumo sistemático pode fornecer. Tenho usado essa distinção no meu próprio trabalho. Enquanto este presente volume procura fornecer um resumo da doutrina cristã nas suas relações sistemáticas, escrevi também uma série de quatro volumes sobre dogmática, nos quais exploro tópicos particulares em mais detalhes, com mais exegese, bem como um maior envolvimento com concepções alternativas.<sup>15</sup> Meu objetivo foi me concentrar em tópicos específicos da teologia contemporânea. Eu tinha um programa específico: refletir sobre o potencial da aliança, não como um dogma central, mas como uma estrutura que pertence à estrutura integral da própria Bíblia. No entanto, uma teologia sistemática é totalmente diferente. É mais disciplinada no sentido de que todos os principais tópicos da teologia devem ser cobertos e apresentados em suas relações. Meu objetivo neste presente resumo do ensino cristão é relacionar todas essas subdisciplinas (teologias bíblica, histórica, pastoral e dogmática).

### III. De volta As fontes!

Sempre falamos de diversas escolas teológicas - franciscanos e dominicano, calvinistas e arminianos, bartianos e batistas. Não há nada errado em especificar círculos particulares de interpretação. De fato, a honestidade requer que

,5 A série foi publicada pela Westminster John Knox Press e inclui os seguintes volumes: Covenant and eschatology: The divine drama (2004); Lord and Servant: A covenant Christology (2005); Covenant and salvation: Union with Christ (2007) e People andplace: A covenant ecclesiology (2008).

reconheçamos nossos próprios compromissos confessionais em vez de fingir que estamos indo às Escrituras sem preconceitos. Não obstante, os teólogos não escrevem (pelo menos não deveriam) para escolas, mas para a igreja e deveriam, desse modo, objetivar a ·fé que uma vez por todas foi entregue aos santos·. (Jd 3), a qual une toda a família de Cristo numa esperança comum.

Estou escrevendo da perspectiva de um cristão reformado que vive na América do Norte. Não presumo falar em nome de todos os cristãos a partir de uma suposta ·visão de parte alguma· imparcial, mas espero falar para todos os cristãos a partir de uma perspectiva reformada a respeito da fé que temos em comum. Para colocar isso de modo diferente, não acredito que haja uma coisa chamada ·fé reformada·, assim como não há uma ·fé luterana· ou ·fé batista·. Há uma fé - a fé cristã - e este volume é uma tentativa de explorar essa fé conforme resumida nas confissões de fé do cristianismo reformado.

Embora tenha havido conquistas importantes no período medieval, o humanismo renascentista restaurou um interesse pela História e pelas línguas originais. Ad fontes! (·De volta às fontes!·) era o clamor. Foi desse movimento que a Reforma nasceu, voltando aos textos originais em hebraico e grego das Escrituras, em vez de depender da vulgata latina e dos comentários. Visto que a igreja é criada e sustentada pela Palavra, não é de admirar que sempre que a igreja volta ao seu manancial original, novos períodos de reforma e avivamento ocorram.

Como toda ciência, a teologia não é autônoma para determinar seu próprio conteúdo e forma, mas é limitada pela realidade. Não menos do que genética ou astronomia, a teologia envolve subjetividade (i.e., o ato de interpretar a partir do contexto e das pressuposições de alguém) quanto vise à realidade objetiva. Os dados (nesse caso, a Escritura) podem sempre virar uma teoria de cabeça para baixo ou mudar um paradigma inteiro. Em todas as disciplinas, incluindo a teologia, períodos de descoberta (ou redescoberta) foram geralmente seguidos de períodos de refinamento e sistematização. A revolução copernicana na ciência gerou um novo paradigma, mas seus detalhes foram trabalhados ao longo de gerações sucessivas. Como a teoria tinha de se sustentar diante de grandes desafios, ela acabou sendo vindicada, ainda que tenha sido refinada e ajustada à luz dos dados disponíveis e objeções ao longo do caminho.

Do mesmo modo, a Reforma produziu a era da ortodoxia protestante (também conhecida como escolasticismo protestante). Foi essa era que refinou os discernimentos da Reforma e produziu nossas confissões e catecismos, liturgias, constituições e manuais eclesiásticos e hinos evangélicos. As igrejas mais antigas foram reformadas e novas igrejas foram iniciadas. De fato, a partir dessa era confessional é que as missões protestantes tiveram seu início. Também foi uma era de conquistas impressionantes na erudição bíblica e na teologia pastoral. A ortodoxia protestante foi um projeto ecumênico, procurando refinamento não apenas por meio da crítica de outras tradições, mas aproveitando o melhor do Oriente e do Ocidente, bem como das teologias antiga, medieval e contemporânea. Em outras palavras, foi uma era não apenas de reforma, mas também

de consolidação: voltar às Escrituras originais e integrar o melhor do passado com as idéias da Reforma. Mesmo quando assumia uma postura polêmica (i.e., crítica), esses teólogos estavam muito mais familiarizados com outras tradições cristãs do que tendemos a ser hoje. Mesmo quando estavam debatendo, eles estavam no mínimo falando com aqueles de dentro e de fora da sua própria tradição confessional, e sempre que possível eles enfatizavam a continuidade da fé cristã em vez de tentar fazer revoluções e inovações radicais.

Embora sempre tenha tido uma relação crítica com a ortodoxia reformada, Karl Barth expressou sua dúvida para com esses teólogos por tê-lo apresentado à riqueza e profundidade da reflexão dogmática da igreja - em nítido contraste com Friedrich Schleiermacher e a teologia liberal. Assim que Barth começou a preparar as palestras de Göttingen, ele expressou admiração sobre como a sua formação pôde ignorar a rica herança da ortodoxia protestante. O neopres-tantismo (i.e., liberalismo) tentou -levar a termo- esse período com propostas sempre novas que na verdade eram pouco mais do que -uma nova mistura de Uminismo e pietismo-. No entanto, Barth percebeu,

o sucesso pode vir apenas se tivermos previamente aprendido a ler os refor-madores como os mestres da igreja e, com eles, as Escrituras como o documento para a existência e natureza da igreja e, a partir disso, perguntar o que a ciência da igreja deveria ser. Isso pode ser aprendido, e não apenas isso, deve ser aprendido a partir dos antigos teólogos protestantes.<sup>16</sup>

Numa época em que até mesmo certos ramos da teologia evangélica parecem inconscientes desse recurso importante, a advertência de Barth aos seus próprios alunos é tão válida hoje quanto foi no início do século 20:

Mesmo que depois vocês mais tarde decidam concordar com a grande revolu-ção de Schleiermacher que caracteriza quase toda a dogmática moderna, minha recomendação urgente é que vocês devem saber o que estão fazendo quando deci-direm tomar esse caminho, tendo primeiro aprendido e considerado a dogmática não reconstruída dos escritores antigos.<sup>17</sup>

Segundo suas próprias reminiscências, a exposição ao escolasticismo refor-mado deu a Barth recursos para reconceber a teologia de um modo mais cen-trado em Deus e bíblicamente orientado.<sup>18</sup> Até mesmo o teólogo existencialista liberal Paul Tillich sentiu-se compelido a defender o escolasticismo protestante

<sup>16</sup> Karl Barth, -Foreword- a Heinrich Heppe-s Reformed dogmatics: Set out and illustrated from the sources (trad. G. T. Thomson; Londres; AUen & Unwin, 1950), vi - vii.

<sup>17</sup> Karl Barth, Göttingen dogmatics: Instruction in the Christian religion (trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:21.

<sup>18</sup> Veja -Letter to Brunner, January 26, 1924-, de Barth citada em Bruce L. McCormack, Karl Barths critically realistic dialectical theology: Its genesis and development, 1909 - 1936 (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 332.

das caricaturas que ele encontrou entre os teólogos americanos.<sup>19</sup> É claro que esses sistemas antigos são muitas vezes polêmicos - defendendo uma tradição contra outras. No entanto, ao fazê-lo, eles eram mais conscientes de toda a história das diversas interpretações bíblicas do que nós somos hoje. Ao andar pelos grandes corredores desses sistemas antigos, pode-se descobrir as concepções do antigo Oriente cristão, dos grandes teólogos latinos do Ocidente antigo e medieval, e os diferentes aposentos habitados por várias igrejas e tradições. Também é possível encontrar novos tesouros, descobertos por meio de exegese cuidadosa e da erudição mais recente em diversas disciplinas.

Não existe era de ouro, e mesmo que a desejássemos, não poderíamos simplesmente repetir a obra daqueles que vieram antes de nós. De fato, se seguirmos o exemplo deles, estaremos abertos para novas idéias oriundas da Palavra de Deus, sempre reformando nossos sistemas para nos conformarmos àquela regra. ·De volta às fontes!· em nossos dias não significa simplesmente um retorno a esses sistemas antigos, mas à fonte das Escrituras e às ricas, profundas e caudalosas correntes de reflexão ecumênica da qual eles beberam de maneira tão liberal.

Este volume tenta fazer um círculo (o mapa de rua) ao atentar de perto para a paisagem ampla e abrangente da teologia bíblica (o mapa topográfico). O objetivo é uma doutrina que possa ser não apenas compreendida, explicada e articulada, mas também pregada, experimentada e vivida como um ·teatro comunitário· no mundo de hoje. Assim, vamos assistir juntos à maior de todas as peças teatrais jamais encenadas - um enredo cuja performance nos atrai, não como os próprios personagens originais (como os mestres da modernidade teriam feito) - mas também não mais como meros espectadores (como atores improvisados) - mas como um elenco crescente de peregrinos fazendo seu caminho juntos seguindo seu Redentor real numa procissão rumo à Cidade de Deus.

19 Paul Tillich, *A history of Christian thought* (Nova York: Simon and Schuster, 1968), 276-77. ·A ortodoxia·, ele explicou, ·é maior e mais séria do que aquilo que é chamado fundamentalismo na América.. Enquanto o fundamentalismo é um movimento reacionário com pouca profundidade ou consciência dos recursos da cristandade católica, ·a ortodoxia clássica tinha uma grande teologia. Também poderíamos chamá-la de escolasticismo protestante.. Ele continuou: ·Quando falo de ortodoxia, refiro-me ao modo pelo qual a Reforma se estabeleceu como uma forma eclesiástica de vida e pensamento depois que o movimento dinâmico da Reforma acabou. É a sistematização e consolidação das idéias da Reforma. [...] Por isso, deveríamos lidar com esse período de uma maneira muito mais séria do que é geralmente feito na América. Na Alemanha, e geralmente nas faculdades de teologia europeias - França, Suíça, Suécia, etc., -, era exigido de cada estudante de teologia que aprendesse de cor as doutrinas de pelo menos um teólogo clássico do período pós-reforma de ortodoxia. [...] Nós deveríamos conhecer essas doutrinas porque elas formam o sistema clássico do pensamento protestante. É uma situação lastimável quando as igrejas protestantes de hoje nem mesmo conhecem a expressão clássica dos seus próprios fundamentos nas dogmáticas da ortodoxia. [...] Toda a teologia de hoje depende, de alguma maneira, dos sistemas clássicos de ortodoxia..



Parte Um

# CONHECENDO DEUS

Os Pressupostos  
da Teologia



## Capítulo Um

# DRAMAS DISSONANTES: PARADIGMAS PARA CONHECER DEUS E O MUNDO

ualquer campo genuíno do conhecimento (o antigo significado de *scien-  
tia* ou *·ciência*) deve ter um objeto - em outras palavras, um tema. Além  
do mais, esse objeto deve ser conhecível. A astronomia é uma ciência legítima  
porque planetas, estrelas e outros corpos no espaço existem de fato e podem  
ser estudados. A teologia é ·o estudo de Deus·. Por razões exploradas posterior-  
mente neste capítulo, o objeto mudou na era moderna (com exceções notáveis)  
de Deus e suas obras para a humanidade e sua moralidade, espiritualidade e  
experiência. A ciência passou a se referir estritamente às ciências empíricas e a  
religião apenas poderia ser uma ciência na medida em que fosse estudada como  
um fenômeno natural da cultura. Como uma consequência, a teologia tornou-  
-se principalmente uma subdisciplina da psicologia, da sociologia, da antropo-  
logia cultural ou da história das religiões, até mesmo nas universidades com um  
passado cristão. Como veremos, os próprios teólogos foram os pioneiros nessa  
mudança para o ego na esperança de tornar o cristianismo mais relevante e  
aceitável no nosso mundo.

A primeira afirmação desta teologia sistemática é que o Deus trino é o objeto  
da teologia e que este Deus é conhecível porque ele se revelou a nós. Para ex-  
plorar essa tese, começaremos com o mais amplo horizonte. Embora este seja o  
capítulo mais filosófico neste volume, nossa discussão vai depender do conteúdo  
da própria fé cristã a fim de desenvolver os pressupostos básicos da nossa cosmo-  
visão. Desse horizonte mais amplo, diminuiremos nosso foco para o caráter da  
teologia, da revelação e da Escritura.

## I. D ramas dissonantes: a natureza da realidade

O horizonte mais amplo para a teologia - de fato, para todo o nosso conhecimento - é a questão da ontologia: o que é realidade? Nada é mais central para as nossas narrativas governantes do que a relação Deus-mundo. Num artigo importante, o filósofo existentialista e teólogo Paul Tillich (1886-1965) sugeriu que todas as variadas escolas e teorias de filosofia da religião poderiam ser agrupadas sob dois paradigmas contrastantes: superação da separação e conhecer um estranho.<sup>1</sup> Adicionando um terceiro, que eu chamo de o estranho que nunca conhecemos, vou definir esses paradigmas e então defender uma versão de conhecendo um estranho que se encaixe no drama bíblico.

### A . Panteísmo e panenteísmo: sua periferia da separação

A primeira grande narrativa apaga (ou tende a apagar) a distinção qualitativa-infinita que existe entre Deus e as criaturas. Narrada em miríades de mitos existentes em muitas culturas, essa é a história da ascensão da alma - aquela nossa parte divina, que de alguma maneira foi aprisionada na matéria e na História. Embora ela se origine no dualismo - uma forte (até mesmo violenta) oposição entre finito e infinito, matéria e espírito, tempo e eternidade, humanidade e Deus - o objetivo é restabelecer a unidade de toda a realidade. Em algumas versões, apenas o que é infinito, espiritual, eterno e divino é real, de modo que tudo o mais parece ou é de alguma maneira elevado ao mundo superior. No entanto, o objetivo é perder toda a particularidade e diversidade no Um, que é o próprio Ser.

Se alguém começa com uma história do cosmos na qual o divino está de algum modo sepultado dentro de nós, uma centelha sagrada ou alma presa no corpo, espaço e tempo, então, a fonte última da realidade não está fora, mas dentro de nós. Deus não entra no tempo e espaço que ele criou; em vez disso, toda a realidade emana desse princípio divino de unidade como os raios emanam do sol.

No platonismo, por exemplo, entidades espirituais/intelectuais possuem mais ·ser·, enquanto aspectos de realidade que pertencem mais à História e à matéria descem da escada em estágios decrescentes de ser. Ao ·mundo superior· pertencem as formas eternas: imutabilidade, unidade e realidade; o ·mundo inferior· consiste da esfera das simples aparências: mutabilidade, diversidade e sombras em sua existência. No caso dos seres humanos, a mente ou espírito é a centelha imortal de divindade, enquanto as emoções são escravas do corpo e da escravidão dele à esfera das meras aparências. Precisamos apenas ir mais fundo dentro 1

1 Paul Tillich, *Theology of Culture* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1959), 10. Tillich expõe esse contraste com mais frequência em termos de paradigmas ·ontológico· versus ·cosmológico·, mas visto que cada cosmovisão inclui uma ontologia e uma cosmologia, prefiro seus sinônimos: ·superação da separação· versus ·conhecer um estranho·.

de nós para encontrar a verdade, sobrepujando nosso senso de separação do ·ser· ao retornar para a fonte de uma única Luz.<sup>2</sup>

Nessa perspectiva, se Deus for considerado em termos pessoais de fato, e não apenas como um princípio unificador (ou seja, o Um, o Fundamento do Ser, o Espírito Absoluto, a Unidade do Todo, etc.) ele é certamente visto não como outro, que se encontra em oposição ao ser, especialmente em juízo. Em outras palavras, a divindade é domesticada, trazida para dentro do eu, de modo que não possa mais ameaçar, julgar, governar ou condenar. Esse tipo de deidade não ofende, não interfere, não comanda e não salva; em vez de um estranho, Deus, os deuses ou o princípio divino é o aspecto mais imanente e pessoal da própria existência da pessoa.

Embora a confusão entre o Criador com a criação caracterize o paganismo geralmente, ela formou o horizonte para a filosofia grega. No século 2a, surgiu um movimento dentro de grupos esotéricos judeus e cristãos que tentou reinterpretar a narrativa bíblica numa estrutura basicamente filosófica grega. Conhecida como gnósticismo, essa heresia foi desafiada de maneira decisiva por Irineu (115-202 d.C.), bispo de Líao.<sup>3</sup> Em contraste com a história bíblica de uma criação boa, a queda no pecado por meio da transgressão da aliança e redenção por meio da vida, morte e ressurreição do Cristo encarnado, os gnósticos procuraram redenção de uma criação má por meio da iluminação interior (*gnosis*). Roubando seu material da Bíblia, as seitas gnósticas ofereceram uma reinterpretação radical. O Deus da criação (Yahweh), retratado no Antigo Testamento, tornou-se uma deidade má que aprisionou almas divinas em corpos, enquanto a serpente no jardim tentava liberar Adão e Eva por meio da iluminação interior. O deus da redenção (Cristo), revelado nos ·Evangelhos· gnósticos, é uma espécie de avatar, levando os iniciados para longe de seu aprisionamento corporal na História, em direção ao seu destino divino.

Conquanto distanciando-se dos gnósticos, Orígenes de Alexandria (185-254 d.C.) ainda assim tentou assimilar a doutrina cristã a um esquema fundamentalmente platonista. Nisso ele estava seguindo Filo de Alexandria, que havia

2 Não é exagero sugerir que panteísmo/panenteísmo tem, desde a Antiguidade, representado o rival mais dominante da fé bíblica tanto no Ocidente quanto no Oriente, e que ainda continua a ser hoje. De acordo com o Vedas hindu e o Upanixade, o Atma (alma/ego) dos indivíduos é um com a divindade (Brahma). Apesar de todas as suas diferenças, esse era o horizonte ontológico de Tales, Parmênides, Heráclito e do estoicismo. Esse paradigma foi assumido por Platão e continuou no platonismo médio (por meio do filósofo judeu do século Ia Filo de Alexandria) e (com alguma revisão) no neoplatonismo. A diferença-chave é que ·o Um· de Platão, do qual a realidade emanava, é, para Plotino e outros neoplatonistas, não apenas ser puro, mas ·além do ser· e, portanto, também além do conhecimento racional.

3 Hoje, o estudo do gnósticismo tornou-se uma atividade de pequena escala, especialmente com muitos estudiosos defendendo uma redescoberta das ênfases gnósticas. A vasta literatura secundária tem enfatizado as diversas escolas desse movimento, embora Irineu (*Contra as heresias*) tenha subsistido ao teste do tempo como um relato (e refutação cristã) de vários tipos. Veja Hans Jonas, *The gnostic religion* (3<sup>a</sup> ed.; Boston: Beacon, 2001); Kurt Rudolph, *Gnosis: The nature and structure of gnosticism* (Nova York: Harper & Row, 1987); Birger A. Pearson, *Ancient gnosticism: Traditions and literature* (Minneapolis: Fortress, 2007).

desenvolvido um platonismo judaico com grande sucesso um século antes. Orígenes rejeitava a doutrina bíblica da criação ex nihilo e minimizava a realidade do corpo físico de Cristo em sua encarnação, ascensão e volta em carne. Ele também ensinava a reencarnação e a restauração final de todas as entidades espirituais, incluindo Satanás e os anjos caídos. Por essas especulações, Orígenes foi depois julgado como herege pelo Oriente cristão, mas sua versão platonizada do cristianismo permaneceu forte e duradoura, especialmente nos movimentos monásticos.

Na história da cristandade ocidental, houve tendências entre alguns místicos de se mover para uma direção panteísta. Um exemplo extremo é o místico do século 14 Mestre Eckhart, que escreveu num sermão bem característico: ·Para o homem voltado para dentro, todas as coisas têm uma divindade interior.[...] Nada é tão próprio ao intelecto, nem tão presente e próximo quanto Deus.<sup>4</sup> A conexão entre o racionalismo e o misticismo é tão antiga quanto o próprio platonismo. Esse dualismo exterior-interior caracteriza muito do misticismo radical da Idade Média e do Renascimento, bem como o islamismo sufi e o cabalismo judaico. Essa trajetória continuou no protestantismo radical dos anabatistas até o início do Iluminismo. Ela é especialmente evidente na filosofia de Benedito Spinoza (1632-1677), que foi trazido novamente à tona no romantismo alemão e no transcendentalismo americano. Sua influência é evidente nas formas dominantes de liberalismo teológico, e especialmente hoje, nas espiritualidades da Nova Era e do neopaganismo.<sup>5</sup>

Mesmo no seu dualismo (por exemplo, entre espírito e matéria), a cosmvisão panteísta é, em última análise, monista. Em outras palavras, o todo da realidade é, em última análise, um. Não há distinção, ao final, entre Deus e o mundo. Conquanto os corpos possam estar mais abaixo do que as almas na escala do ser, o todo da realidade emana de uma única fonte para a qual tudo retorna. A despeito da hierarquia do ser, todas as distinções - até mesmo entre

<sup>4</sup> Mestre Eckhart, *Sermons and treatises* (trad. Maurice O'Connell Walshe; Longmead, Inglaterra: Element, 1987), 3:46. ·E visto que a semelhança flui do Um· nem o intelecto inquiridor nem o próprio Um (Deus) fica satisfeito ·até que eles sejam unidos no Um· (78). A alma contemplativa luta para subir e ser ·transformada em Deus e diferenciada de toda a multiplicidade [ ] ou sombra de diferença· e junto com ·o um Deus-Pai-Filho-e-Espírito-Santo perde e é despida de todas as distinções e propriedades, e é apenas Um· (85). J. Deotis Roberts (*A philosophical introduction to theology* [Londres: SCM, 1991], 118) comenta: ·Deus parece ser o que Plotino quis dizer por ·Mente·, enquanto a Divindade corresponde ao ·Um· na divindade de Plotino; é o próprio Ser em si e não um ser individual. Mais adiante, Roberts observa a semelhança dessa visão com a ideia hindu do Brahma, embora ele tente tornar essas visões compatíveis com o cristianismo. Tudo que é ·externo·, até mesmo a respeito de Jesus Cristo (sua encarnação corpórea, vida, sofrimento, dores, paixão, etc.) é dispensável; a verdade é a unidade ·interior· com o divino. Assim como Maria, Jesus ·estava interiormente num estado de desapego impassível· (Eckhart, *Sermons and treatises*, 124).

<sup>5</sup> Eckhart também era leitura de cabeceira de Hegel. Ernst Benz (*The mystical sources of German romantic philosophy* [Allison Park, Pa.: Pickwick, 1983], 2) observa que a continuidade entre o misticismo medieval alemão e a filosofia idealista alemã tem sido amplamente reconhecida pelo menos desde Wilhelm Dilthey. Para essa conexão entre Hegel e Eckhart (bem como com o gnosticismo antigo) veja também Cyril O'Regan, *The heterodox Hegel* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994).

Deus e a criação - são gradualmente perdidas. Por exemplo, a teóloga Rosemary Radford Reuther procura voltar para trás do cristianismo, aos mitos pagãos do antigo Oriente Próximo, e ao gnosticismo para uma cosmovisão holística (i.e., monista).<sup>6</sup> O universo visível é a manifestação emanacional de Deus, o corpo sacramental de Deus.<sup>7</sup>

Alguns tentaram misturar o panteísmo (·tudo é divino-) com a crença num Deus pessoal (teísmo).<sup>8</sup> Frequentemente identificada como panenteísmo (·tudo-dentro-de-Deus-), essa visão afirma que ·Deus· ou o princípio divino transcendente o mundo, embora Deus e o mundo existam em dependência mútua.<sup>9</sup> Com diferentes graus de dependência explícita, o panenteísmo é a ontologia operacional por trás da teologia do processo e das teologias de Teilhard de Chardin, Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann entre muitos outros, especialmente aqueles que trabalham na intersecção da teologia e a filosofia da ciência.<sup>10</sup> Alguns panenteístas veem o mundo como o corpo de Deus.<sup>11</sup>

## B. Ateísmo e deísmo: o estranho que NUNCA CONHECEMOS

Na outra ponta do espectro do panteísmo e do panenteísmo estão o ateísmo e o deísmo. Embora o budismo negue a existência de um Deus pessoal, o ateísmo ocidental rejeita qualquer realidade transcendente além do mundo da experiência sensorial. O deísmo afirma a existência de um Deus Criador, mas geralmente nega que esse Arquiteto do Universo intervenha miraculosamente na natureza ou na História.<sup>12</sup> Especialmente como foi formulada nos séculos 19 e 20 por Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, os ateístas modernos veem a religião como tendo surgido de uma necessidade psicológica de projetar alguma coisa ou alguém a quem se possa orar em face de ameaças e tragédias de um universo randômico e caótico.<sup>13</sup>

Nietzsche defendia um ·platonismo invertido-, em que o mundo superior é uma ilusão e o mundo inferior é real.<sup>14</sup> De fato, o dualismo dos dois mundos é

6 Rosemary Radford Reuther, *Liberation theology* (Nova York: Paulist, 1972), 118; *Sexism and God-talk* (Boston: Beacon, 1993), 52, 60, 87.

<sup>7</sup> Reuther, *Sexism and God-talk*, 87.

<sup>8</sup> O termo panteísta parece ter se originado com Socianism, truly stated by a pantheist, de John Toland (1705). Panenteísmo foi cunhado por Karl Christian Friedrich Karuse em 1828.

<sup>9</sup> Charles Hartshorne, *Maris Vision of God and the logic of theism* (Hamden, U.K.: Archon, 1964).

<sup>10</sup> Veja, por exemplo, Philip Clayton e Arthur Peacocke, orgs., *In whom we live and move and have our being: Panentheistic reflections on God's presence in a scientific world* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

<sup>11</sup> Sallie McFague, *The body of God: An ecological theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993).

<sup>12</sup> O termo deísmo foi cunhado aparentemente em 1564 pelo colega de João Calvino, Pierre Viret, e é tipicamente considerado como a religião da Era do Iluminismo.

<sup>13</sup> Veja Ludwig Feuerbach, *The essence of Christianity* (trad. George Eliot; Nova York: Harper and Bros., 1957); Sigmund Freud, *The future of an illusion* (Nova York: Norton, 1989). Mais recentemente, os novos ateístas reabilitaram essa teoria. Veja, por exemplo, Daniel C. Dennett, *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon* (Nova York: Penguin, 2007).

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Twilight of the idols* (trad. Duncan Large; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998), 20.

rejeitado como uma ilusão perpetuada pelo cristianismo. Baseando-se no mito grego clássico, Nietzsche identificou Apolo (o deus da ordem) com o mundo superior de Platão e Dionísio (o deus da folia pagã e da autoindulgência caótica) com o mundo inferior. Onde a morte do significado último levou Schopenhauer a um estado de depressão - uma resignação passiva ao destino - seu discípulo Nietzsche aceitou como um chamado para criar significado para nós mesmos. ·Que a minha vida não tem objetivo é evidente a partir da natureza acidental de sua origem. Se eu posso colocar um objetivo para mim mesmo é outra questão..<sup>15</sup> Como Mark C. Taylor expressou: ·A errante terra-sem-lei, que está para sempre além do bem e do mal, é mundo liminar de Dionísio, o Anticristo, que chama cada alvo ambulante ao carnaval, à comédia e à carnalidade..<sup>16</sup>

Entre as diferenças importantes, há algumas semelhanças surpreendentes entre o panteísmo e o ateísmo. Na verdade, eles são os dois lados da mesma moeda. Ambos aceitam a visão de que o ser é único: em outras palavras, a de que há apenas um tipo de realidade ou existência. Nessa perspectiva, há a realidade (o que existe) e então há seres particulares que existem, tais quais entidades divinas e não divinas. No paradigma ·superação da separação- do panteísmo, o mundo físico é uma projeção fraca de um mundo eterno (real). No paradigma ateísta (o estranho que nunca conhecemos-) a projeção é invertida; de fato, o desejo pelo significado e pela verdade transcendentais reflete um tipo de neurose psicológica, nostalgia pelo ·além- que não existe e que paralisa a nossa responsabilidade no presente. Em outras palavras, o panteísmo assume que o mundo superior é real e que este mundo é mera aparência, enquanto o ateísmo assume que este mundo é real e que o mundo superior não existe. No seu impulso para a imanência, ambos os paradigmas colocam o divino dentro do ser (reduzindo a teologia à antropologia ou psicologia). Quando, sob a influência do esquema panteísta, os teólogos modernos enfatizaram a religião como uma questão puramente interior de experiência mística ou de piedade pessoal, o ateísta é então totalmente justificado ao considerar a existência de Deus como uma afirmação totalmente subjetiva, sem relação com a verdadeira realidade.

Nem no paradigma panteísta nem no ateísta Deus é um ser pessoal que transcende a realidade criada e ainda assim se relaciona livremente com ela. Nenhum dos dois esquemas admite a intervenção pessoal de Deus na natureza e na História. No panteísmo, tudo é ·milagroso-; o divino é indistinguível da natureza ou do progresso histórico ou, no mínimo, da alma humana. No entanto, ·milagres- sempre acontecem dentro do ser; eles nunca acontecem no mundo externo, como rupturas do processo comum da natureza. A religião ou espiritualidade pertencem exclusivamente à realidade interior ou transcendente, além da História e vida neste mundo. É evidente que o ateísmo naturalista

<sup>15</sup> Citado em Mark C. Taylor, Erring: A postmodern Alítheology (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984), 66.

<sup>16</sup>Ibid. 157.

não deixa lugar para o sobrenatural e o deísmo exclui a possibilidade da intervenção divina miraculosa – seja em julgamento, seja em graça. Em ambos os paradigmas, nada estranho ou desconhecido tem permissão para interferir na soberania do ego, o que é frequentemente identificado como *autonomia*. Por mais diferentes que esses paradigmas possam ser em muitos sentidos, eles são coconspiradores na supressão do conhecimento de Deus e seu relacionamento com as criaturas.

Não há dúvida de que tem havido um reavivamento do deísmo e do ateísmo na nossa cultura, mas essas são heresias amplamente modernas (Iluminismo). No nosso ambiente pós-moderno, o misticismo radical parece ser mais penetrante. Voltando-se para o interior em busca de inspiração divina, muitos hoje afirmam que são “espirituais, mas não religiosos”. Alguns autores de hoje estão anunciando uma mudança na cultura ocidental da Era da Crença para a Era do Espírito. Um reavivamento das cosmovisões panteísta e panenteísta (muito parecidas com as antigas heresias do gnosticismo) é evidente tanto nos meios acadêmicos quanto em círculos mais populares.<sup>17</sup>

Esse espectro, do panteísmo e panenteísmo para o deísmo, indo até o ateísmo, traça o curso das ontologias pagãs (teorias de realidade) das culturas primitivas à pós-moderna.

### PARADIGMAS DE COSMOVISÃO

<b>Panteísmo</b>	Tudo é divino.
<b>Panenteísmo</b>	Tudo está dentro da divindade; os princípios divino e mundano são mutuamente dependentes.
<b>Deísmo</b>	Deus criou o mundo, mas não intervém miraculosamente nele.
<b>Ateísmo</b>	Deus não existe.

Num nítido contraste, a narrativa bíblica conta a história do Deus trino que criou o todo da realidade (visível e invisível) do nada para a sua própria glória, a criação da humanidade à sua imagem e aliança, a transgressão dessa aliança e o anúncio surpreendente de sua promessa graciosa de enviar um Salvador. O “fio escarlate” do redentor prometido percorre cada livro da Bíblia, do Gênesis ao Apocalipse: Jesus é o centro unificador da revelação salvífica de Deus.

<sup>17</sup> Os exemplos são numerosos demais para citar, como mistura entre misticismo e tecnologia, mágica e ciência, espiritualidade e materialismo. O gnosticismo, heresia do século 2º, tem passado por um renascimento desde a descoberta de Nag Hammadi em 1945 e é especialmente popular hoje nos círculos acadêmicos. Em certo sentido, a defesa contemporânea do gnosticismo é o próximo passo do movimento da Nova Era. Teólogos como Harvey Cox, em *The future of faith* (Nova York: HarperOne, 2009), e escritores populares como Brian McLaren, em *A new kind of Christianity* (Nova York: HarperOne, 2010) defendem essa mudança da Escritura e dos credos para experiências e feitos interiores.

## II. Um relato pactual de -Conhecendo um estranho-

A ontologia bíblica não é uma espécie de gênero maior. Em outras palavras, ela não se encaixa num paradigma genérico, mas gera a sua própria antologia.

### A. Definindo o mundo

Esse modelo assume que Deus e o mundo são distintos - Criador e criação. O mundo é dependente de Deus, mas Deus é independente do mundo. Precisamente porque o mundo é dependente a todo o instante da Palavra do Deus trino, nada na História ou na natureza é, em última análise, autocausado. Deus é soberano sobre e em qualquer tempo e lugar. Deus nunca ·invade· sua própria propriedade e nunca ·transgride· as leis naturais, como se essas estivessem acima dele. Deus é, de fato, um estrangeiro, mas um que condescendeu em encontrar-se conosco em nosso próprio espaço criado, que nós temos, primariamente, por ser uma dádiva do próprio Deus.

Da perspectiva bíblica, Deus é um estranho em dois sentidos. Primeiro, Deus é um estranho num sentido positivo. Intrinsecamente santo, Deus é qualitativamente distinto da criação - não apenas mais do que suas criaturas, mas diferente delas. Não existe algo como uma alma divina, pré-existente por toda a eternidade e que foi jogada impiedosamente para a esfera do tempo e da matéria. Deus soprou vida em Adão na criação, e ele ·passou a ser alma vivente· (Gn 2.7) - uma alma incorporada e um corpo animado. No entanto, Deus pronunciou que sua criação era boa (Gn LIO,12,18,21,25,31). Não é um crime ser diferente de Deus. Finitude não é uma ·apostasia· de uma infinitude primordial. Não há uma parte da natureza humana que seja maior, mais brilhante, mais infinita ou mais real do que a outra. Isso significa que a única distinção ontológica legítima é entre o Deus não criado e o mundo criado, não entre as realidades espiritual e material. A diferença ontológica - a estranheza que nos faz ficar boquiabertos diante da majestade de Deus - é boa.

Em segundo lugar, Deus é um estranho num sentido negativo. Conquanto a diferença ontológica seja uma boa dádiva da nossa criação, a diferença ética veio como resultado da queda, quando Adão transgrediu a aliança original. Nesse sentido, Deus não é apenas qualitativamente diferente de nós, mas moralmente oposto a nós. Estamos afastados de Deus por causa do pecado. Em sua justiça, bondade, retidão, santidade e amor, Deus é insultado pela nossa rebelião pessoal e coletiva. Como criaturas humanas, nós somos feitos à imagem de Deus; como pecadores, nós somos ·por natureza, filhos da ira· (Ef 2.3). A salvação é obtida não pela ascensão humana da esfera das sombras para a unidade do ser divino, mas pela descida de Deus em nossa carne. Somos salvos não da natureza e História, mas da escravidão ao pecado e à morte. O dilema que essa redenção resolve é a reconciliação dos pecadores com Deus em Cristo, não a reconciliação da infinitude com a finitude, espírito e matéria, universais e particulares. Assim,

o interesse desse modelo é pela história do relacionamento de Deus com a humanidade por meio de aliança, em vez da metafísica de ser e tornar-se.

#### B. Deus é uma pessoa

A história bíblica e a história pagã e suas consequentes doutrinas não poderiam ser mais fundamentalmente opostas nos pontos que mencionei. Primeiro, o Deus bíblico é pessoal e não um princípio abstrato. Não há algo como ·o divino·, ·divindade· ou uma ·esfera divina·. Há apenas o Deus que fala e age.

Segundo, esse Deus pessoal é a Trindade em vez de ·o Um·. Especialmente na filosofia grega dominante, a realidade mais elevada (i.e., aquela que possui o ser supremo) é inherentemente uma. Portanto, a pluralidade deve representar um afastamento daquela unidade primordial, para longe da completude do ser. Em nítido contraste, o Deus da Bíblia não é apenas um em essência, mas é também três pessoas. Entre outras implicações, isso desafia radicalmente a busca da filosofia - pelo menos desde os pré-socráticos - pelo princípio unificador único (*logos*) da realidade, seja ele a água (Tales), o ar (Anaxímenes), um caos primordial e eterno (Anaximandro), o número (Pitágoras) ou a mente (Parmênides). Para os grandes filósofos gregos, o mundo veio a ser a partir da ministração de entidades semidivinas (demiurgos), por meio de um logos unificador (princípio racional). No entanto, na cosmovisão bíblica, o Logos é uma pessoa em vez de um princípio, e não é semidivino, mas é o eternamente gerado Filho do Pai, por meio de quem todas as coisas foram feitas (Jo 1.1-5; Cl 1.15-17). O Pai criou o mundo com suas ·duas mãos·: o Filho e o Espírito.

Em terceiro lugar, o mundo nunca foi divino, nem mesmo nos seus aspectos não materiais, e portanto a finitude não é um afastamento do ser infinito, mas pertence à natureza que Deus pronunciou boa. Visto que ·ser· não é unívoco, não há lugar para uma escala de ser, com Deus no topo e as pedras na parte mais baixa, e as almas humanas no meio. A realidade não é como a luz controlada por um interruptor, com mais ou menos radiância. Há Deus e há a realidade criada. A última é completamente distinta de Deus, ainda que criada por ele, refletindo o seu caráter e - no caso dos seres humanos - até mesmo portando a sua semelhança.

Apenas Deus é vida: existência infinita, imortal, necessária e soberana; nós recebemos um tipo bastante diferente de vida criada, como portadores da imagem finitos, morais, contingentes e dependentes. Assim, mesmo naqueles atributos que nós compartilhamos com Deus por analogia, Deus permanece qualitativamente, não meramente, quantitativamente, diferente das criaturas. Não é simplesmente que Deus possua mais ser, conhecimento, poder, amor e justiça, mas que Deus transcende toda a comparação conosco - até mesmo aquelas que ele revela nas Escrituras.

A humanidade foi criada pela decisão livre e pela Palavra de Deus - pelo Pai, no Filho, por meio do Espírito. O mundo não é uma emanação do ser de Deus, mas uma criação da sua Palavra. O mundo não se originou de uma violência

primordial entre as esferas superiores e inferiores, mas no amor eterno e mútuo das pessoas da Trindade e seu desejo de compartilhar seu amor com criaturas que não são e nunca serão divinas. Visto que a diferença pertence à própria existência de Deus, não é de admirar que a diversidade e a pluralidade da criação tenham sido pronunciadas por Deus como sendo boas (Gn 1.25,31). Onde as cosmovisões pagãs veem o mal localizado em algum lugar na essência da existência criada, material, plural, finita e incorporada como tal, a cosmovisão bíblica identifica o mal com a violação histórica da vontade amorosa de Deus e ordenada por criaturas livres que exigiram uma existência autônoma que não pertencia a elas.

Quarto, a fé bíblica não começa com especulação sobre verdades ostensivamente universais, mas com o contexto concreto de um relacionamento baseado numa aliança. Na fé bíblica, o relacionamento da criatura com seu Criador é contingente e baseado numa aliança em vez de natural, necessário e essencial - um relacionamento de dar e receber, ordenar e obedecer. Em outras palavras, é um relacionamento comunicativo. Essa ontologia pactuai (ou baseada numa aliança) pode ser descrita como litúrgica: Deus fala, e a criação responde, à medida que cada parte da criação oferece sua própria voz distinta num coro antífono de louvor e gratidão. Somos colocados na esfera ética da atividade histórica, incorporada, relacionai e cheia de significado em vez de uma esfera de emanação de luz descendendo silenciosamente a escada de progressão do ser. A esfera da História e da matéria não é uma prisão da qual devemos fugir pela contemplação da realidade imutável, mas o teatro da glória de Deus.

### C. O CERNE DO mundo: UM RELACIONAMENTO BASEADO NUMA ALIANÇA

O contexto que Deus criou para esse relacionamento é uma aliança. Embora qualitativamente distinto do mundo, Deus não está distante, indiferente ou não envolvido. Deus criou o mundo como o teatro da sua peça que se desdobra, em cujo cerne está um relacionamento baseado numa aliança. O Deus trino nos criou para compartilhar da sua peça teatral, e não da sua essência.

A cosmovisão religiosa e filosófica dos vizinhos de Israel reflete um compromisso com o paradigma -superação da separação-. Era esse tipo de idolatria que era estritamente proibido em Israel. No entanto, o mundo do antigo Oriente Próximo organizou sua vida política internacional por meio de tratados. Ao salvar um governante mais fraco (chamado de vassalo) e seu povo de um opressor estrangeiro, o grande rei (chamado suserano) emitiria um tratado, um pacto ou uma aliança com os termos da nova vida deles sob sua proteção e governo imperial. Conquanto Israel tenha sido estritamente proibido de adotar as crenças religiosas e práticas dos seus vizinhos, esse arranjo-padrão da política secular foi tomado por Deus como o cerne do relacionamento de Israel com ele. Em Israel, apenas Yahweh é o Grande Rei.

Uma aliança é ·uma união baseada num juramento· (McCarthy) ou, mais especificamente, ·um relacionamento sob sanções· (Kline).<sup>18</sup> Por essa ampla definição havia diversos tipos de tratado.<sup>19</sup>

Com antecedentes importantes em Irineu e Agostinho, entre outros teólogos formadores, a teologia reformada distinguiu três alianças abrangentes nas Escrituras, pelas quais todas as outras alianças foram feitas.<sup>20</sup> A primeira é a aliança da redenção (também chamado de *pactum salutis* ou *pacto* [ou aliança] da paz). Feita pelas pessoas da Trindade no conselho da eternidade, com o Filho como seu mediador, a aliança da redenção é a base para todos os propósitos de Deus na natureza e na História. A segunda é a aliança da criação entre o Senhor trino e a humanidade em Adão como seu cabeça ou representante pactuai.<sup>21</sup> A terceira é a aliança da graça, que Deus fez com a sua igreja depois da queda, com Cristo como seu cabeça, começando com sua promessa de salvação a Adão e Eva e continuando através da família da fé, indo de Sete a Noé, passando por Abraão e Sara e chegando até a nova aliança, inaugurada pela morte de Cristo. Nessa aliança, Deus promete ser o nosso Deus e fazer os cristãos e seus filhos sua

<sup>18</sup> Dennis J. McCarthy, *Treaty and covenant* (Roma: Pontificai Biblical Institute, 1963), 96; Meredith Kline, *By oath consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 16.

<sup>19</sup> Um número crescente de estudiosos do antigo Oriente Médio tem demonstrado paralelos impressionantes entre esses tratados seculares antigos (especialmente os hititas) e as alianças entre Yahweh e Israel. Para as conexões com os ·tratados de suserania\* do antigo Oriente Médio, veja G. E. Mendenhall, *Law and covenant in Israel and the ancient Near East* (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955); Meredith G. Kline, especialmente *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); Delbert R. Hillers, *Covenant: The history of a Biblical idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969). Conquanto diferenças óbvias entre as alianças bíblicas (especialmente entre aquelas que dependiam da obediência de Israel em comparação com aquelas que prometiam livramento divino unilateral mesmo para além de Israel) sejam amplamente reconhecidas, alguns (segundo Moshe Weinfeld) argumentam que essas diferenças encontram classificações mais formais do que os tratados de suserania e concessões reais. O primeiro é um relacionamento condicional, enquanto o último é um presente absoluto - uma herança a ser transmitida perpetuamente aos descendentes do servo. Para essa distinção veja especialmente Moshe Weinfeld, ·The covenant of grant in the Old Testament and the ancient Near East·, JAOS 90 (1970): 184-203. Para uma interação crítica mais recente com a tese de Weinfeld, veja Walter Brueggemann, ·A shape for Old Testament theology, I & II; Structure legitimization·, em *Old Testament theology: Essays on structure, theme, and text* (org. Patrick D. Miller; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992); Gary N. Knoppers, ·Ancient Near Eastern royal grants and the davidic covenant: A parallel?·, em JAOS 116 (1996): 670-97. Sou grato a Bryan Estelle pela sugestão dessas duas últimas referências. Embora eu ache a tese de Weinfeld muito interessante, é provavelmente imprudente considerar a lei-aliança/promessa-aliança como sendo totalmente dependentes das semelhanças formais com os tratados do antigo Oriente Médio. A despeito dos paralelos, apenas a exegese de alianças particulares das Escrituras pode determinar suas bases e termos. Os teólogos reformados (pactuais) dos séculos 16 e 17 foram hábeis ao ver distinções entre os vários tipos de aliança nas Escrituras muito antes dessas comparações nos estudos sobre o antigo Oriente Médio. No entanto, esses estudos recentes servem apenas para confirmar os discernimentos exegéticos deles.

<sup>20</sup> Por exemplo, a Confissão de Westminster inclui a aliança das obras e a aliança da graça no capítulo 7, com a aliança da redenção pelo menos pressuposta no capítulo 8. Para fontes patrísticas veja Everett Ferguson, *Backgrounds to early Christianity* (2. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 92,288,292,405,425, 468 -69,507-8,524-27,547-50. Veja também Ligon Duncan, ·The covenant idea in Melito of Sardis: Introduction and survey·, juntamente com ·The covenant idea in Irenaeus of Lyons: Introduction and survey· (Greenville, SC: Reformed Academic Press, 1998).

<sup>21</sup> Muitos sinônimos são empregados para a aliança da criação, tais como aliança da lei, das obras, da vida e da natureza.

própria família redimida, com Cristo - o Último Adão - como seu representante federal, cabeça e mediador. Portanto, o objeto da teologia não é Deus em sua essência oculta, mas nas palavras do teólogo reformado do século 17 François Turretini: ·Deus como ele fez uma aliança conosco em Jesus Cristo·.22 Cada uma dessas alianças receberá a devida atenção e defesa exegética à medida que esse livro progredir.

A Bíblia dá origem a um sentido de História, com seu padrão de promessa e cumprimento. Essa perspectiva contrasta nitidamente com a concepção platônica (e com a concepção pagã mais genérica) de realidades eternas e suas sombras temporais. Nossa História não é uma alegoria da música das esferas eternas, mas um enredo real com viradas genuínas e voltas cujo padrão último é conhecido apenas por Deus.

Sem perder nenhuma de suas particularidades, a História é unificada pelo eterno propósito de Deus em Cristo. Ela se move para frente na direção desse objetivo, mas apenas porque é recarregada nesse sentido em vários pontos pela intervenção miraculosa de Deus e sustentada pela providência graciosa de Deus. Jesus Cristo desfez a traição de Adão e cumpriu a sentença, obtendo para si mesmo e sua posteridade o direito de comer livremente da Árvore da Vida.

No entanto, mesmo nessa unidade pactuai do seu estado consumado, a criação não perde sua impressionante diversidade. Diferente dos ensinos das religiões orientais e do estoicismo/platonismo occidentais, a pessoa nunca é absorvida como uma gota de água no oceano. O mundo retém suas próprias diferenças quantitativas e sua diferença qualitativa de Deus. Mesmo o contraste paulino entre carne e Espírito é destacado do seu significado grego e interpretado como o choque entre ·essa era· sob o domínio do pecado e da morte com a ·era porvir· governada pelo Cristo ressuscitado por meio do Espírito Santo. Portanto, o contraste bíblico é entre pecado e graça e não entre natureza e graça. Em sua totalidade, a criação é boa, caída, redimida e será restaurada para glorificar a Deus e gozá-lo para sempre.

Além disso, esse paradigma bíblico fornece uma escatologia mais paradoxal do que os dois primeiros, nenhum dos quais deixa qualquer espaço para a chegada do Estranho em nossa História. No primeiro paradigma, ·Deus· sempre esteve conosco, uma parte de nós, um conosco, eternamente. No máximo, a encarnação pode ser um símbolo daquilo que tem sempre sido verdadeiro, ou seja, da unidade de Deus com a humanidade. Assim, de fato, não há nada novo na História; tudo se move num eterno ciclo de nascimento, morte e renascimento. O segundo paradigma nega a possibilidade da chegada de qualquer Messias em particular. No entanto, a escatologia bíblica afirma uma tensão do tipo ·já e ainda não.. O significado último é encontrado dentro da História, não além dela, embora a salvação venha por meio da intervenção de Deus (promessa e cumprimento) em vez de por meio dos poderes inerentes da própria História. O Estranho chegou! Não

<sup>22</sup> Francisco Turretini, Institutes of Elenctic theology (Filadélfia: P&R Publishing, 1992), 1:16-17.

existe caminho de nós para Deus, mas Deus desbravou seu próprio caminho para chegar a nós. Como os discípulos no caminho de Emaús, ficamos desorientados pelo aparecimento do Cristo ressuscitado, cujo recital do drama bíblico (com ele mesmo como seu centro) reescreve a nossa existência dentro da História. Ele nos encontrou no meio do caminho, na nossa existência histórica. E, no entanto, agora é a hora da graça. Ele voltará um dia para levar a História ao fim no último julgamento. O significado final da História é revelado na ressurreição de Cristo de entre os mortos como as primícias daqueles que dormem, mas por ora a História permanece aberta e frequentemente ambígua; o reino de Cristo permanece em grande medida escondido sob o sofrimento e a cruz.

Tudo isso é resumido no discurso de Paulo aos filósofos em Atenas. Rodeado por epicureus (deístas antigos) e estoicos (panteístas antigos), Paulo contou-lhes uma nova história chocante. Contra as duas escolas filosóficas, ele falou de um Deus Criador, que, diferente dos ídolos deles, fez todas as coisas e governa todas as coisas. Deus é independente do mundo. Embora não precise de nada, ele entrou num relacionamento íntimo com suas criaturas, e cuida de maneira especial das vidas particulares que ele tem fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habitação. (At 17.26). Conquanto os filósofos estivessem acostumados a debater as últimas idéias (v. 21), Paulo concluiu anunciando-lhes o último acontecimento histórico da obra redentora de Deus:

Ora, não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos (v. 30-31).

A resposta foi não menos confusa do que geralmente é hoje:

Quando ouviram falar de ressurreição de mortos, uns escarneceram, e outros disseram: A respeito disso te ouviremos noutra ocasião. A essa altura, Paulo se retirou do meio deles. Houve, porém, alguns homens que se agregaram a ele e creram; entre eles estava Dionísio, o areopagita, uma mulher chamada Damaris e, com eles, outros mais (v. 32-34).

Portanto, Deus nem é identificado com o mundo (como no panteísmo dos estoicos), nem está distante e sem envolvimento com o mundo (como no deísmo dos epicureus). Embora Deus seja de fato um estranho, ele condescendeu em relacionar-nos com ele.

Em Cristo, nós conhecemos não apenas o Estranho divino, mas nosso representante humano - O Senhor e o Servo da aliança da graça, aquele que ordena e que cumpre, aquele que julga e que se submete ao nosso juízo e nos reconcilia com o Deus trino. O próprio Jesus ensinou que toda a Escritura (na época, evidentemente, o Antigo Testamento) fala a respeito dele (Lc 24.25-27; Jo 5.39-40), e

seus apóstolos enfatizaram esse ponto nos seus sermões e no seu ensino. Sendo esse o caso, não podemos colocar Cristo em cena apenas no estágio da redenção. A mesma Palavra que se tornou carne foi aquela em quem e por meio de quem todas as coisas foram feitas - e são verdadeiramente conhecidas (Jo 1.1-3; Cl 1.15-20).

Contra a imagem dos mestres modernos ou dos turistas pós-modernos, a Bíblia identifica o povo que está em aliança com Deus como peregrinos. Não somos pessoas que já chegaram, nem somos levados pelo capricho arbitrário, mas viajantes que buscam a cidade ·que há de vir· (Hb 13.14). O Criador também é o Consumidor, como Jesus declarou em sua revelação a João: ·Eu sou o Alfa e ômega, diz o Senhor Deus, aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso· (Ap 1.8)

### III. Epistemologia: conhecendo Deus

A epistemologia segue a ontologia. Em outras palavras, nossa teoria sobre como conhecemos qualquer coisa depende do que pensamos que existe para ser conhecido. Se nossa alma (ou espírito/mente) foi alienada de sua casa eterna por meio de um aprisionamento no corpo, então nosso objetivo epistemológico deve ser ·a jornada para cima da alma em direção à esfera inteligível·, além da experiência sensorial.<sup>23</sup> Consistente com sua ontologia, o modelo ·superação da separação· tipicamente comprehende o conhecer como um tipo de visão intelectual. A alma (ou mente) lembra e procura recordar a visão das formas eternas que ela contemplou antes do seu aprisionamento no tempo e na matéria. As principais metáforas para o pensamento são, portanto, visuais. O verdadeiro conhecimento não é alcançado por meio de aprender coisas novas, mas ao relembrar a Verdade eterna que nossa alma gozara antes de ser encarnada. Os objetos do sentido, por pertencerem ao reino das sombras, são anuviados e sempre mutantes, enquanto os objetos da compreensão, que pertencem às formas eternas, são claros, distintos, fixos e puros. A fim de superar nosso estranhamento, ·a alma toda· deve ser afastada das sombras para contemplar o sol brilhante em si, ou seja, o Sumo Bem.<sup>24</sup>

O Sócrates de Platão ensina: ·Enquanto vivemos, ficaremos mais próximos do conhecimento se refrearmos tanto quanto possível nossa associação com o corpo e não nos juntarmos a ele mais do que devemos, se não formos infectados pela sua natureza, mas nos purificarmos dele até que o próprio Deus nos liberte.·<sup>25</sup> Apenas pelo uso do ·pensamento puro· é que o filósofo tenta ·rastrear

23 Platão, *The Republic* 8:1135-36 (517b-18e), em *Plato: Complete works* (org. John M. Cooper: Indianapolis: Hackett, 1997).

24*Ibid.* 8:1136 (518d).

25 Platão, *Phaedo* 59 (66e-67a), em *Plato: Complete works*: ·Entendo que o verdadeiro filósofo os despreza [o corpo com seus sentidos]. [...] Assim, em primeiro lugar, tais coisas claramente mostram que o filósofo, mais do que outros homens, liberta a alma da associação com o corpo tanto quanto possível (56 [65a]). A visão e a audição físicas - os sentidos menos importantes ainda mais -, por causa de sua conexão com o corpo, enganam e confundem a alma (56 [65b]).

cada realidade pura e por meio dela, libertar a si mesmo tanto quanto possível dos seus olhos e ouvidos e, numa palavra, de todo o corpo, pois o corpo confunde a alma e não permite a ela conquistar verdade e sabedoria sempre que estiver associado a ele.<sup>26</sup> Obviamente, fatos históricos (verdades contingentes) são inferiores às verdades eternas do pensamento puro (verdades necessárias). Os primeiros pertencem à esfera das aparências mutantes e, portanto, não podem ser mais do que mera opinião. De fato, os objetos do estudo histórico são violência, contenda e negócios diários do corpo que nos deixam ocupados demais para praticar a filosofia.<sup>27</sup>

A influência do platonismo no pai da Igreja Orígenes foi tão pervasiva que o teólogo cristão primitivo antigo ensinou não apenas que a alma era a parte imortal dos seres humanos que pré-existiu eternamente, mas também que essa alma frequentemente encarnava em outros corpos.<sup>28</sup> Para Orígenes, Cristo é primariamente o educador das almas, que, pelo seu exemplo moral e ensino, leva-nos da esfera transitória das coisas materiais para a esfera invisível que é o verdadeiro lar da alma. Por isso, a encarnação histórica, vida, morte e ressurreição de Cristo são símbolos do ciclo eterno do nascimento da alma, renascimento e retorno. A ascensão de Cristo foi -mais uma ascensão da mente do que do corpo-, abrindo o caminho para os discípulos contemplativos.<sup>29</sup> Ecoando Platão, grande parte da espiritualidade cristã primitiva e medieval foi caracterizada por essa ascensão contemplativa em direção à visão beatífica - a visão direta do Bem em si mesmo.<sup>30</sup> Nietzsche e seus herdeiros também aplicaram a sua ontologia à epistemologia. Se não há um Bem transcendentemente do qual o ser emana, ou um Deus que se revelou no fenômeno histórico, então tudo o que resta é a vontade nua do ego. A realidade é qualquer coisa que alguém a torna, e conhecimento é poder.

## A. Como podemos conhecer- Deus?

### A INTERPRETAÇÃO DA PÓS-R.EFORMA

Com base nesse resumo, podemos reconhecer que não há algo que possa ser chamado de método epistemológico neutro. Sempre pressupomos certa visão de realidade antes de perguntar como investigá-la. Por que estamos aqui? Existe

<sup>26</sup>Ibid., 57 [66a],

<sup>27</sup>Ibid., [66c - d],

<sup>28</sup> Orígenes, First principles 2.9.2, em ANF, 4:290.

<sup>29</sup> Ibid., 23.2.

<sup>30</sup> O escritor profundamente influente do século 5a, conhecido pelo pseudônimo de Dionísio, aconselhou seu interlocutor -a deixar para trás tudo o que você percebeu e entendeu, todas as coisas perceptíveis e compreensíveis, tudo o que não é e tudo o que é, e, com seu entendimento posto de lado, lutar para subir tão alto quanto possível em direção à união com ele que é além de todo o ser e conhecimento- (Pseudo-Dionísio, The mystical theobgy, em Pseudo-Dionysius: The complete works [trad. Colm Luibheid; Mahwah, N.J.: Paulist, 1987]), 135. Lutero, que a respeito de Dionísio afirmou que ele -platoniza mais do que cristianiza-, tem esse esquema de modo especial em mente quando brada contra a teologia da glória.

um Deus e, em caso afirmativo, qual é o relacionamento dele com o mundo? Para onde está indo a História? A narrativa que aceitamos (ou pelo menos assumimos), juntamente com suas doutrinas e práticas concomitantes, determina como podemos conhecê-la. Estejamos explicitamente conscientes disso ou não, todos nós pensamos, experimentamos e vivemos dentro do âmbito de uma história particular e seus dogmas que respondem a essas grandes perguntas.

De acordo com o evangelho, o divino Estranho veio nos encontrar ao longo da nossa História e no nosso próprio mundo e até mesmo desceu a nós como nosso irmão mais velho, reconciliando-nos com seu Pai. Numa perspectiva pacifista, não somos menos dependentes de Deus para o nosso conhecimento do que o somos para a nossa existência. Em razão tanto da diferença ontológica positiva quanto da oposição ética negativa entre Deus e a humanidade caída, não ousamos tentar subir ao céu pela nossa própria razão, vontade ou obras, mas devemos encontrar Deus onde ele prometeu descer até nós, encontrando-nos em graça. Essa é a aliança da graça, com a mediação de Cristo como a única base para uma condução segura à presença de Deus. Em contraste com as analogias visuais que dominam nossa herança intelectual ocidental, suas metáforas principais para conhecer a Deus são oral/aural - Deus falando e nós ouvindo em vez de vermos e dominarmos a realidade. Os ouvintes nunca são autônomos, mas recebem tanto sua existência quanto o seu conhecimento do Deus que fala.

Dependendo grandemente de escritores cristãos antigos, os reformadores protestantes começaram com o reconhecimento da transcendência de Deus e a partir daí fixaram sua atenção na acomodação de Deus à nossa fraqueza em revelação e redenção.

## 1. A MAJESTADE INCOMPREENSÍVEL DE DEUS

Semelhante ao nosso contraste entre ·superação da separação· e ·conhecendo um estranho·, os reformadores do século 16 contrastaram a teologia da glória com a teologia da cruz, a começar da Disputa de Martinho Lutero em 1518 em Heidelberg.<sup>31</sup> Em vez de ambicionar ver Deus em sua majestade arquétipa como mestres da realidade, devemos tomar nosso lugar como servos infiéis e ouvi-lo em seus próprios termos, em juízo e graça. Enquanto a teologia da cruz proclama a descida de Deus aos pecadores em carne, pela graça apenas e em Cristo apenas, as teologias da glória representam as tentativas humanas de ascender da carne em direção à união com Deus por meio do misticismo, mérito e especulação filosófica. Ao ascender numa busca orgulhosa da visão beatífica, para longe de uma suposta esfera inferior dos corpos, História e particulares, perdemos em nossa autojustificação e vã sabedoria a descida salvífica do Deus majestoso em

<sup>31</sup> Veja Walther von Loewenich, *Luther's theology of the cross* (Minneapolis: Augsburg, 1976); A. E. McGrath, *Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough* (Oxford: Basil Blackwell, 1985); B. A. Gerrish, ·To the unknown God: Luther and Calvin on the hiddenness of God·, *JR* 53 (1973): 263-92.

humildade, sofrimento físico e o maior particular concreto possível, qual seja, um bebê judeu deitado numa manjedoura que depois foi pregado numa cruz. Deus não nos convida a descobri-lo em sua glória, mas a conhecê-lo onde ele prometeu ser gracioso.

A majestade de Deus não é benigna. A ·visão beatífica· direta de Deus em sua glória é mais provavelmente um vislumbre do inferno do que do céu, de juízo em vez de graça. Quando Moisés pediu para ver a glória de Deus, Yahweh permitiu que suas ·costas· - isto é, sua bondade e graça - passassem enquanto ele abrigou o profeta atrás de uma rocha. Deus disse: ·Não me poderás ver a face, porquanto homem nenhum verá a minha face e viverá· (Êx 33.20). Tudo o que sabemos - ou pensamos saber- a respeito de Deus que já está dentro de nós é uma revelação da lei de Deus - sua glória majestosa. No entanto, na nossa condição caída, a justiça gloriosa de Deus pode apenas nos condenar. Apenas no evangelho é que o dom da justificação pela fé em Cristo é revelado aos pecadores, de modo que eles possam ficar na presença de Deus sem ser consumidos. Esse é o objetivo do argumento de Paulo em Romanos 3. Nos dois primeiros capítulos ele explicou que nós, por natureza, suprimimos a verdade de Deus em injustiça, distorcendo-a com o objetivo de evitar a realidade da ira de Deus. Precisamos aprender a receber a revelação e redenção de Deus naquilo que ele condescendeu conosco: na humildade da manjedoura, na cruz e na baixeza da linguagem humana comum.

De modo semelhante, João Calvino explicou que os atributos de Deus são apresentados nas Escrituras. ·A seguir, são mencionados os seus poderes, mediante os quais nos é mostrado não quem ele é em si, mas como ele é em relação a nós: de modo que esse reconhecimento dele consiste mais de viva experiência do que defútil e ambiciosa especulação (ênfase acrescentada).·<sup>32</sup> Conhecer Deus como ele é em si mesmo era o refrão familiar dos místicos e outros entusiastas de todas as eras, mas a majestade incompreensível de Deus é condenatória em vez de salvífica. Deus não pode ser diretamente conhecido pela nossa subida na escala do ser, mas apenas pode ser conhecido em e por meio do Mediador. Calvino explicou:

Quando a fé é discutida nas escolas, eles chamam Deus simplesmente de o objeto da fé, e por especulações efêmeras [...] desviam as almas sofredoras em vez de direcioná-las a um destino definido. Isso porque, visto que Deus ·habita em luz inacessível· (1Tm 6.16), Cristo deve tomar-se nosso intermediário [...] De fato, é verdade que a fé confia no único Deus. No entanto, isto também deve ser acrescentado: conheçam ·a Jesus Cristo, a quem enviaste· [Jo 17.3].<sup>33</sup>

Conquanto uma teologia da glória presuma escalar os muros da câmara celestial de Deus, uma teologia da cruz sempre reconhecerá que embora não

<sup>32</sup> Calvino, Institutes, 1.10.2.

<sup>33</sup>Ibid. 3.2.1.

possamos alcançar a Deus, ele pode nos alcançar e fez isso na sua Palavra pregada e escrita, na qual a Palavra Encarnada está envolta como que em fraldas.

François Turretini observou que tratar ·Deus· como um objeto da teologia é muito diferente do modo como a metafísica aproxima-se de Deus como um objeto - e diferente do modo que os ·objetos· são tratados em outras disciplinas.<sup>34</sup> Isso acontece porque Deus é diferente dos demais objetos de estudo. Diferente dos planetas, ele não está simplesmente ·lá· para a nossa inspeção. Nem pode Deus ser manipulado ou dissecado ou submetido a experiências repetidas. Se nós queremos conhecer Deus - pelo menos de uma maneira salvífica - ele deve condescender em se revelar em termos que possamos entender e aceitar pela sua graça. Portanto, essa abordagem é oposta ao racionalismo por um lado, e ao moralismo pós-kantiano e ao misticismo, por outro.<sup>35</sup>

Ninguém encontra Deus, mas é Deus quem nos encontra. Embora tenham andado ao lado de Jesus por três anos, os discípulos não compreenderam sua pessoa ou obra até que ele abriu os olhos deles, revelando-se a partir de todas as Escrituras e celebrando a Ceia depois da ressurreição (Lc 24). Tanto por causa da nossa finitude quanto da nossa pecaminosidade, nossa reconciliação com Deus requer revelação na forma de iniciativa e condescendência divinas. A maior sabedoria e conhecimento são encontrados não em agarrar, prender, ascender ou dominar a visão das idéias puras, mas em receber, acolher, assentir e abaixar-se diante do recital das obras de Deus na História. Não apenas no conteúdo do evangelho, mas em sua própria forma, então, ele é ·loucura para os gentios· (1Co 1.23).

A insistência dos reformadores na majestade incompreensível de Deus tem precedente claro na igreja primitiva, especialmente no Oriente. Por exemplo, depois de explorar vários atributos divinos, Gregório de Nissa (335-394) adverte: ·Mas em cada um desses termos encontramos um sentido peculiar, próprio para ser compreendido ou afirmado a respeito da natureza divina, ainda que não expresse o que a natureza é em essência.·<sup>36</sup> A essência de Deus permanece oculta a nós, mas suas energias (i.e., obras ou feitos) são reveladas. O irmão de Gregório, Basílio, afirmou: ·As energias são várias, e a essência é simples, mas nós dizemos

<sup>34</sup>Turretini, Elenctic theology, 1:17 - 18.

<sup>35</sup>Turretini, ibid.: ·A razão é o instrumento que o cristão usa, mas ela não é o fundamento ou princípio sobre o qual a fé repousa (1:33). Richard Muller resume o consenso da ortodoxia reformada: ·A razão nunca prova a fé, mas apenas elabora a fé para que seja compreendida· (PRRD, 1:34). Pensadores arminianos e socinianos estavam pegando carona com Descartes, enquanto os teólogos reformados franceses e holandeses criticaram o novo sistema de racionalismo. Até mesmo os teólogos católicos-romanos empregaram métodos cartesianos contra os calvinistas (Richard H. Popkin, Problems of cartesianism : Cartesianism and Biblical criticism [org. Thomas M. Lennon, John M. Nicholas e John W. Davies; Montreal: McGill-Queens Univ. Press, 1982], 71-72). O teólogo reformado Voetius entrou num combate direto contra Descartes, e o discípulo do primeiro (Schoock) escreveu uma crítica que provocou uma resposta de Descartes (Theo Verbeek, Descartes and the Dutch: Early reactions to cartesian philosophy 1673-1650 [Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois Univ. Press, 1992], 20). Consequentemente, não há base histórica para a afirmação de que a ortodoxia reformada foi formada pelo racionalismo moderno.

<sup>36</sup>Gregório de Nissa, On ·Not three Gods! To Ablabius, em NPNF2,5:333.

que conhecemos nosso Deus pelas suas energias, mas não intentamos nos aproximar de sua essência. Suas energias descem até nós, mas sua essência permanece além de nosso alcance.<sup>37</sup> Esses argumentos foram dirigidos especialmente contra platonistas como Ário Eunônio, o qual insistiu que nós podemos conhecer a Deus como ele é em si mesmo, isto é, em sua essência.

Do mesmo modo, João de Damasco (m. 749 d.C.) aconselha: ·Ele revelou o que era de proveito para conhecermos, mas o que não tínhamos condições de suportar ele manteve em segredo. Com essas coisas estejamos satisfeitos, e atenhamo-nos a elas, não removendo os limites eternos, nem ultrapassando a tradição divina.<sup>38</sup> Conhecemos Deus pelas suas obras, não em sua essência escondida.

Voltaremos várias vezes a essa distinção crucial da teologia oriental entre a essência e as energias de Deus. Como vou argumentar de modo mais completo, a teologia ocidental - seguindo Agostinho e Tomás de Aquino - não reconheceu essa distinção e insistiu que a única razão pela qual não contemplamos Deus em sua essência no presente é a nossa forma corpórea. Embora o Oriente fosse tão suscetível às influências de platonismo quanto o Ocidente, sua distinção essência-energias reconheceu de maneira mais completa a diferença Criador-criatura e frequentemente se resguardou contra as tendências panteísticas, evidentes no misticismo ocidental.<sup>39 40</sup>

Nesse sentido, os reformadores refletiram a ênfase do Oriente na incompreensibilidade de Deus (em sua essência) e a condescendência autorrevelatória de Deus (em suas energias). Assim como conhecemos o sol apenas à medida que somos aquecidos pelos seus raios, conhecemos Deus apenas em sua atividade em nosso favor, e não como ele é em si mesmo.<sup>44</sup> Conquanto os sistemas medievais contivessem extensos tratamentos sobre a essência divina, Calvino move-se rapidamente de uma afirmação necessária da espiritualidade e imensidão de Deus para discutir a Trindade. ·Os que procuram descobrir o que Deus é são loucos·, ele diz.<sup>41</sup> Portanto, simplesmente se recreiam em frívolas especulações quantos se propõem insistir nesta pergunta: Que é Deus? [...] Afinal, que ajuda traz conhecer um Deus com quem nada temos a ver? [...] A essência de Deus é para ser adorada e não investigada.<sup>42</sup>

37 Basil, Epistle 234, em NPNF2,8:274.

· João de Damasco, An exact exposition of the orthodox faith, em NPNF2,9:1.

39 Veja Vladimir Lossky, The mystical theology of the Eastern church (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 65-89,220.

40 B. B. Warfield, Calvin and Augustine (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1956), 153. Warfield comenta: ·[Calvino] está recusando todos os métodos a priori de determinar a natureza de Deus e exigindo de nós que formemos nosso conhecimento dele a posteriori, a partir da revelação que ele nos dá de si mesmo nas suas atividades.· Veja também seu excelente resumo dessa reticência de Calvino e da tradição em geral no sentido de explorar a ·substância· (139-40).

41 João Calvino, Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans (org. John Owen; Grand Rapids: Baker, 1996), 69.

42 Calvino, Institutes 1.2.2. Os primeiros escritores reformados como Musculus repetiram essa abordagem, iniciando a sua discussão sobre Deus com a questão sobre quem Deus é em vez de o que Deus é. Veja Muller, PRRD, 3:228.

Por meio dessa Palavra de reconciliação - o evangelho - Deus toma-se um estranho num terceiro sentido: não apenas porque ele é o nosso criador (diferença ontológica) e juiz (diferença ética)> mas porque ele é o nosso redentor. Essa é uma Palavra estranha de um Deus estranho, pois ela contradiz nosso raciocínio moral, que é cativo de uma teologia da glória. Limitado à lei moral interior. (a verdade universal mais certa, Kant observou), o evangelho apenas pode ser descartado como tola superstição. Contrário às nossas intuições distorcidas, o evangelho não incentiva a nossa conquista do céu por meio de luta intelectual, mística e moral. Ele anuncia que mesmo quando éramos inimigos, Deus nos reconciliou (Rm 5.10). Enquanto estávamos mortos em pecado, ele nos tornou vivos em Cristo (Ef 2.5). Somos salvos pelas boas obras de Deus, não pelas nossas (Ef 2.8-9). Visto que somos pecadores, o discurso de Deus é inquietante e desorientador. Não somos nós que superamos o estranhamento, mas Deus é quem cura a ruptura ao comunicar-nos o evangelho do seu Filho.

Um Deus que foge à nossa compreensão - que dirige, mas nunca é dirigido - é uma perspectiva aterrorizante para o coração caído até que Cristo coloque-se diante de nós como nosso mediador. Isso não acontece porque permanecemos como criaturas corpóreas que procuram superar o estranhamento, mas porque nós somos caídos da nossa dignidade original, sob a ira de Deus. Calvino nos lembra:

Nesta ruína da humanidade ninguém vivência Deus, seja como Pai ou como autor da salvação, ou como propício de qualquer modo, até que Cristo, o Mediador, apresente-se para reconciliá-lo conosco. [...] Uma coisa é sentir que Deus como nosso Criador nos apoia pelo seu poder, nos governa pela sua providência, nos alimenta pela sua bondade, e nos cumula de todos os tipos de bênção - e outra coisa é aceitar a graça da reconciliação oferecida a nós em Cristo.<sup>43</sup>

À parte do evangelho, fugimos da autorrevelação de Deus, vestindo a loucura com o manto da sabedoria e a injustiça com a roupa da virtude. Trata-se, em última análise, de uma revolta ética contra o Deus que nos criou.

É essa estranheza maravilhosa, tanto da majestade ontológica de Deus quanto da graça maravilhosa de Deus a pecadores desconhecidos, que nos leva à doxologia:

Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus!  
Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos!  
Quem, pois, conheceu a mente do Senhor?

Ou quem foi o seu conselheiro? [1\$ 40.13]

Ou quem primeiro deu a ele  
para que lhe venha a ser restituído? [Jó 35.7; 41.11]

43 Calvino, Institutes 1.2.1.

Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas.  
 A ele, pois, a glória eternamente.  
 Amém! (Rm 11.33-36)

## 2. A BONDADE CONDESCENDENTE DE DEUS

Criados à ·imagem· e ·semelhança de Deus·. (Gn 1.26), nós ·vivemos, e nos movemos, e existimos· em Deus (At 17.28). Apenas pelo fato de que Deus nos dá vida e verdade é que somos capazes de existir e conhecer, mas isso significa que somos capazes de alcançar o verdadeiro conhecimento. Embora não conheçamos nada exatamente como Deus conhece, o verdadeiro conhecimento humano não contradiz o conhecimento divino, mas depende dele. A essência do pecado dos nossos primeiros pais é que eles queriam ter uma existência autônoma e independente, não mais dependendo ·de toda palavra que procede da boca de Deus·. (Mt 4.4). De fato, essa referência foi tomada da tentação de Jesus pela serpente no deserto, em que ele desfaz a transgressão de Adão respondendo a ela de maneira correta.

Nem o ser nem o conhecimento são compartilhados de maneira unívoca (i.e., idêntica) entre Deus e as criaturas. Visto que o ser de Deus é qualitativamente e não só quantitativamente diferente do nosso, assim também é o conhecimento de Deus. O conhecimento de Deus é arquétipo (o original), enquanto o nosso é éctipo (uma cópia), revelado por Deus e, portanto, acomodado às nossas capacidades finitas.<sup>44</sup> Nossa conhecimento imperfeito e incompleto é sempre dependente do conhecimento perfeito e completo de Deus.

Uma ontologia da aliança requer uma epistemologia da aliança. Fomos criados como uma analogia de Deus (portadores da imagem) em vez de centelhas de divindades autoexistentes; por isso, nosso conhecimento também é dependente em vez de autônomo. Assim, há de fato algo que pode ser chamado de verdade absoluta, perfeita e exaustiva, mas esse conhecimento é possuído por Deus, não por nós. Em vez disso, temos a verdade revelada, que Deus acomodou à nossa capacidade.

Seguindo Tomás de Aquino (1225-1274), nossos antigos teólogos, assim, argumentaram que o conhecimento humano é analógico em vez de unívoco ou equívoco (dois termos que são relacionados analogamente quando eles são semelhantes, univocamente, quando eles são idênticos e equivocamente, quando eles

<sup>44</sup> Veja Willem van Asselt, ·The fundamental meaning of theology: Archetypal and ectypal theology in seventeenth-century Reformed thought·, WTJ 64, n2 2 (2002): 319-35. De acordo com o escolástico luterano J. A. Quenstedt, essa distinção (trazida da teologia medieval pelo teólogo reformado Franciscus Junius) também era afirmada pelos luteranos (Luther Poellot, org., *The nature and character of theology: An introduction to the thought of J. A. Quenstedt* [St. Louis: Concordia, 1986], 22-23; essa é uma tradução resumida dos primeiros capítulos da edição de 1696 de Quenstedt's *Theologia didactiopolemica sive sistema theologicum*; veja também Heinrich Schmid, *The doctrinal theology of the evangelical lutheran church* [3<sup>a</sup>. ed.; Minneapolis: Augsburg, 1961], 16).

não têm nada em comum).<sup>45</sup> Pegue a palavra bola.' Não há nenhuma conexão óbvia entre uma dança formal e um objeto que eu jogo. Assim, o uso da palavra ·bola· nesses contextos diferentes é equívoco. No entanto, nos esportes, ·bola· é usada analogicamente. O futebol americano e beisebol não são o mesmo jogo; até mesmo as bolas que usam são qualitativamente diferentes. Contudo, elas são semelhantes o suficiente a ponto de serem as duas chamadas de bolas esportivas. Apenas quando comparo uma bola de beisebol à outra é que a palavra é usada de maneira unívoca - referindo-se exatamente à mesma coisa.

Quando dizemos que Deus é bom, assumimos que sabemos o que bom significa pela nossa experiência comum com outros seres humanos. Entretanto, Deus não é apenas quantitativamente melhor do que nós, mas sua bondade é qualitativamente diferente da bondade das criaturas. Todavia, por sermos criados à imagem de Deus, compartilhamos esse predicado com Deus de maneira analógica. A bondade, atribuída a Deus e a Sally, é semelhante, mas sempre com grande diferença. Em nenhum aspecto a bondade é exatamente a mesma coisa para Deus e para Sally. A diferença é qualitativa e não apenas quantitativa, ainda que haja semelhança suficiente para comunicar a qualidade.

Deus se revela como uma pessoa, um rei, um pastor, um cordeiro substitutivo e assim por diante. Essas analogias não são arbitrárias (i.e. equívocas), mas também não têm correspondência exata (i.e., unívoca). Mesmo quando atribuímos amor a Deus e a Maria, o amor não pode significar a mesma coisa para uma Trindade autoexistente e para uma pessoa finita. Em qualquer analogia, há sempre uma diferença maior do que a semelhança entre Deus e as criaturas. No entanto, Deus julga que a analogia é apropriada para sua autorrevelação. Não sabemos exatamente o que a bondade divina é, mas visto que Deus escolheu essa analogia, deve haver semelhança suficiente com o nosso conceito de bondade para justificar a comparação.

Essa doutrina da analogia é o eixo sobre o qual a afirmação cristã da transcendência e da imanência de Deus gira. Uma visão unívoca ameaça a transcendência de Deus, enquanto uma visão equívoca ameaça a sua imanência. A primeira levá-nos ao racionalismo, enquanto a segunda gera o ceticismo.

Desafiando a doutrina da analogia, Duns Escoto (1266-1308) afirmou que pelo menos um pouco do nosso conhecimento deve coincidir univocamente com o conhecimento de Deus, se é que há qualquer conhecimento real da realidade. No mínimo, ser (existência) deve significar para Deus o que significa para nós, Escoto argumentou; caso contrário a afirmação é inexpressiva.<sup>46</sup> Isso mostra

45 Tomás de Aquino, Summa Theologica I, Q. xiii, a.5,10. Para a visão de Aquino de analogia, veja David Burrell, ·Analogy·, em The Westminster dictionary of Christian theology (org. Alan Richardson e John Bowdon; Filadélfia: Westminster, 1983). Para as várias sutilezas dessa posição, veja Ralph M. McInerny, Aquinas and analogy (Washington, D.C.: Catholic Univ. Press, 1999); Bernard Montagnes, The doctrine of the analogy of being according to Thomas Aquinas (Milwaukee, Wis.: Marquette Univ. Press, 2004).

· Bali, na língua inglesa, significa tanto ·bola· quanto ·baile·. (N.T.)

· João Duns Escoto, Opera Omnia (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanus, 1950-), inclui

novamente a conexão que há entre ontologia e epistemologia. Para Escoto, a unicidade do ser significa que ·a diferença entre Deus e as criaturas, pelo menos com respeito às perfeições puras, é, em última instância, de grau· - quantitativamente mais do que qualitativamente.<sup>47</sup> A exigência de Escoto por uma certeza absoluta da verdade, sem a ajuda da graça divina, colocou-o em conflito com o teólogo mais agostiniano: Henry de Ghent (1217-1293).

Afirmando a majestade incompreensível de Deus, os reformadores e seus herdeiros escolásticos adotaram a doutrina da analogia, mas fizeram uma revisão crítica. Em vez de nossa ascensão especulativa do familiar para o menos familiar, escolhendo nossas próprias analogias, devemos restringir nossos pensamentos às analogias que Deus nos oferece pela sua graça condescendente. Deus tomou-se humano; os homens não se elevam até Deus. Portanto, nós não usamos as nossas próprias analogias para subir a escada da contemplação; em vez disso, Deus usa as analogias do mundo que ele criou para se comunicar conosco.<sup>48</sup> Nós conhecemos a Deus não pela contemplação ou especulação (termos derivados do verbo ·ver·), mas ao ouvir o que Deus diz sobre como as coisas são e como podemos conhecê-las. Há certa plausibilidade no argumento dos ateístas modernos desde Ludwig Feuerbach até Sigmund Freud de que o raciocínio metafísico tenta projetar numa infinitude imaginária os superlativos (ou negações) dos seres humanos finitos. ·Deus· - o ·Ser Perfeito· - torna-se um espelho dos nossos próprios preconceitos: um ídolo criado à imagem do adorador. No entanto, diferente da metafísica, a teologia começa com a autorrevelação de Deus e dá ouvidos a Deus em sua graciosa condescendência.

Como Escoto, contudo, muitos teólogos modernos (tanto conservadores quanto liberais) consideraram a doutrina da analogia como a metade do caminho para a equívocidade cética. Não podemos ter certeza de que nossas afirmações correspondem exatamente ao ser interior de Deus, então como podemos afirmar conhecimento verdadeiro? Essa acusação tem sido apresentada igualmente, em

Ordinatio 1 e 2, em que Escoto argumenta em favor dessas posições contra Aquino. Para uma tradução para o inglês, veja Allan B. Wolter, trad., *Duns Scotus: Philosophical writings* (Indianapolis: Hackett, 1987). Intérpretes-chave de Escoto incluem Allan B. Wolter e Felix Alluntis, *John Duns Scotus: God and creatures* (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1975); Richard Cross, *Duns Scotus* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1999).

47 Cross, *Duns Scotus*, 39. Esse é um reconhecimento importante, visto que Cross é um defensor formidável de Escoto contra seus críticos que sugerem que ele negou a distinção criador-criatura. Veja seu artigo ·Idolatry and religious language·, *Faith and philosophy* 25, na 2 (2008): 191-92. Sou grato a Brian Hecker por essa referência.

48 Cf. Poellot, org., *Nature and character of theology*, 22-23: ·A teologia arquétipa está essencialmente em Deus, e é exatamente por meio dessa mesma sabedoria infinita de Deus pela qual Deus conhece a si mesmo em si mesmo [...] e fora dele mesmo todas as coisas por meio dele mesmo por um ato de conhecimento indivisível e imutável. A teologia éctipa não é nada mais do que imagem e forma expressada de maneira correta ou prefigurada daquela teologia infinita e essencial, compartilhada neste mundo ou para ser comunicada no que deve vir de Deus, de maneira graciosa e provinda de pura bondade, com criaturas inteligentes, de acordo com sua habilidade. (Nota: essa distinção não é do tipo unívoca em seu significado único, mas de uma analogia em sua contraparte.).

décadas recentes, por escritores tão diversos quanto o teólogo liberal Langdon Gilkey e o evangélico conservador Carl F. H. Henry.<sup>49</sup> De acordo com Gordon Clark (o mentor de Henry) a verdade apenas é dada em forma de afirmações preposicionais e, se nosso conhecimento é análogo ao de Deus, não temos base para a certeza.<sup>50</sup> A principal dificuldade lógica com a doutrina da analogia, escreve Henry, -está em não conseguir reconhecer que apenas afirmações unívocas nos protegem de equívocos; a própria possibilidade de analogia afunda, a não ser que algo seja conhecido de maneira verdadeira sobre ambos os objetos análogos.-<sup>51</sup> Para que uma proposição dada seja verdadeira, de acordo com essa perspectiva, ela deve significar para Deus o mesmo que significa para nós.

Especialmente como foi refinada pelo escolasticismo protestante, no entanto, a doutrina da analogia afirma que o conhecimento finito e criado é, não obstante, verdadeiro conhecimento porque ele tem sua fonte última em Deus ainda que não seja idêntico ao conhecimento de Deus. A existência de Deus não é uma ameaça ao nosso conhecimento, mas é a pré-condição necessária e fonte dele. Assim, por que o mesmo não seria verdadeiro a respeito do conhecimento de Deus e do nosso? As criaturas podem alcançar conhecimento finito (verdade dependente) porque Deus possui conhecimento infinito (verdade absoluta). Portanto, contra certas formas de teoria pós-moderna, a teologia cristã afirma que há um ponto de vista de Deus a partir do qual a verdade genuína pode ser comunicada, mas, contra a tendência do pensamento moderno, tal teologia nega que qualquer pessoa a não ser Deus possa ocupar esse lugar privilegiado. Devemos ficar satisfeitos com a Palavra de Deus e deixar o conhecimento soberano de Deus para ele mesmo.

Embora nem todos os representantes (Carl Henry certamente não, por exemplo) adotassem um paradigma -superação da separação-, a univocidade tem sido a característica ontológica e o pressuposto epistemológico desse esquema, do mesmo modo que a equivocidade é o fundamento do -o estranho que nunca conhecemos-. Se a univocidade gera racionalismo, a equivocidade gera ceticismo epistemológico. Ambas as posições pressupõem a autonomia humana e não estão, por isso, dispostas a considerar a realidade e acessar essa realidade como um dom que vem a nós a partir de fora. É significativo que Paulo descreva essa recusa perversa de aceitar nosso papel como criaturas pactuais como ingratidão (Rm 1.20-21). Essa recusa não é, assim, simplesmente um problema intelectual, mas está enraizada numa rebelião ética que é perpetuada de modo

<sup>49</sup> Langdon Gilkey, -Cosmology, ontology, and the travail of Biblical language-, JR 41 (julho/1961): 200; Carl F. H. Henry, God, revelation, and authority (Waco, Tex.: Word, 1976), 1:237-38. Interaja com ambas as figuras quanto a isso em Covenant and eschatology: The divine drama (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 189-91.

<sup>50</sup> Cornelius Van Til liderou a defesa da analogia, insistindo contra Gordon Clark que o conhecimento de Deus e o nosso conhecimento -não coincidem nem mesmo num único ponto-. Veja Herman Hoeksema citando -Answer- de Gordon Clark, em Herman Hoeksema, The Clark-Van Til controversy (Hobbs, N.M.: Trinity Foundation, 1995), 9.

<sup>51</sup> Henry, God, revelation, and authority, 4:118.

deliberado. À medida que Paulo segue seu relato nessa passagem, o termo bíblico para essa busca pela metafísica autônoma é idolatria.

## B. O EGO soberano: variações SOBRE O TEMA

A despeito de si mesma, nem mesmo a modernidade pode ser inteiramente nova. Embora seja considerado o fundador da filosofia moderna, René Descartes (1596-1650) empregou um sistema que foi em grande extensão outro verso no hino do platonismo ocidental. Se esse lado racionalista da modernidade aumentou a vida do paradigma ·superação da separação·, o outro lado da modernidade - ·o estranho que nunca conhecemos· - continua vivo e ativo na pós-modernidade. Em ambos os casos, o vínculo que os une é a univocidade do ser - a confusão entre Criador e criatura. Ou toda a realidade é divina e infinita em algum sentido (panteísmo/panenteísmo), ou toda a realidade é material e finita (ateísmo). Mesmo o empirismo cético de David Hume (rejeitando universais em favor de particulares) e a ·vontade do poder· de Nietzsche representaram a floração completa das sementes lançadas pelo nominalismo medieval posterior. De fato, o teórico pós-moderno Gilles Deleuze declarou: ·Até hoje houve apenas uma proposição ontológica: o ser é unívoco. Até hoje houve apenas uma ontologia, a de Duns Escoto que deu uma única voz ao ser [...] De Parmênides a Heidegger, a mesma voz que tem sido ecoada, a qual sozinha forma todo o exército do unívoco. Uma única voz levanta o clamor do ser.·<sup>52</sup>

O que distingue a modernidade de maneira especial, no entanto, é o rigor com que ela perseguiu o projeto de autonomia absoluta (autocracia e autorregulação) contra todas as autoridades externas. Seja por meio da razão, da investigação empírica, de idéias ou desejo, é a vontade individual que se levantarão aos céus para conquistar deuses e mortais.

Especialmente à sombra das Guerras de Religião, que mergulharam a maior parte da Europa num sécilo de terrível derramamento de sangue entre católicos-romanos e protestantes, muitos pensadores desejaram fundamentos universais de razão e moralidade que transcendessem características confessionais. Como a cristandade poderia servir como um fundamento comum da cultura ocidental se a ·cristandade· estava profundamente envolvida em guerras a respeito de sua própria interpretação? Descartes, um erudito jesuíta que viu as guerras religiosas em primeira mão, até mesmo tendo sido soldado por breve tempo, esforçou-se para descobrir esse fundamento universal de uma vez por todas.

Depois de demolir o edifício do assim chamado conhecimento que tinha sido construído durante a sua vida pela instrução, autoridade, observação empírica e opiniões externas que ele havia obtido da tradição, Descartes erigiu um novo arranha-céu para si mesmo e por si mesmo sobre uma base perfeita que nunca poderia ser abalada. Tendo-se trancado no seu apartamento, longe de toda a

52 Gilles Deleuze, *Differererce and repetition* (trad. Paul Patton; Nova York: Columbia Univ. Press, 1994), 66-67.

sociedade humana, Descartes anuncia: ·Libertei a minha mente de todo o tipo de preocupações; eu me sinto, felizmente, não perturbado por paixões; e encontrei um descanso sereno em solidão pacífica. Portanto, farei um esforço sério e desimpedido para destruir de maneira geral todas as minhas opiniões anteriores.<sup>53</sup> Ele imaginará, por propósitos metodológicos, que o mundo que ele conhece foi criado por um demônio maligno. Além disso, ·Considerarei a mim mesmo como alguém que não tem mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, nem nenhum dos sentidos, ainda que acreditando falsamente que tenho todas essas coisas.<sup>54</sup> Recorrendo ao exemplo do ponto de apoio de Arquimedes, ele escreve: ·Terei o direito de nutrir esperanças altas se eu for afortunado o suficiente de encontrar uma única verdade que seja certa e indubitável.<sup>55</sup> Apenas por meio desse método de ceticismo absoluto, Descartes pensa que pode demonstrar a única coisa que não pode ser colocada em dúvida: a ·ideia dura e distinta· de que, no final, a sua própria existência é como ·uma coisa que pensa· (*res cogitans*).<sup>56</sup>

Ironicamente, com base nesse método epistemológico autônomo, Descartes procura demonstrar a necessidade da existência de Deus. E, ao final, ele argumenta que Deus não é um enganador, mas que a única razão para erro é o fato de que o ego está suspenso entre Deus (ser perfeito) e o não ser (finitude).<sup>57</sup> Exatamente como prometera, Descartes apresentou razões para o fundamento indubitável do conhecimento na existência da alma e de Deus à luz da natureza apenas, sem qualquer apelo à narrativa bíblica da criação, queda e redenção. No entanto, o resultado é uma ·religião natural· que identifica verdade com ascensão intelectual em vez de identificá-la com a encarnação, pecado com finitude criada, e redenção com iluminação. Ele pode ter chegado à existência de Deus; contudo, é por meio de um método de razão autônoma (que ele assume como

53 René Descartes, *Meditations on first philosophy* (trad. Laurence J. Lafleur; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1951), 17.

54 Ibid., 22.

55 Ibid., 23.

56 Ibid., 24-32. Sua própria sinopse em *Meditations on first philosophy* começa assim: ·Na Primeira Meditação, forneço as razões pelas quais podemos duvidar de todas as coisas em geral, e particularmente dos objetos materiais. [...] Na Segunda, a mente, que na sua liberdade intrínseca supõe que tudo o que está aberto à menor dúvida é não existente, reconhece que ainda assim é absolutamente impossível que ela própria não exista. Esse argumento depende da ·concepção mais clara possível· da imortalidade da alma, ·e um que é inteiramente distinto de todas as concepções que alguém pode ter a respeito do corpo. (13-14). A Terceira Meditação argumenta em favor da existência de Deus, sem ·nenhuma comparação extraída das coisas físicas, a fim de que a mente do leitor possa ser tanto quanto possível retirada do uso dos sentidos e do comércio com eles" (15). ·Na Quarta, fica provado que todas as coisas que concebemos ou percebemos de forma muito clara e distinta são totalmente verdadeiras.. (15). Ele explicitamente exclui de consideração os erros produzidos pelo pecado ou ·crenças que pertencem à fé ou à conduta da vida·, concentrando-se apenas ·naquelas que pertencem à verdade especulativa e que podem ser conhecidas apenas pela ajuda da luz da natureza" (16). A Quarta Meditação oferece um novo argumento para a existência de Deus como base até mesmo da certeza da geometria, e a Quinta defende a distinção (enfatizada por Platão) entre compreensão genuína e imaginação ou opinião. ·Todos os erros que provêm dos sentidos são aqui expostos, juntamente com os métodos para evitá-los·. (16).

57 Ibid., 50-53.

sendo neutra), começando consigo mesmo como uma mente sem corpo - -uma coisa que pensa- - sem relacionamento inerente (de aliança ou de outro tipo) com outros, incluindo o Deus cuja existência ele procura demonstrar. É de fato o máximo da solidão. ·A lógica da fé cristã difere radicalmente dessa lógica cartesiana em pelo menos dois aspectos·, afirma Daniel L. Migliore.

Primeiro, o ponto de partida de inquirição para o cristão não é a autoconsciência, mas a consciência da realidade de Deus, que é o criador e redentor de todas as coisas. Não ·Penso, logo existo·, mas ·Deus é, logo, nós somos·. [...] Em segundo lugar, para a fé e teologia cristãs, a inquirição é inferida pela fé em Deus em vez de ser uma tentativa de chegar à certeza à parte de Deus.<sup>58</sup>

A síntese mais antiga entre o cristianismo e o platonismo, que dominou o pensamento medieval, leva a projeções idólatras - uma ·teologia da glória· - mas a virada moderna para o sujeito na verdade faz com que o ego seja o senhor de toda a realidade. Contrário às crenças populares, o Iluminismo não foi anti-religioso, embora tenha sido crítico das ortodoxias herdadas.<sup>59</sup> De fato, suas raízes estavam fincadas profundamente no solo do misticismo medieval e do Renascimento, especialmente com o avivamento do neoplatonismo, do cabalismo e das especulações quase gnósticas.

Joaquim de Fiore (1135-1202), fundador dos franciscanos espirituais, escreveu um comentário profundamente influente sobre o livro de Apocalipse que dividia a História em três eras: a era do Pai (lei: a ordem dos casados); a Era do Filho (graça: a ordem do clero) e a Era do Espírito (experiência direta e intuitiva com Deus: a ordem dos monges). Na terceira era não haveria necessidade de Deus revelar-se por meio do véu da mediação de criaturas. Todos conheceriam a verdade a partir de dentro, à parte da Escritura, da pregação, dos sacramentos e da igreja.<sup>60</sup> A ascensão mística da esfera das aparências para a esfera do espírito foi transformada numa ascensão histórica que seria secularizada como a ideia moderna de progresso. Em outras palavras, a escada platônica de ser estava colocada deste lado: ascendendo horizontalmente em vez de verticalmente.

As especulações de Joaquim formaram muitos dos movimentos apocalípticos no final da Idade Média, incluindo os primeiros anabatistas. De fato, embora Joaquim não tenha sido, ao que tudo indica, a única influência, uma linha pode ser traçada dele até neoplatônicos renascentistas como Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Pico della Mirandola, passando pelos anabatistas do século 16

<sup>58</sup> Daniel L. Migliore, *Faith seeking understanding: An introduction to Christian theology* (2<sup>nd</sup> ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 5.

<sup>59</sup> Veja, por exemplo, a obra bem pesquisada e elegante de David Sorkin, *The religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2008).

<sup>60</sup> Uma versão resumida do comentário de Joaquim pode ser encontrada em Bernard McGinn, *Apocalyptic spirituality: Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, and Savonarola* (Classics in Western Spirituality; Mahwah, N.J.: Paulist, 1979).

e seguindo adiante até o Iluminismo.<sup>61</sup> No seu livro *On the peace offaith* ([Sobre a paz da fé] 1453), Nicolau de Cusa imagina uma conferência no céu, onde as religiões são finalmente reconciliadas, reconhecendo que eram uma quanto ao seu princípio moral e espiritual. A influência de Cusa é óbvia especialmente em Giordano Bruno e Gottfried Leibniz, bem como nos idealistas e românticos alemães. Lessing, Kant, Hegel, Schelling e Marx, todos fazem referência a Joaquim. Embora secularizada, a expectativa por uma nova era de gnosí direta, imediata e interior é devida em grande medida ao entusiasmo milenar de Joaquim.

Em *The education of the human race* ([A educação da raça humana] 1778), o filósofo racionalista G. E. Lessing (1729-1781) anunciou que a Era do Espírito de Joaquim tinha finalmente raiado. Contrastando nitidamente as ·verdades necessárias da razão· e ·as verdades acidentais [ou contingentes] da História·, Lessing afirmou que não conseguia atravessar esse ·feio fosso·. Em outras palavras, ele disse, a despeito de Cristo ter ressuscitado literalmente dos mortos ou não, que tais fatos de História contingente são insuficientes para fundamentar ou desafiar os princípios eternos da razão.<sup>62</sup> Sobre a base desse preconceito platônico, Lessing afirmou que as reivindicações sobrenaturais do cristianismo são indemonstravelmente simples por serem históricas. Esse ·feio fosso· entre ·verdades necessárias da razão· e ·verdades acidentais da História· que Lessing afirmou não conseguir transpor foi amplamente influente no pensamento moderno.<sup>63</sup> Lessing afirma: ·Segue-se que a religião de Cristo e a religião cristã são duas coisas totalmente diferentes.·<sup>64</sup> Pode ser também acrescentado que essa trajetória nos leva ao teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976), que disse: ·O Jesus da História não me interessa [...] Estou deliberadamente renunciando a qualquer tipo de encontro com um fenômeno da história passada, incluindo um encontro com o Cristo depois da carne.·<sup>65</sup>

61 Marjorie Reeves, *Joachim offiore and the prophetic future* (Londres: Sutton, 1999); idem, *The influence of prophecy in the later Middle Ages* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1993); Warwick Gould e Marjorie Reeves, *Joachim offiore and the myth of the eternal Evangel in the nineteenth and twentieth centuries* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2002); Bernard McGinn, *Visions of the end* (Nova York: Columbia Univ. Press, 1998), 126-60; Norman Cohn, *The pursuit of the Millennium* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1970).

62 Henry Chadwick, org., *Lessing's theological writings* (Palo Alto, Calif.: Stanford Univ. Press, 1967), 53.

63 Ibid., 32: ·A antítese de Lessing entre as Verdades acidentais da História· e as ·verdades necessárias da razão· antecipa a linguagem do idealismo alemão. Para Fichte (profundamente influenciado por Lessing), ·apenas o metafísico pode salvar, nunca o histórico·. E para Kant antes dele, ·o histórico pode servir apenas para ilustração, nunca para demonstração·. Lessing está preparando o caminho para o divórcio da história do evangelho das Verdades eternas· do cristianismo em D. F. Strauss (antecipado de modo impressionante em *Christmas eve*, 1806 de Schleiermacher), e para a alta valorização da ideia e depreciação do acontecimento passado que passa pela obra *Essay on development* de [John Henry Cardinal] Newman.

·Chadwick, org., *Lessing's theological writings*, 106.

65 Bultmann, ·Reply to theses of J. Schniewind·, em *Kerygma and myth: A theological debate* (org. Hans Werner Bartsch; trad. Reginald H. Fuller; Londres: SPCK, 1953), 117. Famoso pelo seu método de ·demitológização· (i.e., ·traduzir· o que ele considerava como sendo os mitos da Escritura em verdades da existência contemporânea), Bultmann distinguiu nitidamente o Jesus da História (sem nenhuma importância para a fé) do Jesus da fé (conhecido apenas por meio de um encontro pessoal do tipo aqui e agora).

Assim, há um contraste basicamente ·gnóstico· na teologia moderna entre o exterior e interior, tempo e eternidade, corpo e espírito, particular e universal. Conhecemos a verdade infinita apenas dentro de nós mesmos - imediatamente, diretamente e intuitivamente. Encontramos o divino na nossa mente ou espírito, ou no nosso senso interior de moralidade, no sentimento de dependência do Absoluto, ou num encontro existencial. Qualquer que seja o caminho interior, essas filosofias concordam em rejeitar uma revelação exterior que vem a nós a partir de um Deus transcendente que fala e age na História concreta, incorporado em nossa carne, acessível publicamente na nossa experiência fenomenal.

O problema central com toda essa linha de pensamento, de uma perspectiva cristã, é que as coisas mais importantes e interessantes que a Bíblia afirma dizem respeito a acontecimentos históricos em vez de verdades eternas. Se conhecemos Deus apenas por meio de suas obras, e não em sua essência, então a história da ação de Deus - revelada e interpretada na Escritura - é o nosso único acesso. A procura por um centro interior de moralidade, religião e espiritualidade puras que une a humanidade - contra as narrativas, doutrinas e práticas particulares que distinguem o cristianismo das outras - dificilmente é um passatempo pós-moderno. O pluralismo e o relativismo religiosos estão no cerne da modernidade, como fica evidente na inteligente parábola de Lessing, de Nathan the wise ([Natã, o sábio] 1778), que é parecida com o On the peace offaith de Nicolau de Cusa, para não falar da música ·Imagine· de John Lennon.

Em contraste com o racionalismo e o idealismo, o empirista escocês David Hume (1711-1776) argumentou que os fenômenos da experiência sensorial são os únicos objetos do nosso conhecimento. Em radical oposição ao racionalismo, Hume argumenta que o ·ego· de Descartes era uma ilusão e que nossa experiência sensorial, paixões e costume social não são apenas inevitáveis para a apreensão do que chamamos conhecimento, mas fornecem nosso único acesso a ele. De fato, ·a razão é, e deve apenas ser a escrava das paixões, e nunca pode aspirar a nenhum outro ofício do que servir e obedecer a elas.·<sup>66</sup> No seu tratado *On miracles* [Sobre milagres], Hume deu apoio às objeções deístas aos milagres - até mesmo antecipando a crítica ateísta de que tais reivindicações em todas as religiões são nada mais do que uma ilusão, um mecanismo para enfrentar as esmagadoras forças naturais.<sup>67</sup>

No início deste capítulo mencionei que conhecer Deus tornou-se especialmente problemático na modernidade - pelo menos para filósofos e teólogos. Temos de assumir que ·Deus· existe, eles disseram, a fim de reconhecer as leis da natureza e da moralidade, mas não podemos conhecer nada sobre esse Deus. A necessidade da existência de Deus pode ser deduzida da nossa necessidade prática por moralidade ou de nossa experiência de transcendência, mas Deus

· David Hume, *A treatise of human nature* (Nova York: Dover, 2003), 295.

67 David Hume, ·On miracles·, em *An enquiry concerning human understanding* (org. Eric Steinberg; Indianapolis: Hackett, 1993), séc. 10.

não pode ser um objeto de conhecimento. Embora associado geralmente com o deísmo, essa abordagem foi desenvolvida com rigor por Immanuel Kant (1724-1804), e permanece como um dos mais influentes pressupostos do nosso pensamento ocidental ainda hoje. Foi depois de ler o *Enquiry [Investigação]* de Hume que Kant foi despertado do seu sono dogmático no racionalismo e daí por diante procurou harmonizar a razão com a experiência sensorial. ·O mundo está cansado de afirmações metafísicas·, ele escreveu.<sup>68</sup> Não apenas as especulações unívocas do racionalismo, mas também a revelação analógica de Deus nas Escrituras foram retiradas de cena como reivindicações de tipos de conhecimento (metafísico) que não podemos ter.

Kant acreditava que a ideia de Deus, como os conceitos de tempo e espaço, estrutura nossa mente no nosso encontro com o fenômeno da nossa experiência sensorial, que de outro modo seria caótica. No entanto, esses conceitos (-número-) em si nunca poderão ser objetos do nosso conhecimento. O filósofo David Walsh observa:

A distinção que ele procurou manter entre conhecimento de aparências e a coisa em si, não poderia ser sustentada uma vez que fosse sujeita a autoexame. Conhecer aparências como aparência já é ir além da mera aparência; já é conhecer a coisa em si. [...] Mesmo sem admitir claramente isso, Kant revelou a medida na qual a razão se baseia na fé. A questão central da sua filosofia - ·Como são possíveis julgamentos a priori sintéticos?· - não foi e nunca será respondida.<sup>69</sup>

Em *Critique o f the power o f judgment* [A crítica do poder de julgar], Kant afirma que o propósito último dos seres humanos é o valor que apenas ele pode dar a si mesmo, e que consiste no que ele faz [...] na liberdade de sua faculdade do desejo, i.e., uma boa vontade é aquela coisa por meio da qual a sua existência pode ser um valor absoluto e em relação a que a existência do mundo pode chegar a um término final.<sup>70</sup> <sup>71</sup>

É essa autonomia moral - livre-arbítrio e compromisso com o dever - que Kant considera a nossa ligação com a divindade. Ironicamente para Kant, como observa Walsh,

É nossa capacidade para agir sem Deus que revela a nossa proximidade com a divindade. Nem mesmo o desejo por união com Deus pode nos desviar do caminho severo do dever por si mesmo. O que é certo tem precedência sobre todo o resto. [...] Como seres morais, chegamos ao ápice de nossa existência, compartilhando a transcendência do próprio Deus.<sup>7</sup>

<sup>68</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena to any future metaphysics* (org. Lewis White Beck; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), 126.

<sup>69</sup> David Walsh, *The modern philosophical revolution: The luminosity o f existence* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 30,35.

<sup>70</sup> Immanuel Kant, *Critique o f the power o f judgment*, *Gesammelte Schriften*, 5:443.

<sup>71</sup> Walsh, *The modern philosophical revolution*, 41,47.

Desse modo, a hipertranscendência completou o círculo até a hiperimanência; do abandono do Deus autorreveleado chegou a entronização do ego autônomo (divino).

A implicação, como o próprio Kant claramente afirma, é que a religião está fundamentada na moralidade, em vez do contrário. Além disso, ele afirma, ·O caminho correto para avançar não é da graça para a virtude, mas da virtude para a graça.·<sup>72</sup> Dessa maneira, Kant inverte a ordem de dependência: a moralidade não está fundamentada em Deus; a ideia de Deus é que é inferida a partir dos ditames práticos da moralidade; nosso senso de justiça depende não de um julgamento futuro, mas a ideia de um julgamento futuro é uma inferência extraída de nossa necessidade de punição em caso de falha moral.<sup>73</sup>

Kant estava preocupado que as chamas do racionalismo, bem como do ceticismo de Hume, ameaçassem destruir a moralidade. Foi por isso que ele disse: ·Achei necessário negar o conhecimento a fim de encontrar espaço para a /é .<sup>74</sup> Além de sua antítese não justificada entre fé e conhecimento, a definição de Kant de/é era não mais do que ·uma confiança no dever moral.·<sup>75</sup> Porém, sem dúvida, isso deixou o ego à mercê de si mesmo, com a tampa colocada de maneira firme sobre o caldeirão fervente do entusiasmo religioso e moral. Sem qualquer comunicação sobrenatural de Deus aos seres humanos, a religião poderia ocupar uma ilha de subjetividade irracional, com cada pessoa espiritual e comunidade religiosa falando a si mesmas sobre suas próprias experiências religiosas e deveres. As formas externas que a ·religião pura· toma em diversas culturas (crenças eclesiásticas) podem ser objetos de estudo, mas não Deus ou suas obras. Como uma ciência, então, a ·teologia· foi reduzida a ·estudos religiosos·, com concentração na ética, na psicologia e na sociologia.

Vale a pena observar que todos os pilares do Iluminismo eram cultivados nas igrejas e casas evangélicas. Inadvertidamente, o pietismo e o racionalismo conspiraram para tirar a ortodoxia de cena ao jogar a razão contra a fé, a doutrina contra a experiência prática e a moralidade, os meios de graça externos (a igreja e seu ministério formal da Palavra e do sacramento) contra a vida interior do cristão individual.<sup>76</sup>

Se Deus transcende a nossa investigação racional, a existência de ·Deus· é presuposta por Kant com base na razão prática (o foco da sua segunda Critique).<sup>77</sup>

72 Kant, Religion within the boundaries of mere reason, *Gesammelte Schriften*, 6:202.

73 Lewis White Beck, A commentary on Kant's Critique of practical reason (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960), 256.

74Immanuel Kant, ·Preface to second edition·, em Critique of pure reason (trad. Norman Kemp Smith; 2<sup>ed.</sup>; Nova York: St. Martirís, 1965), 29.

75ibid.

76 A estreita conexão entre o pietismo e o Iluminismo alemão é frequentemente observada por historiadores. Veja, por exemplo, Peter Gay, *The Enlightenment: The rise of modern paganism* (Nova York: Norton, 1995), 62, 291, 326, 328-29,348,351.

77 Kant antecipa os argumentos de sua primeira crítica, *Critica da razão pura*, em sua obra anterior, *The one possible basis for a demonstration of the existence of God* (Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1979).

A princípio, soa como se Kant estivesse afirmando a máxima ortodoxa de que Deus é conhecido por nós não como ele é em si mesmo, mas como ele se revela em suas obras. De fato, ele até mesmo emprega a distinção entre teologia arqué-tipa e éctipa.<sup>78</sup> No entanto, onde a ortodoxia fundamenta a teologia éctipa na revelação histórica (ou seja, a Escritura), Kant a fundamenta na autonomia: o senso de dever moral do eu interior - e não pode vir a nós em primeiro lugar nem por meio de inspiração, nem de notícias comunicadas a nós, por maior que seja a autoridade por trás delas.<sup>79</sup> Era a lei moral interior, e não o evangelho exterior revelado de maneira milagrosa do céu, que era normativa para Kant. O único caminho para se seguir adiante é pressupor Deus como uma categoria transcendental necessária para a ação moral - a razão prática e não a razão pura. Típico do pensamento não cristão, o racionalismo autônomo (certeza) é fundamentado num salto irracional, exigido pela razão prática em vez de uma necessidade racional.

Kant não era coerente com o seu próprio método. Numa incoerência famosa, observa John E. Wilson, Kant afirma que a coisa em si- (transcendente) é a causa não sensível desconhecida de um objeto.<sup>80</sup> Como poderia Kant saber que algo possui a capacidade para causar coisas se ele é inherentemente incognoscível? A despeito da ignorância informada dessa posição, o resultado é que Kant de fato pensava conhecer muito mais do que seu método permitia. O método transcendental de Kant pressupôs diversas doutrinas que ele cria que deveriam ser verdadeiras se somos criaturas moralmente responsáveis. Além da existência de Deus, a imortalidade da alma e a melhoria moral gradual da humanidade nesta vida e na próxima são (ele pensa) pressuposições necessárias da razão prática.

Kant também parece conhecer muito sobre o que não pode ser verdadeiro, dadas as pressuposições da razão moral. Sobre essa base da razão prática, não pode ser verdadeiro que os seres humanos nascem em pecado original e que não há necessidade de um Redentor divino, seu sacrifício expiatório, justificação pela graça por meio da fé e regeneração graciosa. De fato, essas doutrinas são subversivas da razão moral (prática).<sup>81</sup> O ensino cristão sobre a ressurreição corporal

<sup>78</sup>Immanuel Kant, *Lectures on philosophical theology* (org. Allen W. Wood; trad. Gertrude M. Clarke; Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1986), 23.

<sup>79</sup> Immanuel Kant, *Religion and rational theology* (org. and trad. Allen W. Wood e George di Giovanni; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 14.

<sup>80</sup> John E. Wilson, *Introduction to modern theology: Trajectories in the German tradition* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 29.

<sup>81</sup> Kant, *Religion and rational theology*, 76-97,104-41. Os efeitos da graça, dos milagres, dos mistérios e dos meios de graça não pertencem essencialmente à religião pura (96). Assim, «a fé dogmática que anuncia a si mesma como um conhecimento parece desonesta e atrevida para a razão [...]. (96). A razão - incluindo a razão prática - não pode incorporar dentro dela nada 'sobrenatural', visto que está além dos nossos conceitos e experiência (96). É totalmente inconcebível, no entanto, como um ser humano racional, que sabe merecer punição, pode acreditar seriamente que ele apenas deve crer na notícia de uma satisfação conquistada para ele e (como os juristas dizem) aceitar seu utiliter [para benefício próprio], a fim de considerar sua culpa como tendo sido abolida. (...) Nenhuma pessoa séria pode aceitar uma fé como essa. (147). Fé num mérito que não é próprio, mas por meio do qual alguém é reconciliado com Deus, teria,

de Cristo e sua ascensão cria problemas filosóficos enormes ao afirmar que, em vez de se libertar da existência material, a alma imortal está presa ao seu corpo para sempre. Novamente, simplesmente nos é dito que isso transgride a hipótese da espiritualidade dos seres racionais neste mundo. - ironicamente, a própria fé eclesiástica de Kant no Iluminismo, que ele universaliza como a metanarrativa da razão pura.<sup>82</sup> Essas doutrinas (i.e., o evangelho cristão) pertencem à ·capa externa· que nunca deve ser confundida com a ·religião pura· da moral interior.<sup>83</sup> As doutrinas do evangelho são ·baseadas na fé numa revelação particular que, sendo histórica, nunca poderia ser exigida de todos· (ênfase acrescentada).<sup>84</sup>

Já mencionei a tendência do pensamento moderno de ·demitoligar· a história cristã em termos de princípios não históricos (racional, ideal, ético ou existencial). Hans-Georg Gadamer vai tão longe a ponto de sugerir que a hermenêutica moderna surgiu a partir de uma preocupação com a ·libertação da interpretação do dogma [da igreja].<sup>85</sup> O que quer que encontremos na Bíblia que seja compatível com a ·religião pura· (moralidade universal) é aceitável, e o que quer que encontremos que fale sobre a intervenção milagrosa de Deus na História é meramente a casca mitológica da ·fé eclesiástica..

Refletindo essa abordagem, Kant insiste que até mesmo a Bíblia deve ser lida ·num sentido que harmonize com as regras práticas universais de uma pura religião de razão..<sup>86</sup> Demonstrando mais uma vez a semelhança irônica entre o entusiasmo místico e o racionalismo, Kant diz que essa abordagem coloca o Espírito acima da letra da Escritura.<sup>87</sup> Essa leitura errada de 2Coríntios 3.6 permeia a filosofia moderna. Ela já havia sido antecipada pelos gnósticos e por místicos radicais como Eckhart, cuja dicotomia Espírito/letra foi invocada diretamente pelo líder anabatista radical Thomas Müntzer contra Lutero.<sup>88</sup> \*

portanto, de preceder qualquer empenho por boas obras, e isso contradiz a pressuposição anterior. (148). O exemplo de Cristo, em vez de dogmas a respeito de sua pessoa e obra singulares, é consistente com a razão prática (149).

a Ibid. 157.

83 Ibid., 123.

84 Ibid., 141.

85 Hans-Georg Gadamer, *Truth and method* (2<sup>nd</sup> ed.; trad. Joel Weisenheimer e Donald G. Marshall; Nova York: Continuum, 1994), 176.

· ftid., 142.

87 Ibid., 144,284.

88 Thomas Müntzer, ·he Prague protest· em *The radical Reformation: Cambridge texts in the history of political thought* (org. e trad. Michael G. Baylor; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991); tudo o que os pastores têm são ·as meras palavras da Escritura· (2). Deus fala aos corações puros ·em sua própria pessoa· e ·esse é, então, o papel e pergaminho nos quais Deus não escreve com tinta, mas, em vez disso, escreve a verdadeira Escritura com seu dedo vivo, sobre o que a Bíblia externa verdadeiramente testifica· (4). ·Dou minha maior honra em garantia que tenho aplicado minha diligéncia mais concentrada e maior a fim de que possa ter ou obter um conhecimento mais elevado do que outras pessoas dos fundamentos nos quais a fé cristã santa e invencível está baseada.. (9). Sem novas revelações, os ministros ·devoram todas as palavras mortas das Escrituras e depois vomitam a letra juntamente com sua fé sem experiência (que não vale nem um piolho) ao pobre povo justo e pobre· (6). Todos os cristãos devem ter novas revelações: ·O oficio do verdadeiro pastor é simplesmente que as ovelhas possam ser todas levadas às revelações e revigoradas pela voz viva de Deus [...]. (6-7). A ·palavra· verdadeira, secreta e inata (em contraste com a

O contraste de Paulo é entre a lei escrita que nos condena se estivermos à parte de Cristo e o evangelho que o Espírito nos revela em Cristo. Por contraste, na interpretação dos entusiastas, ·Espírito· refere-se ao conteúdo central interior da religião: sua moralidade (Kant/Lessing), experiência espiritual (Schleiermacher) e razão absoluta (Hegel). Desse modo, ·Espírito· é universal. No entanto, ·letra· refere-se a expressões particulares e históricas de religião, tais como a Bíblia. Basicamente, ·Espírito· e ·letra· são interpretados em termos platônicos - até mesmo gnósticos - associados com o mundo superior e mundo inferior, respectivamente.

Hoje, rotineiramente enquetes e pesquisas contemporâneas sobre opiniões religiosas revelam a popularidade do ser ·espiritual, mas não religioso·: crentes em Deus - ou até mesmo em Jesus como a ideia ou exemplo supremo - mas não compromissados com os ·fatores externos· da religião, tais como membresia de igreja, credos, pregação e sacramentos. Fé verdadeira ou espirituabdade é uma disposição privada, interior e moral que está no cerne de todas as rehgções. Essa experiência universal da unidade divina de todas as coisas não pode ser identificada com uma revelação particular ou credo nem pode ser colocada em palavras. Onde quer que encontremos essas suposições, elas são em grande medida a continuação do legado de Kant - que é em si mesmo uma extensão de uma linha de radicalismo medieval e protestante. Os reformadores chamaram isso de ·entusiasmo· (Deus-dentro-ismo).

A ·única coisa na nossa alma que, se devidamente fixarmos os olhos nela·, não pode senão instilar maravilhamento, afirma Kant, é ·a lei moral interior.·<sup>89</sup> Consequentemente, o objetivo principal da humanidade é o reino ético de Deus, no qual cada pessoa cumpre seu dever moral.<sup>90</sup> Ele argumentou que qualquer coisa que Jesus tenha ensinado que esteja em conformidade com a lei moral é aceitável à razão prática, mas nós teríamos descoberto isso sem sua vida e ministério.<sup>91</sup> Tudo no cristianismo que pertence à revelação sobrenatural é nada mais do que uma roupa que precisa ser tirada do cerne interno da moralidade universal que une toda experiência religiosa.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> ·palavra externa' da Escritura e da pregação) ·surge do abismo da alma· e ·brota do coração' (·Sermon to the princes·, em The radical Reformation, 20). De acordo com o estudioso anabatista Thomas N. Finger, Müntzer proclamou uma autoridade espiritual mais alta (interior), ·que ultrapassa até mesmo as Escrituras· (Thomas N. Finger, ·Sources for contemporary spirituality: Anabaptist and pietist contributions·, Brethren life and thought 51, n. 1-2 [Inverno/primavera de 2006]: 37).

<sup>90</sup> Klibid. 93.

<sup>91</sup> Klibid. 132-35.

<sup>92</sup> 91 Immanuel Kant, Religion within the limits of reason alone (trad. Theodore M. Greene e H. H. Hudson; Nova York: Harper and Bros., 1960), esp. cap. 3 - 4 . Para um tratamento simpático - até mesmo laudatório - mas muito bem pesquisado, veja Allen W. Wood, Kants moral religion (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1970), esp. cap. 5.

<sup>93</sup> 92 O esboço pactuai da Bíblia liga judeus e gentios, unindo-os por meio da fé em Cristo. Essa aliança da graça percorre ambos os Testamentos. No entanto, o espírito grego triunfo sobre o ·elemento judeu· em Kant e em muito da filosofia e teologia que seguem na sua esteira. O julgamento de Kant de que os elementos dogmáticos e céticos da religião são as superstições da ·fé eclesiástica· leva-o a uma crítica

Já o projeto de ·demitolização· já está bem encaminhado: ou seja, tentar interpretar os relatos milagrosos da Bíblia como provocando um conhecimento mais elevado ou uma maneira de ser no mundo em vez de histórias que se referem a acontecimentos reais do passado. De fato, na famosa conversa com Bultmann, Julius Schniewind fez exatamente a pergunta correta: ·Alguma vez o invisível tornou-se visível e, em caso afirmativo, onde? [...] E a única resposta é a resposta cristã - o Deus invisível entrou no nosso mundo visível.·<sup>93</sup> Assim, mesmo antes de se dirigir ao problema do relacionamento entre/é e razão, o problema real para a modernidade é o relacionamento entre História e razão. Como acontece de modo geral no pensamento deísta, o pensamento de Kant é simultaneamente caracterizado pela hipertranscendência (um Deus não cognoscível) e a hiperimanência (a divindade do ego interior como um legislador moral).<sup>94</sup>

G. E W. Hegel (1770-1831) tentou resolver as inconsistências do pensamento de Kant, rejeitando (entre outras coisas) a distinção kantiana entre o nômeno cognoscível e o fenômeno incognoscível. Para Hegel, tudo o que existe na realidade é racional. A razão deve colocar-se fora do clamor barulhento dos particulares históricos em direção à participação na ·calma desapaixonada do conhecimento do pensamento puro.·<sup>95</sup> Na transição de Kant para Hegel vemos o pêndulo do dualismo para o monismo bem no meio do seu balanço.

Longe de negar o acesso racional à verdade constitutiva a respeito de Deus, Hegel considerava a religião cristã como o ápice das representações finitas de seu próprio sistema infinito e absoluto. Para Hegel, ·especulativo· é o maior elogio, enquanto para seus antepassados luteranos e reformados, era um termo de escárnio. Ele estava convencido de que conhecia o ·sistema absoluto· do conhecimento que continha o todo e suas partes.<sup>96</sup> Hegel acreditava que, longe de estar

explícita da ·fé judaica·, da qual ele afirma ·não ter conexão essencial· com o cristianismo (Religion and rational theology, 154). O judaísmo só acordou de sua sonolência dogmática ·quando muita sabedoria estrangeira (grega) já estava disponível ao seu povo, que de outro modo seria ignorante. E essa sabedoria presumivelmente teve o efeito adicional de iluminá-lo por meio dos conceitos de virtude e, a despeito do peso opressivo de sua fé dogmática, de torná-lo pronto para as revoluções que a diminuição do poder dos sacerdotes [...] causou.· (156).

93 Julius Schniewind, ·A reply to Bultmann·, em Kerygma and myth: A theological debate (org. Hans Werner Bartsch; Londres: SPCK, 1953), 50. Schniewind afirma que o projeto de ·demitolização· de Bultmann não era nada novo. ·O homem moderno não foi, em hipótese alguma, o primeiro a sentir dificuldade em aceitá-lo [o evangelho]. A grande maioria da humanidade sempre esteve pronta e bastante desejosa de aceitar uma crença vaga e genérica em Deus que não faz exigências específicas a eles, mas a fé cristã em Cristo mais definida eles preferem rejeitar como um mito. O desprezo cultural de um Celso e a irreverência vulgar dos séculos 19 e 20 estão juntos nisso.· (51)

· Veja Allen W. Wood, ·Kant's deism·, em Kantsphilosophy or f religion re-examined (org. P. Rossi e M. Wreen; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991), 1-21.

95 Karl Löwith, From Hegel to Nietzsche (trad. David E. Green; Nova York: Columbia Univ. Press, 1991), 28.

96 Hegel considerava o ·sentimento de dependência absoluta· de Schleiermacher como pura subjetividade - a objetividade genuína da verdade é anulada. (G. W. E Hegel, Lectures on the philosophy of religion [org. Peter C. Hodgson; Nova York: Oxford Univ. Press, 2008], 157). ·Assim que o conteúdo mental é colocado no sentimento, todas as pessoas são reduzidas ao seu ponto de vista subjetivo.· (G. W. E Hegel, Reason in history [trad. Robert S. Hartman; Nova York: Macmillan, 1956], 17).

além do acesso da razão, seu sistema tornava possível conhecer a Deus como ele é no seu ser interior, ·não mais escondido e secreto.. ·O desenvolvimento do espírito pensante apenas teve início com essa revelação da essência divina. Agora, ele deve avançar para a compreensão intelectual daquilo que foi originalmente apresentado apenas ao sentimento e ao espírito imaginativo.<sup>97</sup>

Deve ser observado que os representantes principais do idealismo alemão (tais como Schelling, Schlegel, Hegel e Schopenhauer) foram estudiosos do gnosticismo antigo, da cabala e de místicos radicais como Mestre Eckhart (1260-1328) e Jacob Böhme (1575-1624), o último destes louvado por Hegel como ·o primeiro filósofo alemão.<sup>98</sup> Dando mais um passo em direção a Hegel, F. C. Oettinger (1702-1782), um pastor e devoto de Böhme, de vários anabatistas místicos e de Emmanuel Swendenborg, escreveu:

O espírito contém tudo em si mesmo; até certo grau, a razão exalta o todo até o nível de uma ideia abstrata e no tempo da era de ouro alguém encontrará a verdade no mais alto grau que é, depois de tantas definições falsas, a verdadeira definição de conhecimento, o verdadeiro conhecimento. A quintessência das coisas divinas, a base do qual é o espírito e que então espalha-se para dentro da razão. Deus a sepultou no espírito. Aquele que procura tem o auxílio de Deus para levá-la para a razão. A razão deve estar de acordo com o espírito, e o espírito do mesmo modo deve estar de acordo com Deus.<sup>99</sup>

Invocando Joaquim de Fiore, Oettinger promete que na terceira era ·o aprendizado analítico será substituído pela intuição..<sup>100</sup> Todos conhecerão todo o significado da História intuitivamente em vez de meras partes. De fato, todas as disciplinas se tornarão uma e a revelação será a fonte da lei, das artes e das ciências.

A esses recursos ocidentais inatos, foram acrescentadas doses generosas de budismo indiano. Anônimo, mas provavelmente escrito por Hegel, *The oldest systematic programme of German idealism* [O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão], antecipa o raiar da nova era. A Era do Espírito trará ·por meio da própria razão o destronamento de toda superstição, e a perseguição do sacerdócio, que recentemente finge raciocinar..

Então vem a liberdade absoluta de todos os espíritos, que carregam o mundo intelectual em si mesmos, e que não podem buscar Deus ou a imortalidade fora de si mesmos. Finalmente, a ideia que une todas as outras, a ideia de beleza, tomar o

97 Hegel, *Reason in history*, 17.

98 Talvez não haja um estudo melhor do relacionamento entre Hegel e o gnosticismo do que Cyril O'Regan, *The heterodox Hegel* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994). Veja também Ernst Benz, *Mystical sources of German romantic philosophy* (Pittsburg: Pickwick, 1983); Glenn A. Magee, *Hegel and the hermetic tradition* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 2001).

"Citado em Benz, *Mystical sources of German romantic philosophy*, 40.

100 Ibid.

mundo no mais alto sentido platônico. [...] Devemos ter uma nova mitologia, mas essa mitologia deve estar a serviço das idéias; ela deve ser uma mitologia da razão [...] e então reinará a liberdade universal e igualdade de espíritos! Um espírito superior enviado do céu deve estabelecer essa nova religião entre nós. Será a última e maior obra da humanidade.<sup>101</sup>

Para Hegel, o Espírito Absoluto realiza-se no processo histórico de tese, antítese e síntese. Assim, o conflito é sempre a passagem necessária para o desenvolvimento superior. Apesar disso, o verdadeiro vencedor é sempre o espírito infinito sobre a matéria finita. A tese (matéria) é contraditada pela sua antítese (espírito) e o último percorre seu caminho alimentado pela sua destruição do particular.<sup>101 102</sup>

Para Hegel, a religião é ·a região mais interna do espírito·.<sup>103</sup> É ali que o espírito finito alcança a sua unidade com o Espírito Absoluto. Extrairindo inspiração para seu panteísmo de místicos radicais, Hegel escreve: ·Mestre Eckhart, um monge dominicano, afirma num dos seus sermões: ·O olho com que Deus olha para mim é o olho com o qual eu olho para ele, meu olho e seu olho são idênticos. Em justiça, eu sou pesado em Deus e ele em mim. Se Deus não existisse, eu não existiria; e se eu não existisse, ele tampouco existiria··.<sup>104</sup> ·O Divino, e, portanto, a religião, existe para o Ego·, de modo que Hegel pode até mesmo dizer que ·o homem é um fim em si mesmo·, embora ·apenas pela virtude do divino nele - o qual nós designamos desde o princípio como Razão, ou, à medida que tem atividade e poder de autodeterminação, como Liberdade·.<sup>105</sup> ·Sem o mundo·, Hegel concluiu, ·Deus não é Deus·, visto que Deus (Espírito Absoluto) é idêntico ao processo da História.<sup>106</sup> Mais uma vez reconhecemos o padrão recorrente do paradigma ·superação da separação·: um dualismo fundamental esforçando-se ao máximo para ir em direção a um monismo último

<sup>101</sup> Anônimo, ·The oldest systematic programme of German idealism·, em *The early political writings of the German romantics* (org. e trad. Frederick C. Beiser; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 4-5. Veja também o estudo magistral de Beiser, *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781-1801* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

<sup>102</sup> Hegel, *Reason in history*, 20: ·Para começar, devemos observar que a história do mundo caminha na esfera do Espírito. [...] A natureza física desempenha uma parte na história do mundo. [...] Mas o Espírito, e o curso do seu desenvolvimento, é a substância da História. [...] [A humanidade] constitui a antítese do mundo natural; ele é o ser que se levanta até o segundo mundo. Temos na nossa consciência universal duas esferas, a esfera da Natureza e a esfera do Espírito [...] Alguém pode ter todos os tipos de ideia sobre o Reino de Deus, mas é sempre uma esfera do Espírito concretizá-lo e efetuá-lo no homem··.

Ele acrescenta: ·A natureza do Espírito pode ser compreendida por um vislumbre de seu extremo oposto: a matéria. A essência da matéria é gravidade, a essência do Espírito - sua substância - é liberdade·. (22). Esse escrito também pode ser encontrado em Hegel, *Lectures on the philosophy of religion*; Vol. III: *The consummate religion* (org. Peter C. Hodgson; trad. R. F. Brown, P. C. Hodgson e J. M. Stewart; Berkeley: Univ. of California Press, 1985).

<sup>103</sup> Hegel, *Reason in history*, 24.

<sup>104</sup> Hegel, *Philosophy of religion*, 17.

<sup>105</sup> Hegel, *Reason in history*, 45.

<sup>106</sup> Hegel, *The Christian religion*, 235.

que traz o eu mais verdadeiro (interior) de volta para casa em sua unidade original com a divindade.<sup>107</sup>

Visto que Hegel identificou o Espírito Absoluto com o desenrolar da História para estágios cada vez mais elevados por meio de tese, antítese e síntese, ele conseguiu inspirar programas contraditórios. Robert S. Hartman resume as ironias de sua influência:

A influência da sua filosofia confirma sua tese de que a Razão universal, por meio do homem, forma a História. O destino dessa filosofia dá testemunho de sua forma dialética. Sendo o filósofo mais racional e religioso, Hegel desencadeou os movimentos mais irracionais e irreligiosos - o facismo e o comunismo. Frequentemente considerado como o mais autoritário, ele inspirou o mais democrático: Walt Whitman e John Dewey. O filósofo que equiparou o que é com o que deve ser, despertou a maior insatisfação com o que é, e assim, como o maior conservador ele desencadeou a maior de todas as revoluções [...] [Alguns] tornaram-se conservadores e os assim chamados de ·hegelianos de direita.. Outros tornaram-se revolucionários e ·hegelianos de esquerda.. As duas facções opostas encontraram-se finalmente na mortal Batalha de Stalingrado.<sup>108</sup>

A respeito da interpretação de Hegel do cristianismo, Walsh explica:

Seu Jesus nunca nem mesmo sugeriu que homens e mulheres cressem nele, pois ele veio para convidá-los a crerem em si mesmos. Eles são chamados a dar ouvidos à ·santa lei de sua razão, a dar atenção ao juiz interior de seus corações, à consciência, uma medida que também é medida de divindade· (Theologische Jugendschriften, 119). [...] Hegel interpreta a mensagem de Jesus como salvação da letra morta da lei para obter a realidade viva do espírito, um vínculo perfeito de amizade entre aqueles que compartilham o mesmo espírito. ·Fé é conhecimento do espírito por meio do espírito, e apenas espíritos podem conhecer e compreender um ao outro. [Early theological writings], 239. [...] Não pode haver sugestão das ações de Cristo como um sacrifício externo pelos pecados da humanidade.<sup>109</sup>

De acordo com Hegel, ·O infinito não pode ser carregado nesse vaso..<sup>110</sup>

Seguindo os místicos e anabatistas radicais como Thomas Müntzer, Hegel contrastou o ·Espírito· com a ·letra· em termos de reminiscência de Kant e Lessing. De fato, ·A reclamação contra a letra morta da religião histórica está no cerne do projeto no qual Hegel está envolvido·, observa Walsh. Concentrar-se na

107 Hendrikus Berkhof comenta: ·Pode-se perguntar se, afinal de contas, o monismo de Hegel não é um dualismo de Deus e o mundo histórico dos seres humanos· (Two hundred years of theology [Grand Rapids: Eerdmans, 1989], 54).

108 Robert S. Hartman, ·Introduction· a G. F. W. Hegel's Reason in history, xi.

109 Walsh, The modern philosophical revolution, 82, 85-86.

·Ibid· 86.

pessoa de Jesus Cristo - sua divindade - tira a atenção da comunidade na sua procura do -espírito-.

O Espírito não pode se manifestar no material porque é da natureza do espírito poder ser conhecido apenas por meio de si mesmo. Vestir o Espírito de uma roupa milagrosa é, de fato, sua ocultação. Os milagres são uma conjunção forçada de espírito e corpo que são essencialmente opostos. [...] Esse tipo de ressurreição puramente física tornou-se, agora, um obstáculo à ressurreição de seu espírito dentro da existência. [...] A união espiritual só pode ocorrer interiormente.<sup>11</sup>

De modo semelhante a Kant e Lessing, Hegel escreve: ·A série de diferentes religiões que vem à luz, tantas quantas apenas colocam diante de nós os diferentes aspectos de uma única religião, e as idéias que parecem distinguir uma religião da outra ocorrem em todas elas·.<sup>112</sup> A relação de espírito com espírito é ·imediação perfeita·.<sup>113</sup> ·A natureza divina é a mesma que a humana, e é essa unidade que é observada· na revelação de Cristo.<sup>114</sup>

Se o objeto da teologia para Kant é realmente a ética, e para Hegel é Espírito Absoluto, então, para o pai da teologia moderna, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), é a experiência religiosa universal, especialmente, ·o sentimento de dependência absoluta·. A revolução na epistemologia - a ·volta para o ego· - então dominou a academia teológica, e, de modo crescente, as igrejas da Europa e finalmente o Ocidente em geral. Como o idealismo se misturou com o Romantismo, sentimento e vontade substituíram tanto o fazer kantiano quanto o saber hegeliano. O veredito de Louis Dupré a respeito de Goethe poderia facilmente ser aplicado ao Romantismo em geral: ele ·epitomiza a tentativa pomeraneia de criar um universo cultural que absorveria a própria transcendência a um ponto em que a própria distinção entre imanente e transcendente deixou de fazer sentido·.<sup>115</sup> Almas corajosas destruíram a barricada de Kant contra o númeno supostamente incognoscível, procurando conhecer Deus não de acordo com a sua revelação acomodada, mas a descobrir a sua própria unidade com a divindade. As especulações dos neoplatonistas, dos gnósticos e dos místicos radicais de uma tendência decididamente panteísta formaram os idealistas alemães e os românticos na Inglaterra (William Blake) e na América do Norte (transcendentalistas como Emerson, Thoreau, Hawthrone e Melville).

No entanto, talvez ninguém tenha sido mais explícito em seu débito para com o paradigma ·superando a separação· do que o romântico-idealista alemão Friedrich Schelling (1775-1854). No conflito entre trevas e luz, a divindade e a

<sup>11</sup>Ibid., 89.

<sup>12</sup>G. F. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (trad. A. V. Miller; Oxford: Clarendon, 1977), 417.

<sup>13</sup>Ibid., 459.

<sup>14</sup>Ibid., 460.

<sup>15</sup>Louis Dupré, *A dubious heritage: Studies in the philosophy of religion after Kant* (Nova York: Paulist, 1977), 9.

humanidade lutaram juntas para emergir na luta moral. Deus superou totalmente essa antítese (as trevas ou o mal) em si mesmo, mas nós ainda não. O mal é o caos primordial do qual o próprio Deus emerge como um bem positivo, sobrepujando esse lado escuro de sua própria natureza.<sup>116</sup> Deus sofre com a criação à medida que o espírito vence o conflito da matéria.

Por trás da filosofia romântica de Schelling está o mito pagão recorrente do caos primordial (trevas, mal) sendo superado pela gnosis mais elevada. De fato, ele percebe que esse é ·um conceito que é comum a todas as religiões de mistério e espirituais dos tempos antigos..<sup>117</sup>

É o caminho para a glória. Deus dirige a natureza humana por um caminho que não é diferente daquele que ele mesmo tem de trilhar. [...] O espírito existe a partir do que não é e apenas pode chegar lá por meio do submeter-se à dor de seu encarceramento. Toda a criação vem a ser a partir da inconsciência, cujos vínculos ela deve romper num momento de ·loucura divina e santa..<sup>118</sup>

Em *The ages of the world* [As eras do mundo], ele se pergunta: ·Talvez ele ainda esteja vindo, aquele que cantará o maior poema heroico, compreendendo em espírito algo pelo qual os videntes do passado se tornaram famosos: o que era, o que é e o que há de ser. Mas esse tempo ainda não chegou..<sup>119</sup> Quando esse dia raiar, conheceremos a Deus não por meio de suas obras, mas como ele é em si mesmo.<sup>120</sup>

O século 19 foi caracterizado por uma luta decisiva entre os neokantianos e os neo-hegelianos. Entre eles, ocasionalmente surgiram vozes alternativas como a de Soren Kierkegaard (1813-1855), que quis virar as costas para a existência real e reafirmar a distinção infinita-qualitativa entre Deus e os humanos. A barricada kantiana, no entanto, contra o conhecimento constitutivo de Deus por meio da verdade revelada, permaneceu firme. Reagindo contra um estado moribundo da igreja e contra o hegelianismo racionalista, Kierkegaard alojou a essência da fé cristã na intimidade e na subjetividade.<sup>121</sup> A crítica à ortodoxia feita pelos pietistas continuou influente no pensamento daqueles que tinham sido criados nela. Kierkegaard falou por muitos quando escreveu: ·Há apenas uma prova da verdade do cristianismo e ela, certamente, vem das emoções..<sup>122</sup>

<sup>116</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophical inquiries into the nature of human freedom* (trad. James Gutmann; Nova York: Open Court, 2003), 373.

<sup>117</sup>Ibid. 403-4.

<sup>118</sup> F. W. J. Schelling, *The ages of the world* (trad. Jason M. Wirth; Albany: SUNY Press, 2000), 101-2. U9Ibid., xl.

<sup>119</sup> Walsh, *The modern philosophical revolution*, 165. Veja também Frederick C. Beiser, *German Idealism: The struggle against subjectivism* (1781-1801) (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002), cap. 8 (esp. 588-95).

<sup>120</sup> Saren Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript* (trad. David E. Swenson e Walter Lowrie; Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1971), 201.

<sup>122</sup> Saren Kierkegaard, *The journals of Soren Kierkegaard* (1849) (trad. e org. Alexander Dru; Nova York: Oxford Univ. Press, 1938), 314.

A crítica tornou-se o refrão constante dos teólogos neokantianos liberais, tais como Albrecht Ritschl (1822-1889), que rejeitou as doutrinas cristãs mais importantes argumentando que elas eram metafísicas. Novamente, a circularidade de tal argumentação é óbvia, pelo menos para nós, agora, olhando em retrospecto: as doutrinas cristãs fazem afirmações objetivas sobre Deus, mas Deus não pode ser objeto do nosso conhecimento; portanto, tais doutrinas são especulações não fundamentadas.<sup>23</sup> Adolf von Harnack (1851-1930) procurou um evangelho ·livre de todos os elementos externos e particularistas..<sup>\*</sup><sup>124</sup> Em vez disso, para Harnack, o evangelho é simplesmente a lei do amor.<sup>125</sup> ·Como você vai se manter nesta vida na terra e de que maneira você deve servir ao seu próximo dependem de você e de sua liberdade de ação. É isso que o apóstolo Paulo compreendeu por evangelho e eu não acredito que ele tenha entendido errado.<sup>126</sup> O que quer que evangelho seja, definitivamente ele não é um dogma.<sup>127</sup>

No máximo, disseram esses teólogos, essas doutrinas expressam, simbolizam ou de alguma maneira representam as verdades eternas sobre outra coisa, uma realidade mais elevada e mais universal. De fato, essa crítica é realmente mais metafísica e mais suscetível a críticas como uma metanarrativa do que o cristianismo ortodoxo. Isso acontece porque os ·gregos· - antigos e modernos - apontam para longe de Deus-em-carne na direção de uma visão intocada das verdades eternas, enquanto no evangelho o Pai eterno concentra a atenção do mundo na Palavra eterna feita carne: ·Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo; a ele ouvi-. (Mt 17.5).

A religião liberal é subjetiva do começo ao fim, independentemente de se essa subjetividade é considerada em termos individualistas ou comunitários. Do mesmo modo, a Bíblia é considerada como Escritura Sagrada por causa do lugar especial dado a ela pela comunidade. Jesus Cristo é o ·Filho de Deus· pela mesma razão.<sup>128</sup> Pecado não é culpa objetiva, que provoca uma ira objetiva de Deus, mas é uma experiência subjetiva de alienação e carência de dependência de Deus. Cristo nos redime pela impressão poderosa de sua personalidade, seu senso de dependência de Deus e proximidade com ele, e a força persuasiva de seu propósito moral. É de admirar que os ateístas modernos, de Feuerbach a Freud,

,23 A respeito de Ritschl, Herman Bavinck faz esta observação perspicaz: ·Sua verdadeira intenção, no final das contas, não era outra senão - seguindo os passos de Kant - fazer uma separação total entre religião e ciência. Mas de não conseguiu fazer a separação completa. Na religião de continuou incorporando elementos teóricos, ligou-a à História, adotou um ponto de vista tendencioso em favor do cristianismo, tornou a exegese e a história do dogma subservientes a um sistema, e fundamentalmente permaneceu um dogmático· (Reform ai Dogmatics; V. 1: Prolegomena [trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2003],70).

124 Adolf Harnack, What is Christianity? (trad. Thomas B. Saunders; Nova York: Harper Bros., 1957), 74. m Ibid. 70-77.

,26Ibid. 116.

U7Ibid. 146.

128 Albrecht Ritschl, ·Instruction in the Christian religion·, em Ritschl, Three essays (trad. Philip Hefner; Filadélfia: Fortress, 1972), 229.

tenham diagnosticado a religião como neurose, uma projeção ilusória do ego com base na realização do desejo?

Ainda mais radical do que o sistema de Kant, um movimento centrado em Marburgo, conhecido como neokantianismo, formou profundamente uma geração de pensadores, incluindo teólogos como o pietista liberal Wilhelm Herrmann e especialmente seu pupilo Rudolf Bultmann.

Outro brilhante aluno de Herrmann, que finalmente rompeu mais radicalmente com seus mentores, foi Karl Barth (1886-1968). Barth reconheceu que o todo do programa liberal apenas poderia significar que a teologia é uma espécie de religião comparada ou antropologia. A menos que Deus seja o objeto da teologia, e o sujeito que se autorrevela, Barth enfatizou de maneira correta que a teologia não pode ser considerada como uma ciência verdadeira - isto é, um campo de genuíno conhecimento.<sup>129</sup> Em capítulos posteriores consideraremos se o próprio Barth oferece um relato coerente e escriturístico dessa afirmação, mas ele mudou decisivamente o foco de volta para Deus como o objeto revelado e o sujeito revelador.

Em nossos próprios dias, a hipertranscendência (deísmo e ateísmo) continua seu pacto secreto com a hiperimanência (panteísmo e panenteísmo).<sup>130</sup> Isso é o que acontece quando recusamos receber nossa existência e conhecimento como um dom e a sermos julgados e justificados pelo Estranho que chama: ·Adão, onde estás?· Ou conhecemos e dominamos a realidade como deuses, ou nossa existência é nada mais do que uma ilusão e nosso conhecimento uma colagem de propagandas e slogans. No entanto, o cristianismo ensina que porque Deus existe, existe verdade absoluta (arquétipa), mesmo que nosso conhecimento dessa verdade seja - e permaneça na eternidade - finito, criado e acomodado à revelação de Deus.

De muitas maneiras, o ceticismo pós-moderno sobre a possibilidade de a linguagem conseguir comunicar verdades e significados transcendentais reflete a exaustão do racionalismo moderno, um senso de ter grandes esperanças frustradas. Se não podemos ter conhecimento absoluto (arquétipo), então nem mesmo podemos ter conhecimento relativo (éctipo). Se não podemos conhecer como Deus conhece, então não podemos nem mesmo conhecer como criaturas. Como resultado, nas palavras de Nietzsche, ·interpretação-, a introdução de significado - e não explicação-. [...] Não existem fatos, tudo está em constante mudança, incompreensível, elusivo; o que é relativamente mais durável é - nossas opiniões.<sup>131</sup> A filosofia moderna meramente tomou as doutrinas cristãs e as transformou em ·conceitos- e ·categorias-. De fato, elas são meras metáforas.<sup>132</sup>

129 Essa ênfase domina o volume 1 da Church dogmatics de Barth a respeito da doutrina da Palavra de Deus (orgs. G. W. Bromiley e T. F. Torrance [Edimburgo: T&T Clark, 1975]).

130 Essa analogia de uma aliança secreta entre o irracionalismo e o racionalismo é articulada por Cornelius Van Til em *The defense of the faith* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1979), 125-26.

131 Friedrich Nietzsche, *The will to power* (org. Walter Kaufmann; trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale; Nova York; Random House, 1967), 327.

132 Friedrich Nietzsche, *Philosophy and truth: Selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870s* (org. e trad. Daniel Breazeale; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), 83.

•Verdades são ilusões que nós esquecemos que são ilusões..133 Metáforas não se referem à realidade •extralingüística•, mas meramente a outras metáforas.134

O protesto veemente de Nietzsche contra o cristianismo como •platonismo para as massas• faz algum sentido à luz das formas modernas de religião do seu dia. Schleiermacher declarou: •A verdadeira religião é um senso e um gosto pelo infinito.135 Herrmann afirmou: •O cristianismo pessoal, vivo [...] é inacessível àquele método de conhecimento que diz respeito a questões materiais.136 Por que uma religião como essa não se tornaria irrelevante àqueles que perderam o apetite suficiente pelo •infinito•? No entanto, isso é certamente algo diferente da fé bíblica, que simpatiza mais com Nietzsche do que com muitos teólogos modernos quando ele argumenta: •Quando alguém coloca o centro da gravidade da vida não na própria vida, mas no •além• - no nada - essa pessoa também destitui totalmente a vida do seu centro de gravidade•. Se nosso objetivo é que a alma fuja deste mundo, •Por que senso de comunidade, por que qualquer gratidão por descendentes e ancestrais, por que cooperar, confiar e vislumbrar qualquer bem comum?•, pergunta Nietzsche.137

No entanto, essa confusão do cristianismo com o platonismo (e com o idealismo alemão), parece nunca ter sido questionada por Nietzsche. Ele apenas conseguia oferecer generalizações de alcance geral, em contraste com suas alternativas igualmente genéricas (e extremas). •O cristianismo é a aversão dos sentidos, da alegria nos sentidos, da alegria em si.138 Ele podia até mesmo admitir: •Oh!, eu comprehendo essa fuga para o repouso no Um!139 O que o impedia de fazer esse movimento era o seu ódio por •aquele salto deste mundo• que ocorre na religião.140

m Ibid., 84.

134 Ibid., 87.

135 Friedrich Schleiermacher, *On religion: Speeches to its cultured despisers* (traí John Orman; Londres: Patemoster, 1893), 36.

136 Wilhelm Herrmann, *The communion o f the Christian with God* (Nova York: G. P. Putnams Sons, 1913), 11.

.37Nietzsche, *The Antichrist* (trad. Walter Kaufmann, em *The Portable Nietzsche* [Nova York: Penguin, 1976],618).

.Ibid., 589. •Esse Deus se degenerou numa muleta para o fraco, o deus do pobre, dos pecadores e dos doentes por excelência. O resultado disso é que o reino de Deus tem aumentado. Antes, era apenas o seu povo escolhido [...] mas agora o reino se espalhou e se transformou num reino de gueto• (585). Nietzsche celebra a constante luta por nobreza, força e superioridade. O pobre •Teuton• tornou-se um monge, •um 'pecador• preso numa gaiola, aprisionado entre toda sorte de conceitos terríveis [...] cheio de suspeitas contra tudo o que ainda é forte e feliz. Em suma, um •cristão•. (*Twilight ofthe idols*, em ibid., 502).

Em vez de permitir o desenvolvimento natural da vida humana mais elevada e nobre, ele tem encorajado simpatia pelo fraco e pelo sofrimento (ibid., 573). Michael Silk resume: •Para Nietzsche, decadência é qualquer tipo de negação da vida; decadência é qualquer coisa que desafia e nega a vida, o real e o mundo. (Michael Silk, •Nietzsche, decadence, and the Greeks•, *New literary history* 35 n. 4 [2004]: 594). Silk continua: •Ele se refere regularmente à predileção pelo •outro mundo• como parte de uma emasculação da verdadeira existência•. Liberdade •significa que os instintos mais viris que se deleitam na guerra e na vitória dominam sobre os outros instintos, por exemplo sobre aqueles do •prazer1•. (*Twilight o f the idols*, in *The portable Nietzsche*, 542.)

139Nietzsche, *Will topower*, 112.

'n Ibid.

No entanto, a própria versão de Nietzsche do raiar da era apocalíptica do Espírito - o reino de Dionísio sobre Cristo - tornou-se a inspiração dos tiranos por todo o século 20.<sup>141</sup>

Todavia, nesse ponto pelo menos era uma forma platonizada de religião que ele estava rejeitando em vez da narrativa bíblica afirmativa do mundo, da criação, encarnação, redenção, ressurreição e da consumação da realidade criada. Não numa fuga para o ·além·, para longe do suposto mundo inferior, mas na chegada da era porvir; não numa renúncia à vida do aqui e agora, mas na aceitação da vida como a antecipação da festa com Deus e uns com os outros em alegria, que a esperança cristã prova-se como a única rival do platonismo.<sup>142</sup>

Do início ao fim, a fé bíblica é oposta a qualquer noção de um mundo que emana da essência de Deus, com almas divinas lançadas sem misericórdia em corpos e na esfera das aparências. Deus criou um mundo distinto dele mesmo movido pela liberdade amorosa; liberdade, não necessidade. O pecado é ético (transgressão da aliança) e não ontológico (um afastamento do Ser infinito). E a redenção vem por meio da assunção de nossa humanidade por Deus, cumprindo a aliança e recebendo sua punição em nosso lugar, ressuscitou dos mortos para a mão direita do Pai, de onde ele retornará para julgar os vivos e os mortos e fazer novas todas as coisas. Fendo, então, está o ·mundo superior· de Platão (como Nietzsche o compreendeu), o qual relega este mundo ·inferior· das criaturas vivas a nada mais do que uma esfera de sombras. ·Deus· não é apenas um princípio abstrato, fundamentado no dualismo, pois Deus transcende até mesmo os mais altos céus. De fato, o próprio céu é parte da criação, e Deus não está menos em casa no mundo que ele fez do que em qualquer outro lugar de sua criação.

Nietzsche ama o mundo real de dinamismo sempre mutante mais do que o mundo de formas imutáveis criado por Platão, mas Deus ama este mundo ainda mais. De fato, em alegria ele criou diversas formas de vida e sua providência mantém a História sempre em movimento, num dinamismo de mudança constante. Não foi por meio da fuga do ego deste mundo e incorporação para alcançar a união com o mundo superior, mas por meio do ato de Deus de tornar-se carne que a salvação foi trazida à terra.

O cristianismo pode apenas concordar com a insistência de Nietzsche, contra muito da filosofia antiga e moderna, de que a razão adere à própria realidade, não acima dela ou em razão especulativa. O que acontece de fato neste mundo, e não o que os filósofos argumentam que deveria ser o caso, deve sempre ter precedência.<sup>143</sup> É exatamente por essa razão que se deve permitir que as reivindicações

141 Harry Ausmus até mesmo inclui Nietzsche na linha que leva a Joaquim: ·Embora a linguagem de Nietzsche seja diferente, ele também acreditava numa visão da História em três estágios, consistindo dos estágios pré-moral, moral e ultramoral.. O terceiro é a era do Übermensch, que ·completará a transvalidação de todos os valores, pelos quais o indivíduo vai chegar à perfeição, que não poderia ser alcançada de outro modo. (·Nietzsche and eschatology·, JR 58, n. 4 [1978]: 351-59).

142 Trato a crítica de Nietzsche ao cristianismo como ·platonismo para as massas· em Covenant and eschatology: The divine drama (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 20-46.

143 Nietzsche, Twilight of the idols, em The portable Nietzsche, 558.

do evangelho desorientem e reorientem nossos pressupostos sobre Deus e sobre o mundo. No entanto, a afeição de Nietzsche por este mundo de ação genuína é frustrada pela sua afirmação basicamente budista da ·eterna recorrência do mesmo·. Cada ciclo tem o seu próprio poder, mas é sempre uma repetição. Por contraste, a Bíblia mantém peregrinos se movendo em direção à ·coisa nova· que Deus fará na História, algo que tem continuidade com o passado, embora seja completamente diferente.

Ao render-se ao círculo eterno da natureza, Nietzsche mostra-se mais como um discípulo de Platão do que de Paulo. Esse mundo é afirmado, mas à custa de qualquer fonte transcendente de significado. Seguindo os passos de Nietzsche, o niilismo deseja afirmar o tornar-se acima do ser, mas não existe propósito original ou objetivo no qual o ·tornar-se· faça qualquer sentido. Este mundo e sua história são afirmados, mas por que razão e com qual efeito prático, visto que ele é simplesmente o teatro de vontades que competem pelo poder? Existe pluralidade, mas ela é randômica e falta qualquer unidade última ou propósito desejado por qualquer outra pessoa além do ego soberano ou do Estado soberano.<sup>144</sup>

Apesar de todo o seu estilo revolucionário, Nietzsche (e, portanto, o pós-modernismo) não rompeu com a modernidade, mas incentivou a consumação do programa do Iluminismo. Mark C. Taylor escreve: ·O jogo incessante dos opostos resulta em transição permanente e passagem absoluta.·<sup>145</sup> Embaladas nessa afirmação lacônica estão tanto a ideia de que há uma jornada sem origem ou destino e que, a despeito de sua profissão do ateísmo, ·Deus· é esse tornar-se sem sentido (traduzindo ·passagem absoluta·). Seguir os passos de Nietzsche é apenas um pequeno passo além de Hegel, que já havia identificado Deus com o processo da História. Tudo o que restou foi remover o telos determinista de Hegel - isto é, o destino inexorável de uma História que já está totalmente presente (imanente) ao longo do seu desenvolvimento.

No entanto, nem Nietzsche nem seus herdeiros abandonaram de fato o platonismo e o idealismo: eles simplesmente inverteram suas dicotomias e, portanto, continuam a operar dentro de seu âmbito.<sup>146</sup> A preferência de Nietzsche por símbolos e verdades eternas em vez dos dogmas baseados na História denuncia o fato de que ele era o verdadeiro platonista. Se o cristianismo fosse verdadeiramente ·cristão·, ele argumentou, ele adotaria a maneira budista de viver: ·é um meio de ser feliz.·<sup>147</sup> ·Um deus que morreu pelos nossos pecados: redenção

144 Para um tratamento magistral do problema ·um e muitos· na cultura de uma perspectiva teológica trinitária, veja Colin Gunton, *The One, The Three, and the Many: God, creation and the culture of modernity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993).

145 Mark C. Taylor, *Erring: A postmodern Altheology* (Chicago: Univ. of Chicago Press), 11.

146 Nietzsche, *Will to power*, 98. Por exemplo, podemos discernir não apenas um dualismo, mas até mesmo a preferência pelo ·mundo superior· de Platão no comentário de Nietzsche. Embora tenha chamado o cristianismo de ·platonismo para as massas·, Nietzsche afirma: ·Precisamente aquele que é cristão no sentido eclesiástico é um anticristão em sua essência: coisas e pessoas em vez de símbolos; História em vez de verdades eternas; formas, ritos e dogmas em vez de um modo de vida.·

147 Ibid., 87.

pela fé; ressurreição depois da morte - tudo isso são falsificações do verdadeiro cristianismo pelas quais aquele camarada sinistro e teimoso Paulo deve ser responsabilizado.<sup>148</sup> A Reforma foi a consumação desse ódio por tudo o que é nobre, meritório e louvável na humanidade.<sup>149</sup>

É notável que nessa vasta e altamente influente trajetória do idealismo, de Kant a Nietzsche, a fonte ontológica ou princípio de realidade infinita por trás dos objetos dos sentidos permaneça invisível e desconhecida. Não mais do que o número soberano (conceitos) para Kant é o desejo soberano visível para nós de Nietzsche. O princípio infinito do qual dependem a nossa existência e conhecimento é ele mesmo incognoscível. O filósofo contemporâneo Hilary Putnam está totalmente certo quando diz que: ·quase todos os filósofos fazem afirmações que contradizem seus próprios relatos explícitos do que pode ser justificado ou conhecido·.<sup>150</sup> Hegel afirma: ·O espiritual como tal não pode ser diretamente confirmado pelo não espiritual, o sensível [i.e., o que é conhecido pelos sentidos físicos]·.<sup>151</sup> O ·sentimento· universal de Schleiermacher que baseia a existência pode ser apenas vivenciado, nunca revelado de uma vez por todas na História. O ·desejo· de Nietzsche é absoluto, mas nunca visível.

Em nítido contraste, o evangelho nos diz que ·E o Verbo se fez carne [...] e vimos a sua glória·. Aquele por meio de quem os mundos foram feitos tomou-se um de, nós, mas sem abrir mão de sua transcendência. O Logos Etemo foi apreendido pela experiência do sentido comum e sua ressurreição de entre os mortos na História foi um acontecimento público que assegurou a ressurreição da criação caída.

## C onclusão

Central para a cosmovisão bíblica, contra suas rivais, é a distinção qualitativa entre Deus e o mundo. Essa distinção diz respeito não apenas à ontologia (realidade), mas à epistemologia (como a conhecemos). Em sua existência e conhecimento Deus nos transcende. As linhas não se encontram em nenhum ponto, nem mesmo ·de espírito para espírito·. Nossa alma não é mais divina do que nosso corpo. Apenas o Deus trino é eterno, infinito e onisciente.

No entanto, Deus não é apenas transcendente em majestade, mas é também imanente em amor e condescendência pactuado. Assim como sua transcendência não é sacrificada a uma suposta relação direta e imediata do nosso espírito com a divindade, a imanência de Deus é mais abrangente do que o dualismo filosófico permite. Deus não apenas assumiu uma alma humana, mas nossa carne em sua inteireza. Deus não fala de maneira secreta no nosso espírito, mas fala publicamente na nossa linguagem humana, e usando os elementos criados da água, do

<sup>148</sup>Ibid. 101.

<sup>149</sup>Ibid. 114.

<sup>150</sup>Hilary Putnam, *Realism and reason: Philosophical papers* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), 3:226.

<sup>151</sup>Hegel, *The Christian Religion* (AAR textos e traduções 2<sup>a</sup> ed. e trad. Peter C. Hodgson; Atlanta: Scholars Press, 1979), 19.

pão e do vinho. Jesus Cristo não é um símbolo de unidade ontológica de Deus e dos homens; ele é a única encarnação de Deus na nossa humanidade - e retém a distinção das duas naturezas numa pessoa. Ainda que transcendente, ele ainda é Emmanuel, ·Deus conosco·.

Uma implicação da distinção Criador-criatura (i.e., arquétipo-éctipa) é que, embora os seres humanos, mais do que outras criaturas, tenham a tendência de ir em direção à transcendência, eles, não menos do que as outras criaturas, nunca conhecerão a realidade como puro objeto. Apenas Deus vê a realidade em objetividade independente. Só Deus conhece as coisas como elas são em si mesmas. Além do tempo e do espaço, pelo fato de mover-se livremente dentro de ambos, Deus conhece o mundo como algo diferente de si mesmo - não como inerentemente antitético, mas como qualitativamente diferente. Não há antítese essencial entre espírito e matéria ou mesmo entre Deus e humanidade e, desse modo, não há síntese maior entre eles. Há uma diferença absoluta entre o Criador e a criação, e uma diferença relativa dentro da própria criação. Nem divina, nem demoníaca, a criação é boa mesmo considerando a sua diferença em relação a Deus. Nós somos mundanos. Independentemente de quais sejam as excelências que pertencem à nossa natureza e ofício como seres feitos à imagem de Deus, conhecemos o mundo apenas como participantes, e nunca como observadores independentes.

O problema de relacionar sujeito e objeto, que na nossa cultura ocidental remonta aos gregos, tendo-se tornado especialmente agudo na modernidade, acontece em primeiro lugar por uma pressuposição de que pelo menos naquele parte supostamente divina de nós (a alma ou mente), nós transcendemos o mundo. Obviamente, isso significa que embora sejamos sujeitos e participantes no mundo com respeito à nossa constituição corporal e sensual, devemos aspirar nos erguer para além desta esfera das aparências e graças a essa ascensão da mente contemplar as coisas como elas realmente são em si mesmas. Objetividade pura é alcançada pela unidade da nossa mente com a divindade. Essa pressuposição une os programas da modernidade, que de outro modo seriam discrepantes (como na antiga filosofia grega), até mesmo onde eles discordam sobre como alcançar isso.

Toda essa simetria é quebrada, no entanto, com a doutrina bíblica da criação ex nihilo, em que a linha é traçada não entre espírito e matéria, mas entre Criador e criatura. Se somos mundanos mesmo no nosso aspecto intelectual e espiritual, então não transcendemos (de fato, não conseguimos transcender) o mundo do fenômeno. O mundo - mesmo almas, mentes e desejos - não está naturalmente ou necessariamente relacionado a Deus. Contudo, Deus é livre para relacionar o mundo - em toda a sua plenitude - consigo mesmo. Nós nadamos no mundo como o peixe no mar, mas a respeito de Deus cantamos: ·Dele é o mar, pois ele o fez; obra de suas mãos, os continentes· (Sl 95.5).

Apenas no aliancismo bíblico é que a relação Deus-mundo é verdadeiramente analógica. Especialmente no pós-estruturalismo francês (associado a Emmanuel Levinas e Jacques Derrida), já foi bem estabelecido que todos os sistemas filosóficos que temos considerado contêm sementes de sua própria destruição.

Como o apologeta reformado Cornelius Van Til reconheceu, o racionalismo moderno está fundamentado no irracionalismo.<sup>152</sup> Embora, à primeira vista, sejam totalmente antitéticos, os dois paradigmas não cristãos que consideramos têm mais coisas em comum do que qualquer um deles com o paradigma ·conhecendo um estranho·. Eles são unidos pela visão de que ser e conhecer são untvocos para Deus e para as criaturas. Em outras palavras, eles confundem o Criador com a criatura, seja pela divinização da humanidade, seja pela humanização da deidade. Tanto na procura por aprofundar o platonismo ou no intuito de destruí-lo, a modernidade não sabe como tratar um estranho, especialmente se o estranho é Deus. Assim, a liturgia de duas vozes - o Senhor que fala e o servo que responde - é abortada. E tudo o que ouvimos são vozes conflitantes de desejos concorrentes - humanidade falando consigo mesma, criando a si mesma e realizando a si mesma por meio do seu próprio discurso.

Nunca é uma questão de se, mas de qual teologia e metafísica. A metafísica mais perigosa é aquela que finge que não é uma metafísica. A exigência por soberania, em qualquer versão que tome, está no cerne de ambas alternativas para ·conhecer um estranho·. Proclamadores do primeiro paradigma seguem Apoio, o deus da ordem - procurando ascender do reino das sombras para as alturas do espírito, enquanto os devotos de Dionísio - o deus da folia pagã - descem às profundezas com Nietzsche a fim de fazer o seu próprio fogo.

De qualquer modo, nós nos recusamos a ouvir e receber nossa existência e conhecimento do Criador Soberano que fala. Isso lembra o contraste de Paulo em Romanos 10 entre ·a justiça baseada na lei· e ·a justiça baseada na fé·: tuna sobe ao céu como que para trazer Deus para baixo; a outra desce às profundezas como se para trazer Cristo dos mortos - enquanto o tempo todo Deus está tão próximo quanto a Palavra que é pregada. Na ontologia cristã, somos criados e sustentados pela Palavra de Deus; na epistemologia cristã, interpretamos Deus e o mundo por meio dessa mesma Palavra, seja como rebeldes na aliança das obras ou como filhos de Deus e co-herdeiros com Cristo na aliança da graça.

## Perguntas para discussão

1. Compare e contraste os três paradigmas ontológicos explorados neste capítulo. Qual é mais consistente com a cosmovisão bíblica? Por quê?
2. Qual é a diferença entre o panenteísmo e o panteísmo?
3. Em que sentido a epistemologia de Platão é uma aplicação de sua ontologia?
4. Discuta a importância da abordagem de Kant à questão do conhecimento de Deus, especialmente como influenciada por pensadores posteriores. Você consegue se lembrar de conversas que teve com pessoas que assumiram (talvez involuntariamente) a abordagem de Kant?
5. Qual é a importância da distinção arquétipo-éctipo, bem como da doutrina da analogia na epistemologia cristã?

<sup>152</sup> Van Til, Defense of the faith, 123-31.

## Capítulo Dois

# o car.Ater. d a t e o l o g ia : UMA CIÊNCIA TEÓFUCA PRÁTICA?

Tendo articulado o maior dos nossos círculos concêntricos - uma visão cristã da realidade e do conhecimento em geral - estamos prontos para nos mover para mais perto de nosso alvo ao nos concentrarmos no caráter da teologia como uma disciplina específica.

No sexto livro da Ética a Nicômaco, Aristóteles identificou cinco hábitos intelectuais. Como o termo é empregado na filosofia e na teologia, um hábito é uma disposição ou aptidão por uma atividade particular, mesmo se a pessoa nunca tenha de fato feito nada com ela. Por exemplo, uma pessoa pode ter um hábito para a música, enquanto nunca tenha aprendido de fato a cantar ou tocar um instrumento. Cada hábito é adequado para a sua própria ciência particular, dependendo do objeto que um campo específico investiga.

- technè (latim: ars/português: arte): usada para manufaturar coisas
- phronêsis (prudential/prudência): usada para fazer coisas (phronêsis é mais ou menos equivalente à ética)
- epistêmê (scientia/ciência): mais característica do conhecimento racional (adquirido)
- nous (intellectus/intelecto): mais característica do conhecimento intuitivo (inato)
- sophia (sapientia/sabedoria): conhecimento dos objetos mais elevados (por meio da contemplação)

Esses não são compartimentos estanques, evidentemente. Por exemplo, um engenheiro ou escultor pode ser guiado por várias atitudes (hábitos) intelectuais,

mas a technê domina. Ao discernir o hábito dominante ou modo de conhecer, a pessoa podia então determinar se uma dada ciência era teórica ou prática. Por exemplo, Platão e Aristóteles consideravam a filosofia superior às outras ciências porque ela era teórica em vez de prática.

A maioria dos escolásticos protestantes sustentava que a teologia era a mais mista de todas as ciências, tendo relação com todas essas formas de conhecer, mas era mais bem caracterizada como *sophia* - sabedoria do céu. No entanto, esses teólogos entendiam sabedoria em termos que diferiam显著mente em certos pontos da herança clássica (grega). Ao tentar encontrar uma definição especificamente bíblica, eles observaram que a teologia não podia ser classificada facilmente nem como uma disciplina teórica, nem prática. Antes de tratar dessa questão, primeiro temos de reavaliar nossas pressuposições ocidentais que criaram esse problema.

## I. V e r c o m o c e r t e z a : o c a m i n h o d a v i s ã o

Além desses cinco tipos de atividade intelectual, Aristóteles enfatizou (como seu mentor, Platão) que a mais elevada - *sophia*, da qual a filosofia (amor pela sabedoria) ganhou seu nome - apenas pode ser alcançada por meio de uma constante *theôria* (contemplação).<sup>1</sup> No capítulo anterior, mencionei de passagem a dominância das metáforas visuais quando pensamos em termos de nossa herança ocidental. Para a filosofia grega em geral, essa contemplação é uma visão das formas eternas - não apenas olhar coisas bonitas (meras aparências), mas a Visão Beatífica do Bom em sua essência.<sup>2</sup> *Contemplatio* é o termo latino para o grego *theôria*, e ambos são derivados de verbos que significam -ver/contemplar-. Compreender é um verbo transitivo que vem do latim (com + *prehendere*), que significa -segurar ou agarrar-. Muito semelhante ao pensamento oriental, nossa gramática ocidental para conhecer está ligada a ver, uma visão intelectual que é mais clara e mais certa do que a observação da realidade disponível à visão física.<sup>3</sup> Desse modo, conhecer é um ato de alguém segurar, agarrar, dissecar, compreender, dominar e possuir seu objeto.

<sup>1</sup> Aristóteles, Nicomachean Ethics (trad. Martin Ostwald; Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1962), 10.8.291-95.

<sup>2</sup> Essa pressuposição comumente aceita, embora Platão e Aristóteles tenham divergido de modo significativo sobre a -localização- das formas eternas. Para Platão, as formas transcendiam o mundo material, enquanto para Aristóteles elas estavam presentes na própria matéria. Por exemplo, um ser humano individual é como é porque a forma da -humanidade- determina a constituição da matéria. A analogia contemporânea mais óbvia seria o código genético de espécies e indivíduos em particular. No seu famoso quadro, A escola de Atenas, Rafael tem Platão apontando para cima e Aristóteles apontando para fora. Não é de admirar que o platonismo gere racionalismo e idealismo enquanto os empiricistas favoreçam Aristóteles.

<sup>3</sup> O termo teoria é derivado da palavra grega *theôria* (ver/olhar). Especulação vem do latim *speculari*, -prestar atenção- ou -examinar-. De fato, uma *specula* era uma torre de vigia. Ser introspectivo é -olhar para dentro-. A lista de metáforas visuais para conhecer parece praticamente infinida. Quando entendemos algo, exclamamos: -Estou vendo-. Falamos sobre pontos de vista, cosmovisões, perspectivas e inspecionar. Conhecer é um tipo de análise e observação. Mesmo *contemplar* vem do verbo latino *contemplari*, que significa -olhar atentamente-.

Platão contrastou os filósofos com -aficionados pela arte e as pessoas práticas-, cujas vocações as mantinham aprisionadas ao reino das aparências. Isso faz sentido no esquema de Platão: um botânico estuda cópias imperfeitas (árvores) em vez da verdade eterna (Árvore), mas um artista está ainda mais abaixo nessa escala, ao produzir cópia de cópias! E por que razão alguém gostaria de ser um historiador, dedicando sua vida toda ao reino das aparências que sempre mudam? Durante séculos, no pensamento pagão e cristão, teoria significou essa compreensão do conhecimento como um tipo de visão direta, imediata e gloriosa da Verdade Arquética em sua própria essência. E isso estava em total contraste com a prática, que pertencia ao reino da existência incorporada. O problema de relacionar teoria e prática já é provocado por esse dualismo ontológico.

Embora tenha havido movimentos no judaísmo do Segundo Templo que geraram grupos ascéticos (tais como os essênios), eles eram centrados na Torá e dedicavam-se a ouvir as Escrituras e aprender e seguir a sabedoria do Mestre da Justiça. Qualquer coisa que digamos sobre a crença desses grupos, é significativo que a comunidade mais monástica do judaísmo do Segundo Templo consistia mais de ouvintes do que devidentes.

As mudanças vieram, no entanto, por meio da influência do filósofo do século Ia, Filo de Alexandria, que tentou misturar o judaísmo com o platonismo. As mesmas influências formaram o monasticismo cristão primitivo, tanto no Ocidente quanto no Oriente - theôria como a maior forma de união com Deus (*theōsis*) da qual os cristãos eram capazes. É óbvio que isso privilegia o olho em detrimento do ouvido e a união intelectual em detrimento da união do crente com Cristo em carne. É um testemunho do poder transformador do evangelho o fato de que os antigos escritores cristãos desenvolveram uma rica teologia encarnacional apesar do dualismo platônico/neoplatônico que é evidente ao longo dos seus escritos espirituais.

O filósofo alemão do século 20, Hans Blumenberg, remontou a genealogia da metáfora da visão na filosofia ocidental à -concepção dualista do mundo-, encontrada, por exemplo, no poema de Parmênides, O caminho da opinião, mas tornada comum por Platão.<sup>4</sup> Nas tradições cristãs ascéticas e místicas, tanto do Oriente quanto do Ocidente, o intelecto (ou alma) luta para alcançar a -visão beatífica- por meio de intensa contemplação.<sup>5</sup> No Ocidente medieval, as ordens

<sup>4</sup> Hans Blumenberg, 'Light as a metaphor for truth', em Modernity and the hegemony of Vision (org. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of Califórnia Press, 1993), 32.

<sup>5</sup> Rudolf Bultmann observa essa conexão na sua discussão sobre a revelação na teologia medieval. É a ideia antiga de theôria. Contemplação (*visio*) não é apenas a mais elevada e autêntica forma de conhecimento, mas o modo mais sublime de existência. (...) O *visio* é contemplação pura, posseção pura do que está presente. Diferente do desejo, a atitude de contemplação não aponta para além de si mesma, mas é completa, enquanto o desejo é incompleto. A vida cristã é, desse modo, a *bios theōrētikos*. (...) Deus é entendido como o mundo, pois a existência de Deus é provada a partir do mundo, como nos estoicos. Deus é mundo-princípio ou mundo-todo racionalmente inteligível. (What is theology? (Fortress texts in modern theology; org. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller; trad. Roy A. Harrisville; Minneapolis; Fortress, 1997), 79). Não é necessário adotar a alternativa de Bultmann (existencialismo) para compartilhar de sua desconfiança dessa abordagem.

monásticas eram divididas entre ·vida contemplativa· e ·vida ativa·, embora algumas ordens tenham lutado para mantê-las juntas. A mesma tendência dualista pode ser discernida na história protestante, com debates a respeito da prioridade da fé e prática, doutrina e vida e conhecer e fazer.

A despeito das transformações e permutações cristãs, visão/luz tornou-se a metáfora principal para conhecimento e experiência desde a Antiguidade passando pela era medieval e chegando até a era moderna, chamada adequadamente de Iluminismo.<sup>6</sup> A ·luz interior· coloca juntos tanto racionalistas quanto místicos ao longo da História, incluindo a era moderna.<sup>7</sup> Essa luz interior é mais interior e autônoma e, portanto, é considerada mais confiável e certa do que qualquer fonte exterior de verdade.

Como ressalta Blumenberg, a apropriação moderna da metáfora da luz é, em muitos aspectos, indistinguível do gnosticismo antigo, que identificava a ·luz interior da mente· com uma luz divina original dispersa e presa na matéria.<sup>8</sup> Onde a Escritura usa a metáfora da luz para uma transição ética, escatológica, pactuai e histórica do pecado para a redenção, a filosofia ocidental interpretou luz e trevas como se referindo ao mundo superior da mente/espírito e ao mundo inferior da matéria/História. A redenção é assimilada à ideia de uma iluminação secreta (*gnōsis*) - um retorno da luz a si mesma, a libertação do espírito interior de sua prisão na matéria.<sup>9</sup>

Essa descrição parece se encaixar na subida pedagógica da mente em Orígenes, em que o purgatório é considerado como um processo de educação espiritual de iluminação por meio de diversas encarnações até que finalmente cada alma (incluindo o diabo) seja unida a Deus. Os ensinos de Orígenes foram rejeitados pela igreja, e nas lutas contra os gnósticos, o bispo do século 2fi, Irineu, estava especialmente alerta com relação à assimilação da filosofia grega pelo evangelho em seu confronto contra os gnósticos. Agostinho também tentou transformar esse esquema ao preencher as categorias com conteúdo cristão. No entanto, o próprio esquema permaneceu profundamente enraizado. Até mesmo para Agostinho, o voo para cima é também um voo para dentro.<sup>10</sup>

6 Blumenberg nos relembra da importância da ·câmara medieval fechada no retrato de Descartes do ponto em que ele mudou seu modo de pensar: ·Eu permaneci por um dia inteiro, sozinho num pequeno quarto aquecido.. ·Aqui a relação do quarto com o mundo ainda é completamente medieval·, afirma Blumenberg; Descartes exclui-se do mundo exterior a fim de voltar-se para dentro de si (Blumenberg, ·Light as a metaphor·, 39).

7 Paul Tillich, *The history o f Christian thought* (org. Carl E. Braaten; Nova York: Simon and Schuster, 1968), 317-18. Dentre vários historiadores que ressaltam esse relacionamento, veja Peter Gay, *The Enlightenment: An interpretation* (Nova York: Norton, 1966), 1:62,291, 326-29,348,350.

8 Transformando as histórias e personagens bíblicos em algo mais palatável aos pagãos gregos, o gnosticismo foi uma heresia do século 2- que ensinava salvação pela iluminação interior. Presa à matéria por um criador-deus mau (identificado como Yahweh), a alma ascende para a esfera das ·aparências· corpóreas retornando à sua casa eterna. Houve diversas variedades de gnosticismo.

9 Blumenberg, ·Light as a metaphor·, 40.

<sup>10</sup>Paul Ricoeur, *History and truth* (trad. Charles A. Kelbley; Evanston, 111.: Northwestern Univ. Press, 1965), 111: ·Pensemos no escopo da revolução na história do pensamento que esse texto [Contra heresias

No relato bíblico da criação, a palavra vem antes da luz. De fato, a luz não é eterna e as trevas não são o caos primordial (matéria escura), mas ambas foram criadas corpos materiais (o sol para governar o dia, a lua e as estrelas para governar a noite). Agostinho também transformou essa metáfora, para longe do olhar para a luz, na direção de ver na luz. Em outras palavras, a luz ilumina o mundo.<sup>11</sup> Esse é um ato de graça vivenciado na conversão.<sup>12</sup> De fato, Blumenberg vai tão longe a ponto de julgar: ·Nunca antes, e nunca mais depois dele, a linguagem da luz foi manipulada de maneira tão sutil e cheia de nuances· como foi por Agostinho.<sup>13</sup> No entanto, Agostinho ainda privilegia a metáfora da visão/luz sobre ouvir/palavra, e portanto, a iluminação interior em detrimento da exterior.

Por toda a era do Iluminismo, os filósofos especularam que seus próprios sistemas eram uma evidência de que a ·terceira era· havia finalmente chegado.<sup>14</sup> Essa Era do Espírito tornou-se identificada com a Era da Razão, e como Paul Tillich observou, a luz interior dos místicos tornou-se a principal metáfora.<sup>15</sup>

Diferente de pensar e ver, comunicar é uma atividade inerentemente social. O nascimento da modernidade é simbolizado pela isolação solitária de Descartes em seu apartamento, meditando (contemplando) sem conversar. Ele considerou toda crença como estando maculada pela mediação socialmente compartilhada, histórica e incorporada como uma corrupção tóxica do pensamento. Apenas pela purificação do seu pensamento de todas essas opiniões, imaginou, ele poderia entrar na pureza antisséptica de sua câmara interior. De maneira bizarra, ele assumiu que por meio desse exílio autoimposto da realidade ele poderia dominar o conhecimento dela. ·Inevitavelmente, o ·individualismo· teve o seu momento à medida que os efeitos socializantes inerentes à voz como som foram minimizados·, observa Walter Ong. Isso é a ·desvocalização do universo·, alcançando o seu ápice com Isaac Newton.<sup>16</sup> Especialmente com o advento do deísmo, com

de Irrneu] representa em relação àquele neoplatonismo no qual a realidade é um afastamento progressivo, um inevitável obscurecimento que aumenta à medida que descemos do Um, que é sem forma, à mente, que é incorpórea, ao Mundo Alma e às almas que são precipitadas na matéria, que é ela mesma escuridão absoluta. Ricoeur questiona: ·Será que estamos conscientes da distância que há entre esse texto· e as especulações neoplatônicas?

<sup>11</sup> Blumenberg, ·Light as a metaphor·, 43.

<sup>12</sup> Ibid., 44.

<sup>13</sup> Ibid., 42.

<sup>14</sup> Por exemplo, Lessing escreve: ·Talvez até mesmo alguns entusiastas dos séculos 13 e 14 tenham tido um vislumbre desse novo evangelho eterno, e apenas se enganaram na medida em que previram que sua chegada estava tão próxima do seu próprio tempo. Talvez, afinal de contas, ·As três eras do mundo· deles não fosse uma especulação tão vazia. (...) Eles foram apenas prematuros. Eles acreditavam que poderiam fazer seus contemporâneos, que mal tinham superado a infância, sem iluminação, sem preparo, de um só golpe tornarem-se homens dignos da terceira era deles.. O caminho para a maturidade vai de um ·judeu sensual· a um ·cristão espiritual· (Gotthold Ephraim Lessing, ·The education of the human race·, em Lessingi theological writings (trad. Henry Chadwick; Paio Alto, Calif.: Stanford Univ. Press, 1967], 97).

<sup>15</sup>Tillich, History of Christian thought, 317-18. Tillich sugere que a ·luz interior· junta grupos e movimentos dispare: platonismo, neoplatonismo, hinduísmo, misticismo medieval, seitas anabatistas radicais, os quacres, e o Iluminismo.

<sup>16</sup> Ong, Presence of the Word, 72.

a imagem de Deus como um arquiteto em vez de um ator e comunicador na História, a desvocalização levou à impersonalização do cosmos.

Numa era de propaganda e ícones do entretenimento, bem como da Internet, tratar o conhecimento como uma espécie de mapeamento espacial-visual e controle de objetos é apenas intensificado. Além disso, palavras são menos confiáveis (e frequentemente menos fidedignas), enquanto nós somos perpetuamente atormentados pelos ícones que são ·agradáveis aos olhos e desejáveis para dar entendimento· (ver Gn 3.6).

## II. -O uve, Israel o discurso pactual

No platonismo, o mundo emana eternamente, necessariamente e silenciosamente do Um. Em Gênesis, no entanto, o mundo passa a existir num ponto definido no (ou com o) tempo, livremente, por meio da fala de Deus. Não é apenas que os seres humanos foram criados com capacidade para falar; eles existem como aqueles a quem Deus chamou à existência e ·criou pela palavra· como suas criaturas pactuais. A liturgia pactual de ouvir e responder já está evidente na criação. Cada criatura entende a si mesma como o ser que o Grande Rei chamou pela palavra a ser. Deus prepara um lugar simplesmente falando: ·Haja!· e até mesmo a ·resposta· da criação inanimada pode ser correlatada metaforicamente com essa liturgia antífona (falar e responder) da aliança (Sl 19.1-4).

No entanto, são apenas os seres humanos que, como portadores da verdadeira imagem de Deus, respondem com intencionalidade específica e no cumprimento de sua comissão específica - "Eis-me aqui", uma expressão idiomática recorrente na língua hebraica.<sup>17</sup> As diferenças entre ·Eis-me aqui· e ·Eu vejo· são óbvias. No primeiro caso, eu me coloco à disposição do Senhor da aliança, submetendo-me à sua Palavra; no outro, sou eu quem posso. No ·Eis-me aqui· do servo em aliança, a pessoa deixa de ser um espectador imparcial do mapa, mas é colocada no mapa - ou, em vez disso, no mundo real que é criado pela Palavra de Deus e preenchido com sua própria conversa pactuai - seja como um servo fiel, seja como um traidor rebelde. Depois de sua desobediência, Adão e Eva tentaram em vão fugir da presença de Deus. No entanto, o espaço nunca é neutro, como se alguma coisa pudesse existir à parte da Palavra de Deus. O Deus da Escritura habita no meio do seu povo, falando, e não diante deles, como um objeto a ser contemplado.

Blumenberg observa:

No pensamento grego, toda a certeza estava baseada na visibilidade. Logoi referia-se a uma visão com forma. [...] i.e., eidos [ideia]. Mesmo do ponto de vista etimológico, -conhecimento- e -essência- (como eidos) estão extremamente relacionados a -ver-. Logos é uma compilação do que foi visto. Para Heráclito, os olhos

<sup>17</sup> Desenvolvo esse ponto em Lord and servant: A covenant Christology (Louisville: Westminster John Knox, 2005), esp. cap. 4.

·são testemunhas mais confiáveis do que os ouvidos. [...] Para os gregos, ·ouvir· não tem importância no que concerne à verdade e é inicialmente não comprometedor. Como uma comunicadora de doxa [opinião], a audição representa uma asserção que precisa sempre ser confirmada pela visão. Na literatura do Antigo Testamento, no entanto, e para a percepção da verdade que ele documenta, ver é sempre predeterminado, posto em xeque ou superado pelo ouvir. A criação é baseada na Palavra, e em termos de sua afirmação obrigatória, a Palavra sempre precede o que é criado. O real revela-se dentro do horizonte do seu significado, um horizonte demarcado pelo ouvir.<sup>18</sup>

O choque entre essas duas cosmovisões é evidente na tentativa de Filo de ·traduzir· a ênfase judaica no ouvir para a categoria grega de ver.<sup>19</sup>

O estudioso judeu Jon Levenson observa que em contraste com a ascensão alegorizante de mente praticada por Filo, a tradição rabínica estava comprometida com a ·exposição do sentido claro da Escritura·.<sup>20</sup> Por meio desse discurso pactuai, ·Deus acena com a mão e repele com a outra.<sup>21</sup> Ele acrescenta: ·Em sua qualidade de encanto e terror indivisíveis [a experiência sinaítica] é eminentemente exótica, estando fora dos limites do que é familiar.<sup>22</sup>

Em outras palavras, podemos dizer que isso é mais parecido com ·conhecendo um estranho· do que com ·superação da separação·. No processo de nos chamar, o Senhor da aliança relata novamente nossa vida, chamando-nos para longe dos desfechos que não levam a lugar algum e escalando-nos para a sua peça teatral em andamento. Chamado por Deus para um destino que ainda não conhecia, Abraão não vê a verdade; ele crê na promessa que ouviu e foi justificado. Esse mesmo padrão é evidente na vocação dos profetas e dos apóstolos.

Como Levenson ressalta, é no relatar e repetir essa história da criação e do êxodo que Israel recebe sua identidade e a passa adiante de geração em geração. ·Nas palavras da liturgia (Haggadah) rabínica da Páscoa, ·cada homem é obrigado a ver-se como se ele próprio tivesse saído do Egito!· Bem longe da exortação de Platão para lembrar das formas eternas que a mente esqueceu por causa da sua contaminação com o corpo e o tempo, a ·lembrança· bíblica é identificar a

]nlbid. 46.

·Ibid., 46-47. Stephen H. Webb fornece outro exemplo, do *Life of Moses*, de Filo, que muda a concentração da voz para a sarça ardente e vai tão longe a ponto de afirmar que a voz foi vista. ·Por que a voz de Deus é visível?·, pergunta Webb, para então oferecer a resposta de Filo: ·Pois qualquer coisa que Deus diga não são palavras, mas ações, que são julgadas mais pelos olhos do que pelos ouvidos. {The divine voice: Christian proclamation and the theology of sound [Grand Rapids: Brazos, 2004], 182}. Evidentemente, palavras não devem ser consideradas como ações. Esse é o perigo da hermenêutica de significado que encontramos não apenas em Filo, mas também em Orígenes e Agostinho. Enquanto, de acordo com a perspectiva da Bíblia, realizamos coisas ao falar, nessa cosmovisão as palavras ·representam· a realidade significada ou ·estão em lugar dela· (metáforas visuais).

20 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible* (São Francisco: HarperSanFrancisco, 1985), 7.

21 Ibid.

21 Ibid., 16.

própria história com a história da aliança de Deus com seu povo. Diferente das religiões do mundo, Israel deriva significado -não da introspecção, mas de uma consideração do testemunho público de Deus-.

A atual geração faz da História a sua história, mas ela é em primeiro lugar História. Eles não determinam quem eles são ao olhar para dentro, ao explorar as profundezas da alma individual, ao procurar uma luz mística nos lugares mais profundos do ego. Em vez disso, a direção é a oposta. O que é público é tornado privado. A História não é apenas tornada contemporânea, ela é interiorizada. A história do povo da pessoa torna-se a sua história pessoal. A pessoa olha, então, para fora de si mesma para descobrir o que ela deve ser. Ninguém consegue descobrir a própria identidade e certamente não é possível forjá-la para si mesmo. Ele apropria-se de uma identidade que é questão de conhecimento público. Israel afirma o que é dado. O que é dado na cerimônia da aliança não é um princípio; não é uma ideia ou um aforismo, nem um ideal. Em vez disso é a consequência do que é apresentado como os atos de Deus. [...] Israel começou a inferir e a afirmar sua identidade por meio da narração de uma história.<sup>23</sup>

Nessa interpretação, o conhecimento genuíno - o conhecimento pactuai - ocorre não apenas por desviar o olhar da História em direção à contemplação interior, mas pela interiorização dessa própria História de tal maneira que ela se torne parte do corpo e experiência da pessoa. (A circuncisão na antiga aliança e o batismo na nova aliança literalmente marcam essa característica corpo-social de conhecer.) O ·ego- - entendido como um indivíduo autônomo - não existe, mas já está ligado à tradição, à História e à comunidade. ·Não há dúvida de que a história tem implicações que podem ser declaradas como proposições·, acrescenta Levenson. ·Por exemplo, a implicação pretendida do prólogo histórico é que YHWH é fiel, que Israel pode confiar em Deus como um vassalo deve confiar em seu suserano. Mas Israel não começa com a afirmação de que Yahweh é fiel; ela infere isso de uma história·, e uma história que depende de um tempo e lugar específicos.<sup>24</sup>

Isso apoia minha afirmação de que a teologia é a integração vivida, social e incorporada de drama (história), doutrina, doxologia e discipulado. Estou sugerindo que ouvir a Palavra pactuai do nosso Senhor é a fonte do destronamento da pretensa soberania do ego e a integração que subverte a lógica desintegradora do dualismo e do individualismo do Ocidente.

É óbvio que receber a própria identidade do próprio Deus, por meio de uma história que se ouve, é diferente de determinar a própria identidade por meio de ídolos que o adorador criou e, portanto, controla. Levenson diz que ·há considerável verdade- na generalização de que ·enquanto os gregos pensam com os olhos, os hebreus pensam com os ouvidos·. De fato, ele continua, em comparação

a l b i d 39.  
Mtbid.

com os épicos homéricos, na Bíblia hebraica -a descrição visual é geralmente de pouca importância-. Não sabemos, por exemplo, nem mesmo a cor dos cabelos de Abraão ou a altura de Moisés. Isso é porque em Israel o foco está na Palavra de Deus, e não na aparência do homem e seu mundo (I Sm 16.7). Embora o outro sentido esteja envolvido, o predomínio da audição sobre a visão parece ser característica da antiga sensibilidade israelita.<sup>25</sup> De modo significativo, especialmente nos profetas, até mesmo a exortação para -ver- ou -contemplar- é um chamado de Deus para observar o que ele fez na História e receber a sua interpretação desses atos.

Conquanto a visão intelectual leve o pensamento para longe da História, Ong ressalta que as verdades históricas devem ser contadas e os proclamadores não são videntes particulares, mas testemunhas públicas. A religião bíblica é baseada em acontecimentos históricos: não em princípios eternos ou ciclos naturais, mas nos relatos dos atos poderosos de Deus na criação, na providência, no juízo e na redenção.<sup>26</sup> Em vez de dividir o corpo de Cristo em esferas superior e inferior, naqueles dedicados à vida contemplativa (teórica) em isolamento solitário e aqueles que buscam a vida ativa (prática) no mundo, o conhecimento pactuai coloca todos os crentes no centro da ação onde Deus age e interpreta por meio de sua Palavra.

Conquanto a visão intelectual exija uma ascensão dos particulares mundanos para um eterno, mas impessoal -Um-, o interesse pela História dá origem à fé bíblica dos acontecimentos particulares de ser chamado por uma pessoa:

Deus chama Abraão: -Abraão!- e Abraão responde: -Eis-me aqui!. (Gn 22.1). Algo semelhante acontece com Jacó [...] (Gn 31.11). Como Erich Auerbach deixou claro no primeiro capítulo de seu *Mimesis*, essa confrontação direta e inexplicada - um ataque verbal a uma dada pessoa por Deus - não é o tipo de coisa que alguém encontra na tradição grega ou em qualquer outra tradição não bíblica. A Palavra de Deus invade a pessoa humana como uma espada de dois gumes.

Nos profetas, o sentido da Palavra de Deus alcança uma intensidade especial. [...] A palavra não é um registro inerte, mas algo vivo, como um som, algo acontecendo.<sup>27</sup>

Refletindo suas origens numa cultura oral, até mesmo os épicos de Homero foram transmitidos de geração a geração por meio de eventos sociais como cantar e representar. O passado estava presente não apenas nos registros escritos, mas no discurso vivo. A admoestação de Paulo -Habite, ricamente, em vós a palavra de Cristo [...] com salmos, e hinos, e cânticos espirituais. (Cl 3.16) reflete esse contexto social. O objetivo desse canto na adoração pública não era individualístico, fosse em termos de contemplação mística ou autoexpressão, mas o

<sup>25</sup>ibid.

<sup>26</sup>Ong, Presence of the Word, 10.

<sup>27</sup>Ibid. 12.

envolvimento da comunidade no evangelho. O discurso é sempre um acontecimento, um evento que não apenas une a mente, coração e o corpo de indivíduos, mas também estabelece uma comunhão entre ouvintes e aqueles que falam. Não é a música eterna das esferas, mas a história da aliança que o povo de Deus recita em suas canções de louvor.

·Abraão soube da presença de Deus quando ouviu a sua ·voz·, Ong observa, e o mesmo pode ser dito de Adão e Eva fugindo da voz de Yahweh. Embora possa haver presença sem fala, não há fala sem presença. A voz ·simplesmente transmite presença como nada mais o faz·. Podemos dizer que estamos na presença de alguém, mas seria estranho dizer que estamos em frente da presença de alguém. A visão divaga e disseca, enquanto a audição une.

Em resumo, nada transmite presença pessoal e o padrão ordem-resposta de um relacionamento baseado numa aliança melhor do que a fala. A busca pela ·Visão Beatífica· é uma busca solitária, vivenciada apenas pelos filósofos e monges mais sérios. No entanto, a Palavra Beatífica reúne a sociedade de ouvintes que foram redimidos e formados pela elocução do mestre.

Mesmo quando alguém lê um texto que originalmente foi um evento público e social, a dinâmica é diferente, permitindo uma espécie de ·recolhimento no interior de si mesmo·. Essa é a razão pela qual a leitura silenciosa era virtualmente ignorada até tempos bem recentes.<sup>28</sup> A leitura devocional particular da Escritura, por exemplo, é indispensável para meditar a respeito de certas passagens e verdades. Contudo, ela é subordinada à pregação pública que socializa os leitores individuais numa comunidade da aliança. Apenas então a leitura privada é mantida sob controle e informada pela leitura da comunhão mais ampla dos santos. Preso a menos regras do que a escrita, o discurso oral também é mais acessível a todas as classes. Ong escreve: ·O som une grupos de seres vivos como nada mais consegue fazer.<sup>29</sup> Isso não significa marginalizar os demais sentidos, mas nosso senso do som requer ·certa distância· ao mesmo tempo em que convida a uma comunicação recíproca. A verdadeira comunidade acontece por meio de uma linguagem comum.<sup>30</sup>

Onde metáforas visuais dominam, teologias da glória caracteristicamente as acompanham. A história da filosofia ocidental e suas metáforas visuais dominantes privilegiam teologias da glória, antigas e modernas.<sup>31</sup> A razão (contemplação teórica) comprehende o que é verdadeiro por meio de ·idéias claras e distintas· (Descartes; veja o cap. 1, ·O ego soberano·, p. 63-64), mas questões práticas

<sup>28</sup>albid. 126.

<sup>\*</sup>>Ibid., 122.

<sup>\*\*</sup>Ibid., 123-24.

<sup>3</sup> Embora ele não se refira especificamente a implicações teológicas, Jacques Derrida explora essa genealogia com notável habilidade, especialmente em *Margins of Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982). Derrida não está exagerando quando sugere: ·Toda a história da nossa filosofia é uma fotografia· (citado em John McCumber, ·Derrida and the closure of vision·, em *Modernity and the hegemony of Vision* [org. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of Califórnia Press, 1982], 235.)

provocadas pelo nosso cativeiro ao reino das aparências nos distraem desse objetivo. Nós ficamos bastante certos do que conseguimos captar por meio da visão intelectual (as verdades necessárias da razão), mas crenças derivadas do que ouvimos (as verdades accidentais da História) são, no máximo, meras opiniões. Não é de admirar que a autonomia seja o correlato: eu estou certo do que eu mesmo posso por meio da visão intelectual, mas eu não deveria crer no que alguma outra pessoa me fala, mesmo se essa autoridade externa for Deus.

### III. Ouvir, é crer

Independentemente de serem idéias ou imagens esculpidas em madeira ou pedra, os ídolos simplesmente estão lá, um dado, manufaturado pelo seu adorador. Ao contrário disso, o discurso surpreende - motivo pelo qual os ídolos são frequentemente zombados na literatura profética por não ter a capacidade de falar. O adorador está no controle; de fato, o ídolo é o reflexo do próprio adorador. Com a idolatria, o objeto de adoração é passivo e os adoradores são ativos, mas o discurso anuncia a presença de outro. Quando o rei fala, o reino fica em silêncio. O que será dito? Quais serão as consequências para nós? Serão boas ou ruins? Ele vem em paz ou em juízo? Somos colocados na ponta final da recepção de conhecimento e, consequentemente, da nossa redenção. O objeto da nossa adoração - o Deus trino - está vivo, e nós somos meros recipientes da sua Palavra viva e ativa. E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo. (Rm 10.17) - especificamente, a boa notícia, o evangelho da paz. (Ef 6.15).

Diferente de um objeto que podemos contemplar, que está sujeito ao nosso controle e a ser dissecado em nossas experiências, a voz de alguém que se aproxima afirma tanto ausência quanto presença, a distância e a proximidade do outro. O estranho não fica parado a distância, mas chega perto e me chama. Sou responsável pelo que ouço - seja um mandamento ou uma promessa; eu não estou no controle.<sup>32</sup> Não posso mais construir uma teologia, projetar minha própria experiência, oferecer as minhas próprias especulações sobre a natureza de um ser perfeito, ou apresentar uma reflexão crítica sobre a prática. Em vez disso, recebo uma teologia que me é dada. O Estranho fala e, ao fazê-lo, ele julga e salva.

É significativo que quando Adão e Eva ouvem Deus se aproximar em juízo, eles não dão a resposta pactuai correta. «Eis-me aqui», mas, em vez disso, fogem aterrorizados da presença de Deus. Assim como eles desobedeceram a Deus quando viram que o fruto era agradável aos olhos e desejável para dar entendimento, eles fugiram de Deus quando viram que estavam nus e ficaram envergonhados. Em ambos os casos, eles se recusaram colocar-se à disposição do seu Senhor da aliança, ouvindo a sua Palavra e obedecendo a ela. Quando Deus chama Abraão, ele faz uma promessa criadora de fé de um futuro que desafia tudo o que o patriarca

<sup>32</sup> Trato esse contraste de maneira mais completa em *People and place: A covenant ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 37-98.

já tinha visto ou conhecido como sendo possível: “Ele creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça” (Gn 15.6). Quando Deus chama Moisés da sarça ardente, Moisés responde: “Eis-me aqui” (Ex 3.4); e depois de perdoar os pecados de Isaías, Deus chama o profeta para proclamar a sua Palavra. Ele responde: “eis-me aqui, envia-me a mim” (Is 6.8). Como Sarai e Abrão, Moisés e Isaías, Maria de Nazaré não encontrou base em sua experiência ou razão para justificar o anúncio absurdo do anjo de que ela engravidaria do Salvador do mundo. A Palavra de Deus tinha prioridade sobre qualquer situação vigente que ela pudesse ver, seja intelectual, seja empiricamente. Ela respondeu: “Aqui está a serva do Senhor; que se cumpra em mim conforme a tua palavra” (Lc 1.38).

“Eis-me aqui” corresponde à Palavra do Senhor da aliança; “Eu vejo!” expressa a nossa posse da realidade. Nós ouvimos promessas, nós vemos seu cumprimento. Assim, não há contradição abstrata na Bíblia entre o ouvir e o ver, mas há sempre tempo e lugar para ambos. Ver não é *crer*, é *possuir*. O fato de Deus ter proibido estritamente representações visíveis de si mesmo teve a intenção de resguardar o povo de Deus para “a imagem [eikón] do Deus invisível” (Cl 1.15) na encarnação do Filho. No entanto, quando a Palavra tornou-se carne na História, os discípulos podiam relatar seu testemunho nos termos mais vívidos como a realidade que eles viram, ouviram e tocaram com suas mãos (1Jo 1.1-4). Isso não é visão intelectual, mas visão sensual: ver com os olhos do corpo, não apenas com a mente interior. Jesus convidou o incrédulo Tomé para inspecionar suas mãos e seu lado para comprovar que ele tinha sido ressuscitado, o que provocou a resposta: “Senhor meu e Deus meu! Disse-lhe Jesus: Porque me viste, creste? Bem-aventurados os que não viram e creram” (Jo 20.28-29).

Todavia, *haverá* um tempo em que não mais acreditaremos no que ouvirmos. A fé e a esperança darão lugar à visão – plena posse da realidade prometida – e apenas o amor vai permanecer quando contemplarmos a Deus face a face (1Co 13.8-12).

Para nós, por ora, *ouvir é crer* (Rm 10.17). Deus ainda confirma a sua aliança por meio de sua Palavra visível – o batismo e a Ceia do Senhor. No entanto, até Cristo voltar para ressuscitar nossos corpos mortais para a imortalidade, junto com a criação mais ampla, “gememos em nosso íntimo” (Rm 8.23) em ansiosa expectativa. “Ora, esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como o espera? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o aguardamos” (Rm 8.24-25). O contraste de Paulo entre a justiça que é pelas obras e a justiça que vem da fé (Rm 10) revela a seguinte lógica:

A justiça que é pelas obras	Ver	Nossa ascensão	Visão da glória
A justiça que é pelas obras	Ver	Nossa ascensão	Visão da glória
A justiça que é pela fé	Ouvir	A descida de Deus	Palavra da promessa

A exigência por uma certeza epistêmica absoluta não é apenas idólatra em sua exigência ilícita por conhecimento arquetípico que pertence apenas a Deus, mas também reflete uma escatologia super-realizada - ou seja, um anúncio prematuro de que a consumação chegou. Um dia não haverá necessidade de fé ou de esperança, mas por ora, Deus ainda está redefinindo pela palavra a criação. Mesmo quando Deus fala a sua Palavra evangélica a esta era presente, a nova criação nasce entre nós, mas ainda está amplamente escondida. Por ora, ·andamos por fé e não pelo que vemos·. (2Co 5.7).

Esse ponto é elaborado nos sistemas da ortodoxia protestante. Não apenas é nosso conhecimento da verdade sempre éctipo por sermos criaturas; na nossa atual condição, esses sistemas argumentam, é a teologia éctipa de peregrinos a caminho (*theologia viatorum*), ainda não a teologia éctipa dos santos glorificados (*theologia beatorum*). Não é de admirar que eles se referissem a esse conhecimento de peregrinos como ·nossa humilde teologia·.<sup>33</sup>

Essa fé é testada ao longo da nossa vida (Tg 1.3; IPe 1.7). Como o objeto da nossa fé prova ser fiel ao longo dessas tribulações, a nossa fé cresce. Mesmo que não tenhamos uma revelação especial de Deus explicando a razão de nosso sofrimento ou como ele está costurando os fios de nossas tribulações visando formar um belo desenho oculto, nós temos a revelação dos propósitos ocultos de Deus para nós e para a criação em Jesus Cristo. Deus demonstrou a sua fidelidade de maneira objetiva, pública e final na ressurreição de Jesus de entre os mortos.

Com a Reforma veio a revolução da dominação de uma visão neoplatônica de volta a uma ênfase bíblica na existência e conhecimento da realidade criada mediada pela linguagem. Conquanto até mesmo Agostinho tenha subordinado o ouvir a Deus falar à visão contemplativa, Hans Blumenberg observa que Lutero em *De servo arbítrio [Sobre a escravidão da vontade]* ·usa a metáfora do ouvido contra a do olho. O olho vaga, seleciona, aborda as coisas, pressiona-as, enquanto o ouvido é afetado e abordado. O olho pode ver, o ouvido só pode esperar. A visão ·coloca· as coisas, a audição é ·colocada·. [...] O que exige incondicionalidade é encontrado no ·ouvir·. A consciência tem uma ·voz·, não luz·.<sup>34</sup>

Tudo o que tenho sugerido até aqui a respeito da prioridade da audição sobre a visão nessa era da história redentora foi enfatizado pelos reformadores protestantes. De fato, Lutero chegou bem perto do tema bíblico de todas as ações divinas sendo mediadas pela Palavra de Deus. Oswald Bayer explica essa visão:

33 Quenstedt, em Luther Poellot, org., *The nature and character of theology: An introduction to the thought o/J. A. Quenstedt* (St. Louis: Concordia, 1986), 40. Teólogo luterano, Quenstedt observou que essa definição era principalmente extraída de sistemas reformados: essa teologia de peregrinos (*theologia viatorum*) ·por Franciscus Junius e Alsted é chamada teologia humilde e nossa [teologia], por outros a teologia da igreja militante·. Ver também Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 2004), 28.

34 Hans Blumenberg, ·Light as a metaphor for truth·, em *Modernity and the hegemony of f vision* (org. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1993), 48.

·A nova criação é uma conversão ao mundo, como uma conversão ao Criador, ao ouvir a voz de Deus falando conosco e dirigindo-se a nós por meio de suas criaturas. Agostinho estava errado quando disse que sua voz nos leva de longe das criaturas de Deus para dentro de nós mesmos e, então, à transcendência.·35 De fato, os teólogos de Westminster ressaltaram que Deus abençoa a leitura, ·mas especialmente a pregação da Palavra· de Deus como um meio de graça, visto que é por esse meio que o Espírito confronta pecadores em sua existência auto-centrada, ·para tirá-los de si mesmos e os atrair a Cristo· (Catecismo Maior de Westminster, Resposta 155). Essa palavra nos charma para fora de nossa própria subjetividade e faz de nós criaturas extrínsecas, extrovertidas e sociais que se apegam fortemente a Cristo em fé e ao próximo em amor.

Stephen Webb vai tão longe a ponto de sugerir que a Reforma representa "um acontecimento dentro da história do som, um acontecimento da ·revelação da Palavra.·36 Em vez de ser principalmente um acontecimento visual - uma exibição teatral - que preenche a distância espacial entre o Senhor transcendente e o povo separado por uma tela, a adoração pública tornou-se um acontecimento verbal. Esse ministério da Palavra ocorre não apenas no sermão, mas na leitura pública das Escrituras, nas orações, nos cânticos, na confissão e na absolvição - De fato, toda a liturgia, desde a saudação divina até a bênção final. Mesmo a Ceia do Senhor era uma promessa vocal de Deus de que toda a comunidade da aliança receberia e que ela responderia em celebração. ·Isso se segue·, observa Webb, ·da crença de Calvino de que a Palavra de Deus realiza o que ela ordena. É uma fala pactuai, ativa e cheia de vida. Mesmo em seu gaguejar, ela tem o poder para dar o que ela pede. A Palavra de Deus chamou o mundo à existência e ela continua a sustentar o mundo por meio da fala da igreja cheia do Espírito.·37 Enquanto a adoração medieval subordinou a fala à visão, a Reforma (capitalizando sobre a preocupação humanista com a História e a exegese nas línguas originais) procurou expor o povo à voz de Deus. ·Essa foi uma verbosidade causada não pela necessidade de explicar uma imagem ou uma questão moral. Em vez disso, foi uma verbosidade intencional para transmitir graça por meio do som.·38

·Nossa tradição filosófica ocidental deu preeminência ao intelecto entre as demais faculdades humanas·, observa Oswald Bayer. ·Lutero, no entanto, afirma que ·não há obra humana mais nobre ou poderosa do que a fala· Não somos seres racionais em primeiro lugar; somos primariamente seres falantes.·39 Essa

35 Oswald Bayer, *Living by faith: Justification and sanctification* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 28.

36 Stephen H. Webb, *The divine voice: Christian proclamation and the theology of sound* (Grand Rapids: Brazos, 2004), esp. cap. 4 e 5. Esse é um tratamento excelente das principais questões tratadas neste capítulo. Veja também Theo Hobson, *The rhetorical Word: Protestant theology and the rhetoric of authority* (Hampshire, U.K.: Ashgate, 2002).

37 Webb, *Divine voice*, 159.

38 Ibid., 106.

39 Bayer, *Living by faith*, 47.

não é uma questão sem importância para Lutero.<sup>40</sup> Para Lutero, tudo depende da Bíblia; ouvi-la, usá-la e pregá-la como a voz viva do evangelho (*viva vox evangelii*).<sup>41</sup> Isso está em contraste com Agostinho, para quem a Palavra externa é um sinal (*signum*) que simplesmente nos aponta para a [coisa em si] (*res*).<sup>42</sup> Webb nos lembra: ·Para Agostinho [...] a Palavra que Deus fala é ouvida interiormente antes que demos a ela uma voz externa. [...] Consequentemente, a fé, como o pensamento, começa nos recessos interiores do coração, em que fica silenciosa antes de fazer um som.<sup>43</sup> Lembremo-nos novamente da afirmação de Levenson (veja ..Ouve, Israel.., p. 92-93) que para o judaísmo a verdade é pública, vindo a nós de fora de nós mesmos, e então nos afeta pessoalmente. A tendência da nossa herança intelectual grega é inverter esse movimento, de modo que verdade é primeiro um pensamento silencioso, autônomo e privado ou uma experiência que nós então expressamos publicamente por meio da fala.

Podemos até mesmo detectar em algumas das reflexões de Agostinho uma antecipação da epistemologia e hermenêutica modernas, de Descartes a Schleiermacher. No entanto, para os reformadores, a relação é invertida: a Palavra é a fala de Deus que vem de fora para dentro e não de dentro para fora. A Palavra externa torna-se interiorizada pelo Espírito e o faz sem perder a sua ·alteridade· transcendentemente como a voz de Deus em vez de um eco do ego interior. Essa ênfase no *verbum externum* (Palavra externa) é simplesmente um correlato da salvação por Deus em Cristo extra nos (fora de nós mesmos). O que quer que se torne visível no interior das pessoas e da comunidade - arrependimento, fé, amor e outros aspectos da renovação moral - é o resultado progressivo dessa declaração definitiva fora deles.

Os reformadores consideravam tanto Roma quanto os protestantes radicais como ·entusiastas· porque eles tendiam a tornar a palavra exterior subordinada à palavra interior (luz interior) do cristão. De acordo com Lutero:

Se você perguntar a um cristão qual é a obra pela qual ele se torna digno do nome ·cristão·, ele será capaz de dar absolutamente nenhuma outra resposta se não que é ouvir a Palavra de Deus, isto é, a fé. Portanto, só os ouvidos são o órgão de um homem crente, pois ele é justificado e declarado como sendo cristão não por causa das obras de qualquer um de seus membros, mas por causa da fé.<sup>44</sup>

Por isso, a pregação não é um meio indiferente, mas foi intencionada por Deus para ser propícia à entrega de uma mensagem que é em si mesma boa-nova

<sup>44</sup> Veja, por exemplo, Martinho Lutero, *Luther's works* (org. e trad. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968), 35:117-24, 254,359-60.

<sup>41</sup> Bayer, *Living by faith*, 45.

<sup>t2</sup>Ibid. 48.

<sup>43</sup> Webb, *Divine voice*, 131.

<sup>44</sup> Martinho Lutero, *Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews* (v. 29 of Luthers works), 224, citado em Webb, *Divine voice*, 144.

de salvação. Colocando-nos na ponta dos recebedores de coisas, não apenas a justificação vem por meio da fé, mas a própria fé vem por meio do ouvir.<sup>45</sup>

·Para Lutero como para Calvin-, John Leith observa, ·apenas os ouvidos são o órgão do cristão..<sup>46</sup> Calvin resumiu: ·Quando o evangelho é pregado em nome de Deus, é como se o próprio Deus em pessoa estivesse falando..<sup>47</sup> Leith elabora: ·A justificativa para a pregação não está em sua efetividade para a educação ou reforma. [...] o pregador, Calvin ousou dizer, é a boca de Deus.. É a intenção e a ação de Deus que tornam a pregação efetiva. As palavras dos ministros, como os elementos físicos dos sacramentos, são unidas à substância: Cristo e todos os seus benefícios. Portanto, a palavra não apenas descreve a salvação, mas ela a transporta. ·A doutrina da pregação sacramental em Calvin o habilitou tanto a compreender a pregação como uma obra muito humana, quanto a compreendê-la como obra de Deus..<sup>48</sup>

#### IV . Teoria e prática

Considerando esta análise até aqui, podemos concluir que, falando de maneira estrita, a Bíblia não procura integrar theòria e praxis, mas, em vez disso, entende o conhecimento como um já integrado ato de reconhecimento - pensar, sentir e fazer num único ato simultâneo. É um ato pactuai de reconhecer nenhum outro Senhor e Salvador que não Deus em Cristo. Fé é conhecimento, mas o tipo de conhecimento que é sinonimamente a confiança numa pessoa por meio de um relato que essa pessoa entregou por meio de embaixadores. É um ato de colocar-se à disposição do orador, em vez de colocar um objeto à disposição de um sujeito que vai examiná-lo. Em termos bíblicos, conhecer Deus é relacionar-se com Deus em fé como um servo pactuai que é conquistado em drama, e, então, em doutrina, doxologia e discipulado que o drama gera. Teologia é o ·Amém!- de fé ao caráter de Deus e seu serviço práctico a pecadores em sua graça redentora.

À luz dessas comparações e contrastes, estamos mais bem habilitados a nos dirigirmos à questão deste capítulo. O dualismo entre prática e teoria, fé e razão, religião pura e fé eclesiástica, obras e crença e incontáveis outras antíteses do pensamento moderno está intimamente ligado ao dualismo fundamental entre a esfera do espírito e a esfera da matéria, a ascensão intelectual da visão versus a descida da Palavra de Deus a nós em carne e na História. Se insistirmos

45 Essa comparação entre ouvir e ver não tem o objetivo de sugerir que haja alguma qualidade mágica no ouvir, ou que Deus está restrito a esse meio. Em vez disso, visa a afirmar que Deus ligou-se à palavra falada como o método ordinário de autocomunicação. Como Agostinho, muitos cristãos falariam do seu momento de leitura da Escritura como o momento da sua conversão. Além do mais, incapacidades físicas como a surdez não são obstáculo à graça de Deus. Webb oferece um tratamento bem-informado sobre essa questão em Divine voice, 51-55.

46 John H. Leith, ·Calviris doctrine of the proclamation of the Word-, em John Calvin and the church: A prism off Reform (org. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 212.

t7Ibid. 211.

48 Ibid., 210-11.

na pressuposição não justificada que podemos crer apenas no que conhecemos como indivíduos de forma imediata, intuitiva e por iluminação interior, nunca acreditaremos que a maior verdade pode vir até nós por meio do relato de uma história a respeito de acontecimentos históricos particulares.

Para colocar essa questão em termos mais concretos, considere a pregação contemporânea. Há uma tendência de subordinar a Palavra exterior a uma visão interior em duas direções. Por um lado, a pregação é considerada por muitos (especialmente os conservadores) como um discurso sobre Deus e os ensinos das Escrituras. Vista desse modo, ela é concebida primariamente como teoria. A fala é meramente um recurso de reflexão intelectual - ensino. Por outro lado, a pregação pode ser considerada (especialmente pelos liberais) como uma expressão de uma experiência interior e de piedade. Em qualquer dos casos, a tendência é colocar as pessoas diante de suas idéias ou experiências interiores em vez de vê-las como uma comunidade à qual Deus fala.

Nas Escrituras, no entanto, Deus é o pregador, falando por meio da boca dos seus servos. Cristo não é apenas o objeto sobre quem falamos, mas o sujeito que fala conosco. Muitas de nossas traduções de Romanos 10.14 afirmam: ·E como crerão naquele de quem nada ouviram?· No entanto, a sentença é mais bem traduzida da seguinte maneira: ·E como crerão aquele a quem não ouviram?· Não precisamos ascender ao céu para encontrar a Cristo ou trazê-lo de volta dos mortos; o Cristo ressurreto e ascendido está tão perto quanto a sua voz em sua Palavra (v. 6-8). Assim, quando Paulo diz que ·a fé é pelo ouvir, e o ouvir pela palavra de Deus· (v. 17, ARC), ele quer dizer que é o próprio Cristo que nos fala por meio ·dos que anunciam coisas boas· (v. 15). A proclamação de Cristo, normatizada pela sua Palavra canônica, é ela mesma nada menos que o próprio Cristo falando aqui e agora, criando a comunhão dos santos. Nesse sentido, Deus não está apenas acima de nós, mas no meio de nós (no Filho) e dentro de nós (pelo Espírito), reunindo um grupo de ouvintes.

Não apenas a mensagem, mas também o método da pregação chama-nos para fora de nossa subjetividade para ouvir e, ao ouvir, receber uma nova identidade que não poderíamos ter concebido, vivenciado ou alcançado por nós mesmos. Abaixo do púlpito, na pia batismal e na mesa, não somos nem pensadores nem fazedores autônomos, mas somos chamados na totalidade da nossa existência e comunhão com os outros a quem o Espírito Santo reuniu pela sua Palavra. Como reflexão sobre a práxis de Deus na pregação e no sacramento, a teologia não pode ser reduzida à contemplação teórica. Nem pode a teologia ser colocada de lado em favor da vida prática, pois a comunicação inteligível inclui verdades reveladas que devem ser compreendidas.

## A. O DEBATE TEORIA-PRÁTICA NA TEOLOGIA

Quanto à questão sobre se a teologia é uma disciplina teórica ou prática, os teólogos medievais estavam divididos, respectivamente, entre dominicano (segundo Tomás de Aquino) e franciscanos (segundo Escoto). Nesse ponto,

o consenso geral dos escolásticos protestantes favorecia algum tipo de combinação, conquanto privilegiando a visão franciscana de que o objetivo último da teologia é prático - ou seja, a reconciliação de pecadores com Deus em Cristo e a restauração deles à comunhão com Deus e um com o outro em verdadeira adoração.

Primeiro, os teólogos luteranos pós-Reforma e os reformados afirmaram a importância da teoria, mas contrastaram de modo nítido a doutrina revelada (os dogmas eclesiásticos interpretando-a) da especulação. Embora eles tenham criticado a tentativa de subir escadas do mérito, do misticismo e da especulação teórica para contemplar o Deus nu- como uma teologia da glória, eles ensinaram que Deus fez de si mesmo um objeto do nosso conhecimento análogo, e nós seríamos ingratos - perdidos, na verdade - se ignorássemos essa graça condescendente. De fato, a teologia é a ciência mais elevada porque Deus é a fonte de toda a realidade e redenção. Teoria, para esses escritores, simplesmente significava doutrina - revelada pela graça, e não obtida pela ascensão humana - a qual é inseparável de doxologia e discipulado.

O objeto da teologia não é o ego, a religião, a moral ou a cultura, mas Deus. Portanto, mesmo quando estavam pensando na teologia como prática, esses escritores não perdiam de vista a Deus, como o objeto: ·O fim principal do homem é glorificar a Deus, e gozá-lo para sempre.· (Breve Catecismo de Westminster, Resposta 1). ·Assim, embora a teologia trate das mesmas coisas que a metafísica, a física e a ética, o modo de considerá-las é completamente diferente·, de acordo com Francisco Turretini (1623-1687).

Ela lida com Deus não como na metafísica, como um ser ou como ele pode ser conhecido à da luz da natureza, mas como o Criador e Redentor tornado conhecido pela revelação. Ela trata das criaturas, não como coisas da natureza, mas de Deus (i.e., como estando em relação e submissão a Deus como seu Criador, preservador e Redentor) e isso também de acordo com a revelação feita por ele. Esse modo de considerar, as demais ciências não conhecem ou não assumem.<sup>49</sup>

Essas outras ciências podem ser úteis como servas, mas não têm autoridade sobre a teologia e sua tarefa.

Segundo, nesse contexto, prático não quer dizer aquilo que normalmente significa para nós hoje. Em primeiro lugar, era a prática de Deus que esses teólogos tinham em mente - ou seja, a sua criação do mundo e a redenção dos pecadores. Por isso, eles não começavam com sua razão ou experiência autônomas e então determinavam qual parte da Palavra de Deus achavam mais útil para a práxis humana (moral). Em vez disso, eles estavam convencidos com Paulo de que tudo o que Deus tinha revelado era útil e suficiente para a fé e a prática precisamente por ser ·inspirada por Deus· (2Tm 3.16). Ao mesmo tempo, o conhecimento de

49 Turretini, Elenctic theology, 1:17, ênfase acrescentada.

Deus não é um fim em si mesmo; é o conhecimento da vontade moral de Deus para a nossa vida (lei) e seu favor para nós em Cristo (evangelho).

Não mais do que um paciente estaria satisfeito com um cardiologista que dissesse palavras de consolo, mas fosse ignorante do sistema circulatório, assim também os cristãos não devem se contentar com zelo sem conhecimento. No entanto, o objetivo da teologia não é responder todas as nossas perguntas e dar-nos domínio intelectual de nosso objeto; em vez disso, ela é a reconciliação prática de pecadores com Deus. Como a medicina, Turretini argumentou, a teologia lança mão de diversos procedimentos intelectuais, mas com um objetivo último prático de curar.<sup>50</sup> Não são os metafísicos e os cientistas teóricos que esperamos ao nosso lado no leito de enfermidade, mas os médicos e os pastores. Todavia, esperamos que ambos conheçam bem a sua disciplina. No final do Evangelho de João, lemos que Jesus fez e ensinou muitas coisas e sinais ·que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome- (Jo 20.30-31).

Para os reformadores, a teologia era buscada em fé, baseada e fortalecida pelo Espírito em Palavra e sacramento, e ela requeria não apenas estudo concentrando, mas meditação e oração. De fato, consistente com a teologia da cruz, Lutero acrescentou sofrimento como um pré-requisito necessário para a boa teologia. Cristãos que vivenciaram a angústia da ira de Deus bem como a oposição do mundo conhecem a doçura do seu evangelho.<sup>51</sup> Do mesmo modo, Calvino julgava que muitos teólogos de sua época ainda não tinham vivenciado suficientemente os terrores da consciência que tornam o conhecimento da verdade de Deus uma empreitada tão urgente.<sup>52</sup> Assim, a fala de Deus envolve a pessoa por inteiro. É doutrina, não por ser teórica em vez de prática, mas por ser o ensino que vem de Deus em vez de idéias, experiências ou ideais éticos que surgem de nosso interior.

Como foi com frequência observado, a discussão de Calvino sobre a predestinação nas Institutas segue seu discurso sobre a oração, que tem um tamanho comparável. É o privilégio singular dos filhos de Deus estarem aptos a clamar: ·Abba! Pai!· e receber dons de suas mãos em virtude de sua união com Cristo. ·A grande verdade é que nós escavamos por meio da oração os tesouros que foram ressaltados pelo evangelho do Senhor, e que nossa fé tem contemplado.·<sup>53</sup> Os puritanos, talvez os protestantes mais franciscanos de todos, explicaram a importância da teologia nos termos mais práticos possíveis: aprender a morrer bem. Aqueles que estão preparados para morrer bem em Cristo também estão

\*>Ibid.

<sup>51</sup> John W. Doberstein, ·Oratio, meditatio, tentatio: A right way to study theology·, em The Ministers prayerbook (org. John W. Doberstein; Minneapolis; Augsburg, 1986), 276-89.

<sup>52</sup> John C. Olin, org., A Reformation debate: Sadoletos letter to the Genevarts and Calvin reply (Grand Rapids: Baker, 1966), 56.

<sup>53</sup> Calvino, Institutes 3.20.2.

mais bem preparados para viver em Cristo, com fé em Deus e amor e boas obras ao próximo.

Com o advento do Iluminismo, a definição de teologia como uma disciplina na prática tornou-se reduzida à moralidade e experiência inteiros. Já no final do século 16, o racionalismo moderno apareceu, especialmente com a heresia protestante radical conhecida como socianismo. Negando a Trindade, o pecado original, a deidade de Cristo e sua expiação substitutiva, bem como justificação pela fé apenas, o socianismo antecipou o Iluminismo. O arminianismo, conquanto afirmasse de modo geral os credos ecumênicos, rebaixou a importância das doutrinas consideradas não essenciais para a prática da moralidade e da experiência cristãs.<sup>54</sup> O próprio Armínio afirmou: ·O objeto próximo e imediato dessa doutrina ou ciência não é o próprio Deus, mas o dever e a ação do homem que é obrigado a executar para Deus·.<sup>55</sup> Os seguidores de Armínio entendiam prática como basicamente sinônimo de ética. ·O que faria Jesus?·, em vez de ·O que Jesus fez?·, tornou-se o foco.<sup>56</sup>

O pietismo contribuiu com essa tendência humanocêntrica, concentrando a atenção na experiência interior da pessoa e em geral diminuindo a importância da doutrina. Sua influência sobre o Iluminismo alemão tem sido freqüentemente observada.<sup>57</sup> Seria de admirar, então, que a maioria dos pensadores do Iluminismo e romanticismo, incluindo Kant e Schleiermacher, tenham sido criados no pietismo? Para ambos, fé e prática, doutrina e experiência apenas podem ser relacionadas de modo equívoco. As doutrinas expressam nossas necessidades

5a A respeito do grande jurista e teólogo arminiano Hugo Grotius, Peter Gay observa: ·Grotius reduziu o cristianismo a uns poucos dogmas centrais, racionalizou a doutrina e defendeu a liberdade da vontade contra a predestinação calvinista, mas a resurreição de Jesus permaneceu para ele como uma verdade indiscutível e incontestável· (*The Enlightenment: An interpretation*, 1:300). Depois de discutir as características fundamentais do Iluminismo, Gay diz: ·Enquanto isso os arminianos holandeses e jesuítas franceses ofereciam uma doutrina semelhante no continente·, com crescente simpatia por parte dos ·pietistas alemães· (326).

55 James Arminius, *The works o f James Arminius* (trad. James Nichols e William Nichols; Grand Rapids: Baker, 1986), 2:318.

57 F. Ernest Stoeffler, *The rise of evangelical pietism* (Leiden: Brill, 1965); idem, *German pietism during the eighteenth century* (Leiden: Brill, 1973); Gay, *The Enlightenment: An interpretation*, 1:328-29. ·O pietismo, com sua confiança democrática na experiência religiosa e sua impaciência com a doutrina e raciocínio, assegurou um amplo apoio, mas endureceu gradualmente numa ortodoxia própria: na Universidade de Halle, os pietistas impeliram [Christian] Wolff de sua cadeira para o exílio. [...] Kant, nascido num lar pietista e instruído por alguns professores pietistas admiráveis, testificou que, em seu melhor, o que o pietismo deu aos seus aderentes mais sérios foi ·aquela calma, aquela alegria, aquela paz interior que não é perturbada por paixões·. Entre as virtudes que Kant louvou no pietismo estava ·a sua convicção de que a religião não depende de dogma, ritual ou oração, mas da experiência· (329). Embora Kant tenha repudiado o pietismo como ·entusiasmo·, a influência dele é aparente ao longo de sua obra. Outros filósofos modernos que foram criados no pietismo foram Fichte, Hegel, Schelling, Schiller, Feuerbach, Schleiermacher, Kierkegaard e Nietzsche.

práticas e experiências piedosas, mas elas não revelam o caráter de Deus, sua vontade e suas obras. É de admirar que o ocidental médio de hoje assuma que a fé ocupa uma ilha de irracionalidade, misticismo, moralidade e experiência subjetiva que é arrendada do continente da razão?

Em nossos próprios dias, essa mudança de Deus para o ego e da doutrina para o utilitarismo subjetivo da religião e da espiritualidade visando ao bem-estar privado é evidente tanto nos círculos evangélicos quanto nos liberais. De fato, o sociólogo Christian Smith caracterizou essa espiritualidade como -deísmo terapêutico moralista.<sup>58</sup> Vários movimentos (especialmente as teologias de libertação) têm criticado essas tendências pelo seu individualismo e a redução da fé à esfera interior em vez de se concentrar numa redenção mais holística da ordem criada. Não obstante, o liberacionismo compartilha com o pietismo burguês uma suspeita da doutrina (sabedoria e conhecimento) como uma distração das necessidades e recursos pragmáticos para transformação (técnica).

Obviamente, se a verdade ou importância da doutrina é determinada pelo que consideramos mais útil para nosso crescimento moral e experiência religiosa, muitas das mais importantes doutrinas cristãs vão perder seu peso e, finalmente, sua relevância. Se imaginarmos que já sabemos o que precisa ser crido, vivenciado e buscado, então, a doutrina da Trindade, por exemplo, parecerá praticamente irrelevante. Apenas ao começar com a Trindade, reavaliando cada tópico na teologia sistemática e prática eclesiástica, e reimaginando nossa vida como o resultado da distinta, ainda que indivisível, obra do Pai, do Filho e do Espírito é que a doutrina provará seu próprio valor prático. Além do mais, a crítica que o ateísmo moderno faz à religião como nada mais do que a projeção de desejos humanos e necessidades sentidas torna-se mais persuasiva se restringirmos o objeto da teologia ao que acharmos útil.

Assim que a razão foi voltada contra o conhecimento de Deus revelado de modo sobrenatural pelos racionalistas modernos, Kant anunciou que o conhecimento racional de Deus estava bloqueado. Kant salvou a religião das garras de uma ideia não cristã de teoria apenas para entregá-la à ideia igualmente não cristã de prática. Ele já estava preparado para esse movimento por ter sido criado no pietismo evangélico, com sua ênfase na vida interior e moralidade prática em detrimento da doutrina. Deus não pode ser o objeto da nossa teorização, mas apenas a pressuposição da nossa prática. Essa não é uma verdade universal da razão, mas um dogma derivado da história que o Ocidente contou para si mesmo desde o Iluminismo.

A despeito da sua preferência pelo sentimento em detrimento da moralidade prática como a base para a teologia, Schleiermacher, em última análise, segue a orientação humanocêntrica e utilitária de Kant. A teologia é uma ciência legítima, não porque ela une os vários elementos que constituem uma unidade canônica

58 Christian Smith e Melinda Lundquist Denton, *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2005), 162.

em revelação especial, ·mas apenas na medida em que eles [os elementos científicos] são requisitos para levar adiante a nossa tarefa prática·, que Schleiermacher define depois como ·liderança eclesiástica·.<sup>55</sup> O ministro não é tanto um arauto da boa-nova advindo da corte celestial, mas um líder, gerente e porta-voz para a comunidade. Na crítica dessa concepção, Eberhard Jüngel e Klaus Müller comentam: ·Consequentemente, o caráter positivo da teologia como ciência não é de modo algum constituído pelo seu objeto, mas pelo seu propósito.·<sup>60</sup> Esse é o resultado inevitável de definir a teologia como exclusivamente prática, e de definir prática em termos da nossa atividade (de agir e vivenciar) em vez de definir em termos da obra de reconciliação de Deus.

Talvez, em nossa cultura pragmática, calculista e científica, seja a práxis em vez da teoria que domina, e, entre as virtudes intelectuais, a technê (habilidade para fazer) é quem reina sobre a sabedoria, o conhecimento discursivo e intuitivo e a prudéncia. Uma tarefa crucial diante de nós hoje é redescobrir o poder da Palavra criadora e criadora de Deus para restaurar a unidade de pensamento, sentimento e ação na interação entre drama, doutrina, doxologia e discipulado.

## B. FÉ E RAZÃO

·Fé que procura compreender· não é algo único ao cristianismo. Os cientistas perseguem suas hipóteses, algumas das quais tornam-se teorias estabelecidas, ao fazer certas asserções. Evidentemente eles testam essas asserções e seus colegas continuam a comprová-las ou desacreditá-las. Em todas as buscas da verdade, no entanto, uma confiança inicial numa interpretação particular da realidade é pressuposta.

Especialmente na era moderna houve dois extremos no tratamento da relação entre a fé e a razão: (1) racionalismo, que tenta embasar crenças teológicas em princípios universais da razão inata, [que absolutiza a certeza como a única forma legítima de conhecimento;] (2) fideísmo (lit. ·fé-ísmo·), que se recusa a fornecer quaisquer argumentos ou evidências para as afirmações do cristianismo, normalmente sob a suspeita que a fé é intrinsecamente oposta ou não relacionada à razão. A primeira trajetória pode ser discernida especialmente na herança do platonismo cristão: de Clemente de Alexandria a Pseudo-Dionísio e deste a João Escoto Erígena. O racionalismo moderno recebe um novo impulso a partir de Descartes, Leibniz e Christian Wolff. O fideísmo pode ser discernido pelo menos como uma tendência no pensamento de Tertuliano, Pascal, Hamann e Kierkegaard.

Em nossos dias, o racionalismo e o fideísmo continuam a representar extremos opostos. A maioria dos pensadores cristãos, no entanto, tem adotado

55 Friedrich Schleiermacher, *Brief outline on the study of theology* (Richmond, Va.: John Knox, 1970), 19-20, citado na Introdução a Rudolf Bultmann, *What Is Theology?* (Fortress texts in modern theology; org. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller; trad. Roy A. Harris; Minneapolis: Fortress, 1997), 26.

60 Jüngel e Müller, orgs., *What is theology?* 26.

posições intermediárias. De acordo com os reformadores protestantes, a razão - como todas as demais faculdades humanas - foi corrompida pela queda. Lutero investiu contra a ·Prostituta Razão· e enfatizou que a nossa razão caída é ofendida pelas principais doutrinas cristãs. Calvin também sustentou que embora a razão descrente ainda esteja habilitada a alcançar um conhecimento impressionante das ·coisas de baixo·, ela deve ser liberta de sua hostilidade contra Deus antes de poder conhecer de maneira correta as ·coisas celestiais·. O lema de Anselmo, ·a fé que procura compreender·, representa a visão dominante na história da igreja. Daniel L. Migliore observa que ·o fideísmo afirma que chega um ponto em que devemos parar de questionar e simplesmente crer; a fé continua buscando e perguntando.·<sup>61</sup>

Num acidente de carro que envolve um motorista bêbado, a culpa recai sobre o motorista e não sobre o carro. Do mesmo modo, Deus é o autor da realidade e da razão que empregamos para comprehendê-la, mas nós estamos embriagados, nosso poder de raciocínio está prejudicado pela nossa intencional supressão da ·verdade pela injustiça· (Rm 1.18-19). A fé cristã não é oposta à razão, mas sim a esse mau uso sistemático da razão que pressupõe descrença no Deus que se revelou na Escritura e de modo preeminente no seu Filho. Conquanto cada uma das principais doutrinas cristãs transcendam nossa habilidade racional de comprehendê-la (contra o racionalismo) nenhuma transcende nossa habilidade racional de apreendê-las (contra o fideísmo).

Um mistério é algo inexaurível, mas uma contradição é absurda. Por exemplo, afirmar que Deus é um em essência e três em pessoas é de fato um mistério, mas não é uma contradição. Os cristãos se deleitam no paradoxo do Deus que se tornou carne, mas as naturezas divina e humana unidas numa só pessoa não é uma contradição. Não é a razão que recua diante de milagres como a criação ex nihilo, o êxodo, a concepção virginal, a morte expiatória e a ressurreição corporal de Jesus Cristo. Em vez disso, é o coração caído daqueles que arrazoam que se recusa até mesmo a contemplar a possibilidade de um mundo no qual tais atos divinos possam ocorrer.

Assim, por um lado, precisamos evitar um tipo de positivismo que faz com que o ato da fé seja dependente da consciência explícita de razões e evidências. William Lane Craig adverte corretamente contra a pressuposição não fundamentada de alguns críticos e defensores de que ·na ausência de evidência positiva para as afirmações cristãs, a fé é irracional para um adulto em perfeitas condições.·<sup>62</sup> Isso é confundir a defensabilidade da fé cristã com a legitimidade da fé a despeito de não haver considerado seus argumentos apologéticos.

61 Daniel L. Migliore, *Faith seeking understanding: An introduction to Christian theology* (2a ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 3.

62 William Lane Craig, ·Faith, reason, and the necessity of apologetics·, em *To everyone an answer: A case for the Christian worldview* (org. Francis J. Beckwith, William Lane Craig e J. P. Moreland; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004), 19.

Por outro lado, a fé não é um salto subjetivo. A racionalidade fiel nem entroniza nem evita o questionamento humano. Em vez disso, ela pressupõe uma submissão humilde ao modo como as coisas são de fato, não o modo que esperamos que elas sejam. A racionalidade fiel antecipa a surpresa, pois é genuinamente aberta à realidade. Se realidade é sempre exatamente o que assumimos, então são boas as chances de termos prendido a nós mesmos num casulo seguro de afirmações subjetivas. A descrença é a sua própria forma de fideísmo, uma forma de ter a mente fechada cujos compromissos, a priori, não testados e não comprovados já restringiram o horizonte das interpretações possíveis. Seja a do cristão, seja a do não cristão, a fé que não faz perguntas não está mais viva.

A dicotomia entre a fé e a razão não surge das afirmações cristãs ou da questão de sua confiabilidade de per si, mas de pressupostos filosóficos - que são, em última análise, éticos em vez de intelectuais - motivados pela recusa a ocupar a posição criada de servo pactuai. O panteísmo e o panenteísmo (-superação da separação-) e deísmo e o ateísmo (-o estranho que nunca conhecemos-) conspiram em sua tentativa de extrair do mundo qualquer forma de intervenção disruptiva da parte de um Deus soberano, tanto em juízo, quanto em graça. Seja por identificar Deus com o mundo, seja por negar a atividade sobrenatural de Deus no mundo, eles negam que possa haver qualquer Deus transcendente que entre na nossa História de cima.

Como o filósofo e cientista Michael Polanyi argumentou de maneira tão persuasiva, o dito de Anselmo, ·Fé que busca compreender·, não faz distinção entre religião e ciência ou fé e razão. Em vez disso, cada ato de conhecer envolve interesse pessoal e compromisso, nosso corpo e nossas emoções bem como nossa mente, nossas esperanças bem como nossos cálculos.<sup>63</sup> A ordenada compartimentalização iluminista de fé e razão foi simplesmente um modo de o movimento rebaixar um conjunto de crenças em favor de um conjunto diferente.

A teoria científica mais rigorosa envolve subjetividade pessoal, e o compromisso mais apaixonado de fé exige um objeto. Fixamos nossos olhos em Cristo, não na nossa crença. Toda investigação, cálculo e experimento é motivado por uma paixão intelectual. No entanto, essa paixão intelectual envolve a confiança de que se está fazendo contato com a realidade, algo mais do que os próprios palpites, experiências e necessidades sentidas. Pode ser a confiança num Deus trino ou em fadas madrinhas ou na mão invisível do mercado, mas ninguém pode viver sem confiança. Se duvidássemos de tudo, nunca poderíamos pensar, sentir ou fazer nada. Os cristãos têm uma razão para a sua confiança na exploração, e os descrentes precisam operar com base em ·capital emprestado· a fim de viver com pressuposições táticas ou subsidiárias cuja fonte eles rejeitam.

Embora não fosse um cristão, Polanyi concluiu:

<sup>63</sup> Michael Polanyi, Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958), 265.

O homem moderno é sem precedentes; no entanto, devemos agora voltar a Agostinho a fim de restaurar o equilíbrio dos nossos poderes cognitivos. No século 4 d.C. Agostinho levou a história da filosofia grega a um final ao inaugurar, pela primeira vez, uma filosofia pós-crítica. Ele ensinou que todo o conhecimento era um dom da graça, pelo qual devemos nos esforçar sob a orientação de uma crença antecedente: nisi credideritis, non intelligitis. [Polanyi aqui fornece uma nota de rodapé para o De libero arbítrio 1.4, de Agostinho: ·Os passos são estabelecidos pelo profeta, que diz: ·A menos que creiamos, não compreenderemos..] Sua doutrina guiou a mente de eruditos cristãos por mil anos.<sup>64</sup>

No entanto, ·Por volta do final do século 17, Locke faz a distinção entre conhecimento e fé da seguinte maneira: ·Quão bem fundamentada e grandiosa a quem quer que seja a segurança da fé pode ser onde ela é recebida, mas fé é silêncio e não conhecimento; persuasão e não certeza.. (ênfase acrescentada).<sup>65</sup> De acordo com esse pressuposto, a fé aceita como verdadeiro o que é entregue a ela por autoridade, enquanto o conhecimento genuíno apenas pode ser obtido por meio de investigação autônoma e prova. ·Toda a crença foi reduzida à condição de subjetividade: a de uma imperfeição pela qual o conhecimento ficou aquém da universalidade.<sup>66</sup>

Embora racionalistas, idealistas e empiristas sejam diferentes entre si, eles estão unidos por esse dualismo fundamental entre fé e conhecimento. E, do mesmo modo que o dilema teoria/prática, esse também é fundamentado no dualismo mais profundo entre a matéria e o espírito, superior e inferior, eterno e histórico, o conhecimento íntimo das ·idéias claras e distintas· (veja a p. 64) dentro de nós que nos tornam senhores e as opiniões não confiáveis baseadas em testemunho e autoridade exteriores a respeito de acontecimentos históricos que nos tornam servos.

C . Fé c o m o con fia n ça na promessa d e D eus:

### A HISTÓRJA É O PONTO

Quando se trata do evangelho como ele se revela do Gênesis ao Apocalipse, não há uma moral da história, nenhuma verdade mais profunda que ele simboliza em sua forma mítica peculiar. Vimos que a história do pensamento moderno (não consideramos outros fatores culturais importantes) é amplamente a emancipação da história cristã e das doutrinas e práticas que emergem dela. O problema é que o cristianismo não pode ser ·demitolizado· ou ·traduzido· para histórias, categorias ou filosofias que sejam estranhas a ele. Os elementos-chave no seu enredo não são símbolos ou representações de uma verdade mais sublime, mais pura ou mais universal. A Trindade; a criação da humanidade em justiça

· Ibid., 266.

65 John Locke, A third letter for toleration (Londres, 1692), citada em Polanyi, Personal knowledge, 266.

· Polanyi, Personal knowledge, 266.

original e sua queda por meio da transgressão da aliança; a história de Israel do chamado de Abraão ao exílio, a encarnação e obra salvífica de Cristo em sua vida, morte, ressurreição e ascensão; a descida do Espírito Santo no Pentecostes e a volta de Cristo no final da História para julgar e consumar seu reino - essas não são narrativas dispensáveis que expressam ou conceitualizam uma verdade mais profunda. Elas não explicitam um ponto; eles são o ponto, e o ponto que outros querem explicitar por meio deles - comumente na direção de especulações ontológicas - esvazia o cristianismo de seu verdadeiro conteúdo e poder.

Conhecer é sempre uma questão de crescer num relacionamento de confiança - por isso a comparação frequente na Escritura do relacionamento pactuado de Deus ao casamento. As anomalias são reconhecidas, mas elas não derrubam o paradigma fiduciário, pois Deus já demonstrou a sua confiabilidade a despeito da nossa confusão e conhecimento fragmentário. Nós todos somos como o pai da criança tendo uma convulsão que disse a Jesus: ·Eu creio! Ajuda-me na minha falta de fé!· (Mc 9.24). ·Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem·, escreve o autor de Hebreus (Hb 11.1). Abraão atendeu ao chamado de Deus, ·sem saber aonde ia·, mas conhecendo aquele que o chamou suficientemente bem a ponto de justificar a sua confiança (Hb 11.8-12). Vemos esse mesmo padrão de ·fé que busca compreender· na vida dos discípulos que seguiram Jesus. Quão mais profunda é a convicção dos cristãos de hoje, na medida em que nos encontramos do lado de cá da cruz e da ressurreição, da ascensão e do Pentecostes. Não poderíamos ter uma prova maior da fidelidade de Deus.

## V. T eologia como sabedoria para invocação

Como vimos (p. 88), filosofia significa ·amor pela sabedoria·. No entanto, em contraste com o conceito grego de sabedoria, o conteúdo e objetivo da sabedoria na Escritura não são as contemplações teóricas das formas eternas nem regras práticas para o sucesso temporal (i.e., a boa vida). Em vez disso, Deus dá-se para nós num relacionamento de aliança. Conhecer Deus é sabedoria. Ao especificar o conhecimento teológico como um tipo particular de sabedoria para um tipo particular de atitude - ou seja, clamar pelo nome do Senhor - atingimos o alvo dos nossos círculos concêntricos de definições mais amplas às mais estritas.

### A. S a bed o ria

Uma epistemologia da aliança resiste ao dualismo entre teoria e prática porque o conhecimento que a teologia produz é orientado para um relacionamento correto - com Deus e um com o outro. No entanto, não pode haver relacionamento correto sem conhecimento. A sabedoria bíblica não é simplesmente um tipo de sabedoria humana. A Escritura apresenta-se tanto como sabedoria quanto como conhecimento. ·O temor do Senhor é o princípio da sabedoria·.

(SI 111.10). Como no uso do termo genérico Torá, não há uma divisão precisa entre instrução doutrinária e prática. Conquanto seja mais do que informação ou conhecimento, a sabedoria certamente não é menos.

A sabedoria bíblica resiste à nossa tendência de reduzir a fé cristã à contemplação teórica ou à habilidade técnica. O conhecimento dos preceitos de Deus e da boa-nova de Deus a respeito da obra salvíca de Cristo é um pré-requisito para qualquer sabedoria genuína (veja o SI 119). De fato, Paulo lamentou que seus irmãos segundo a carne não careciam de zelo, mas de entendimento - e especificamente, aquele conhecimento salvífico do evangelho (Rm 10.2-4). Essa Palavra vem a nós de fora de nós mesmos, mas cativa a nossa pessoa por inteiro. É um conhecimento que, simultaneamente, informa nossa mente, derrete nosso coração endurecido e anima nosso corpo a servir ativamente ao nosso próximo em amor. Se em certos casos o ·saber· ensoberbece. (1 Co 8.1), da mesma maneira a ·sabedoria· - de fato, Paulo parece usar esses termos como sinônimos em referência aos superapóstolos (ICo 1.17; 2.1; 3.19), conclamando-nos a ser, ao contrário deles, ·sábios em Cristo·. (ICo 4.10).

Portanto, a sabedoria que a teologia busca não é um ·modo de vida prático· genérico ou uma forma de ·habilidade·. Isso reduziria a fé a moralismo e técnica - usando a Bíblia para salvar a nós mesmos e melhorar nossa vida. Esse é exatamente o uso que os gregos estavam dispostos a atribuir à religião - até mesmo ao cristianismo, talvez, caso ele se contentasse em ser uma forma genérica de sabedoria de autoajuda. Afinal de contas, o próprio Paulo nos relembra em ICoríntios 1.22: ·os gregos buscam sabedoria·, mas não é a sabedoria que vem do evangelho. De fato, é exatamente porque a busca pagã por sabedoria é uma busca autônoma de autoaperfeiçoamento em vez da sabedoria para a salvação que ·a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus·. (ICo 1.18). A sabedoria da cruz não pode ser correlacionada com a sabedoria do mundo. De fato, por meio da cruz, Deus expôs a sabedoria e o discernimento humanos como loucura (ICo 1.19-21).

Embora ela certamente defina a práxis humana correta, a teologia é principalmente a sabedoria a respeito de Cristo. A teologia não é a ·rainha das ciências·. Conquanto os tópicos de que ela trata compartilhem interesses sobrepastos com outras disciplinas, ela não fornece um relato exaustivo da realidade e do conhecimento. A Escritura não nos entrega uma teoria normativa de economia ou de política, nem mesmo trata de todas as questões relacionadas à moral. Essas questões de modo algum são sem importância; em sua graça comum, Deus sabiamente dá sabedoria a não cristãos bem como a cristãos para essas questões. A teologia, no entanto, diz respeito à sabedoria mais sublime, que o sábio deste mundo nunca poderia alcançar. Ainda que a Bíblia não fale sobre todas as questões ou tópicos, sua sabedoria forma nossa interpretação de cada aspecto da realidade.

Paulo enfatiza especialmente a distinção concreta da sabedoria bíblica de todas as demais formas de sabedoria. O chamado para sermos ·sábios em

Cristo- não é um comentário passageiro sobre deixar a instrução moral de Cristo guiar a nossa vida diária. É muito mais do que o segredo de como viver uma vida boa, como a filosofia grega compreendia o propósito da sabedoria. A sabedoria evangélica é o conhecimento de Cristo, que é ·da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção· (ICo 1.30). Temos outra indicação a respeito do que isso envolve quando Paulo fala dessa sabedoria como um mistério oculto dos filósofos, mas revelado ao mundo nesses últimos dias (ICo 4.1; 15.51; Ef 1.9; 6.19; Cl 1.26-27; ITm 3.9). Fica claro a partir dessas passagens que *mystèrion* (·mistério-) diz respeito tanto às doutrinas reveladas (concentrando-se nos propósitos de Deus revelados em Cristo) quanto à prática (os sacramentos). Paulo relembra Timóteo do seu treinamento ainda quando jovem em ·as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus· e acrescenta que essas Escrituras inspiradas são úteis ·para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça· (2Tm 3.15-16). Elas são inspiradas e, portanto, proveitosa; não proveitosa e, portanto, inspiradas.

Nossa teologia é definitivamente formada pela nossa participação nas práticas públicas do batismo, da Ceia do Senhor, comunhão e oração, bem como pela pregação e ensino. No entanto, essas são primeiro e principalmente a práxis fiel de Deus. Diferente dos filósofos atenienses, Jesus Cristo não ofereceu a si mesmo meramente como um professor do caminho de verdade e felicidade, mas como ·o caminho, e a verdade, e a vida· (Jo 14.6). Ele não é apenas o guia, ele é o próprio destino.

A teologia, então, é tanto uma sabedoria prática (*sapientia*) quanto um conhecimento de mistérios (*scientia*), ambos os quais encontramos na Escritura. O zelo não pode compensar a ignorância, particularmente a ignorância do evangelho. A fim de obter esse conhecimento, alguém deve fazer uma exegese correta das Escrituras, o que é tanto uma arte quanto uma ciência. Além disso, ela requer prudência - interpretação da Bíblia à luz da própria Bíblia, iluminando as passagens difíceis com a luz das mais claras, sem saltar para conclusão de maneira precipitada. A prudência também está envolvida na avaliação da interpretação da Bíblia na história da igreja, por meio do conhecimento de suas formulações e debates. Sem dúvida a teologia envolve habilidade técnica, especialmente familiaridade com as línguas originais. De fato, a teologia se serve de todos os hábitos ou formas de conhecimento de modo mais amplo do que qualquer outra ciência. Contudo, ela é principalmente uma forma de sabedoria - a mais elevada sabedoria.

Nessa visão da teologia, conhecer, fazer e sentir não são divorciados como eles são de modo geral no pensamento moderno. Para Descartes, a certeza transformou-se em conhecimento; para Kant, em ação-, e para Schleiermacher, em sentimento. Muito da teologia recente tem sido um protesto contra o conhecimento em favor da ação, como na definição de teologia da teologia da libertação como ·uma reflexão crítica sobre a práxis· - ou seja, da nossa práxis em vez

da de Deus.<sup>67</sup> Quando criticamos essas abordagens humanocêntricas, devemos observar que a importância de fundamentarmos nossa prática na doutrina não é determinada por uma preferência pela teoria, mas pela prioridade da ação de Deus sobre a nossa.

Onde o conhecimento para alguém como Descartes estava alinhado com ver-idéias claras e distintas- na mente (veja a p. 64), o conceito bíblico de conhecimento é o -amém- da fé à Palavra de Deus. Geerhardus Vos explica em poucas palavras:

É verdade que o evangelho ensina que conhecer a Deus é vida eterna. Mas o conceito de -conhecimento- nesse caso não deve ser entendido no seu sentido helenista (grego), mas no sentido semita (hebraico). De acordo com o primeiro, -conhecer- significa espelhar a reaüdade na própria consciência. A ideia semiótica e bíblica é ter a realidade de alguma coisa praticamente entrelaçada com a experiência interior de vida. Assim, -conhecer- pode servir na linguagem bíblica como sinônimo para -amar- ou -escolher em amor-. Visto que Deus deseja ser conhecido dessa maneira, ele fez sua revelação acontecer no meio da vida histórica de um povo. O ambiente da revelação não é uma escola, mas uma -aliança-. Falar de revelação como uma -educação- da humanidade é uma maneira racionalista e definitivamente não escriturística de falar. Tudo o que Deus mostrou acerca de si mesmo veio em resposta às necessidades práticas religiosas de seu povo à medida que elas surgiam no curso da História.<sup>68</sup>

Na mesma linha, o filósofo judeu Abraham Joshua Heschel observa,

A filosofia grega começou num mundo sem Deus. Ela não poderia aceitar os deuses ou o exemplo da conduta deles. Platão teve de romper com os deuses e dizer: O que é bom? E assim, nasceu o problema dos valores. E foi a ideia dos valores que tomou o lugar de Deus. Platão faz Sócrates perguntar: O que é bom? Mas a pergunta de Moisés foi: O que Deus requer de vós?<sup>69</sup>

Heschel ressalta as implicações éticas da autonomia metafísica e epistemológica. Começando com o pressuposto de uma autocriação, o conchedor prossegue fazendo tudo o mais como um sujeito de seu império. O contraste de Heschel também ressalta uma vez mais entre ver e ouvir. O que caracteriza esse relacionamento de aliança não são idéias abstratas que possamos dominar pela nossa contemplação, mas uma Palavra pessoal para a qual devemos atentar.

<sup>67</sup> Gustavo Gutiérrez, *A theology of liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), 4-11. Gutiérrez identifica o que ele toma como sendo as três fases da autodescrição da teologia. A sua primeira fase foi -teologia como sabedoria-; a segunda, -teologia como conhecimento racional-; e do que agora precisamos, ele diz, é a -teologia como reflexão crítica sobre a práxis-.

<sup>68</sup> Geerhardus Vos, *Biblical theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 8-9.

<sup>69</sup> Abraham Joshua Heschel, *God in search of man* (Nova York: Macmillan, 1976), 98.

Na perspectiva bíblica, falar é uma ação. Não é simplesmente a exteriorização dos pensamentos interiores, mas uma práxis - a práxis de Deus - que transforma determinado estado de coisas. Deus fala a um mundo criativo e o mundo criativo passa a existir; uma palavra de juízo e a vida seca; uma palavra de redenção e a fé nasce; uma palavra de perdão e os pecadores são absolvidos; uma palavra de vida nova e os mortos ressuscitam. A fala de Deus - sua Palavra - não é meramente um conjunto de idéias, mas uma força ·viva e eficaz- com os efeitos mais práticos e concretos na nossa vida e no mundo (cf. Hb 4.12). Palavras não apenas transformam as mentes; elas mudam os corações e as vidas - de fato, elas mudam todo o curso da natureza e da História.

Paul Ricoeur escreve,

Dizer e agir, significar e fazer são misturados de tal modo que é impossível fazer uma duradoura e profunda oposição entre ·teoria- e ·práxis-. A palavra é o meu reino e eu não fico envergonhado disso. [...] Como ouvinte da mensagem cristã, creio que palavras podem transformar o ·coração-, isto é, o centro refulcente das nossas preferências e as posições que aceitamos.<sup>70</sup>

Finalmente, nossa definição funcional de sabedoria (pelo menos no contexto bíblico) não fica completa à parte de reconhecermos esse objetivo. Nossa conhecimento teológico e sabedoria não são técnicas, teorias e observações pelas quais nós controlamos o objeto da nossa contemplação, mas servir ao objetivo mais prático de invocar o nome do Senhor. Se nossa resposta pactuai correta ao chamado de Deus é ·Eis-me aqui-, a resposta à promessa de Deus é ·Amém!- - em outras palavras, fé. Fé não é uma atitude genérica tal qual otimismo. Ela tem um objeto específico, a saber, Deus. A fé salvífica é ainda mais específica, como reconhecemos acima: é a fé no Deus trino como ele é conhecido em Jesus Cristo, revelado nas Escrituras, de acordo com a aliança da graça. Portanto, a ·fé que busca compreender-, que concorda com a epistemologia bíblica (pactuai), é mais bem definida como invocação.

Logo, nesse caso obtemos as nossas coordenadas corretas da própria peça teatral que está sendo encenada por Deus.

No antigo Oriente Médio, um tratado de suserania incluía a cláusula de ·invocação-, sob a qual o rei mais fraco poderia clamar pelo nome do grande rei (suserano) quando estivesse em perigo. Essa fórmula de invocação está claramente presente ao longo do drama pactuai da Bíblia. Já em Gênesis 4, as linhagens de Caim e Sete são comparadas e contrastadas: a primeira é distinguida pelos avanços culturais, enquanto a última é conhecida pelo anúncio ·daí se começou a invocar o nome do Señor- (v. 26). Devemos compreender que começando com Sete e seus herdeiros, uma igreja começou a emergir, com Yahweh como seu Grande Rei e Redentor.

70 Paul Ricoeur, History and truth (trad. Charles A. Kelbley; Evanston, 111.: Northwestern Univ. Press, 1992), 5.

No Antigo Testamento, repetidamente o mundo é dividido entre o povo de Deus, que invoca seu nome (Sl 80.18; 105.1; 145.18), e os loucos, que ·não invocam a Deus· (Sl 53.4). Israel, também, segue a loucura das nações quando vira as costas a Yahweh e ·não há ninguém que clame pelo teu nome, que se anime a apegar-se a ti· (Is 64.7, NVI). Nesse versículo observamos que assim como a Palavra de Deus apodera-se de nós, provocando nossa resposta em fuga temerosa ou com ·Eis-me aqui·, a fé agarra a Deus, mas dessa vez de maneira infantil, dependente, até mesmo com uma confiança indefesa em face de um perigo iminente em vez de tentar dominar. Invocação não é simplesmente uma forma de pensamento; é uma oração - seja o clamor do povo escravizado de Deus no Egito ou na Babilônia, ou aquele do coletor de impostos: ·Ó Deus, sê propício a mim, pecador!· (Lc 18.13). A teologia, mais do que qualquer outra coisa, é uma resposta humana a um chamado divino, um convite que contém tanto mandamento quanto promessa, evocando perigo e deleite, temor e esperança.

Joel profetizou que a libertação nos últimos dias envolverá uma invocação renovada: Então ·todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo· (Jl 2.32). E Paulo cita este versículo em Romanos 10: ·Porque: Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?· (v. 13-14)

Esse conhecimento de Deus claramente vem de Deus, e é mediado por embaxadores humanos. É boa notícia, e não bons conselhos. Ele nos motivará a seguir os mandamentos de Deus, provocará experiências (aterrorizantes bem como consoladoras), e produzirá proposições doutrinárias. No entanto, esses outros hábitos intelectuais ou formas definitivas de conhecimento servem à finalidade prática de invocar e abraçar a Cristo, ·o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção· (1Co 1.30). No cerne do modo teológico de conhecimento, então, está o ouvir de um anúncio de modo que aqueles que ouvem possam invocar o nome do Senhor. A face majestosa de Deus nos enche de temor, mas ele concede que a bondade e graça de suas costas passem por nós, escondendo-nos no esconderijo de seu Filho. Colocando-nos fora de nós mesmos - nossa especulação e experiência, as necessidades sentidas, temores e esperanças interiores - Deus nos dá seu nome como uma promessa solene de dar-nos sua pessoa toda para a nossa alegria e segurança.

Com o objetivo de demonstrar a harmonia da teologia (fé) com outras ciências (razão) o escolasticismo medieval com frequência fornecia diversos argumentos filosóficos para a existência de um ser supremo e, então, deduzia: ·E este ser nós chamamos de Deus, não é?· Mas essa abordagem é exatamente o que Lutero quis dizer por uma teologia da glória: subir ao céu a fim de medir o Deus imensurável em vez de deixar que ele desça para rebaixar-se até nós em humildade e sofrimento. Isso significa que a ciência teológica não pode começar com especulação, moralidade ou experiência religiosa, mas com a revelação de Deus. Francisco Turretini escreveu: ·Mas quando Deus é colocado como o objeto

da teologia, ele não é considerado simplesmente como um Deus em si mesmo (pois desse modo ele é incompreensível a nós), mas como revelado e à medida que ele se agrada em manifestar-se a nós em sua palavra.<sup>71</sup> Embora fosse um intérprete simpático de Tomás de Aquino, Turretini está simplesmente seguindo essa compreensão reformada quando diz:

Nem deve ser ele considerado exclusivamente sob a relação de deidade (de acordo com a opinião de Tomás de Aquino e muitos escolásticos depois dele, pois dessa maneira o conhecimento dele não poderia ser salvífico, mas mortal aos pecadores), mas como ele é nosso Deus (i.e., em aliança conosco em Cristo com o ele mesmo se revelou a nós na sua palavra, não apenas como objeto de conhecimento, mas também de adoração).<sup>72</sup>

A deidade não é algo que está disponível a nós - e em qualquer caso, o Deus de Israel não é uma espécie de um gênero conhecido como Deus. Nós temos acesso a esse Deus particular que fez uma aliança em Cristo e revelado a si mesmo em sua Palavra, apenas para o fim prático de o conhecermos de maneira salvífica em vez de mortal. A teologia não diz respeito à existência de um deus, mas à existência do Deus que se definiu para nós como aquele que criou todas as coisas pela sua Palavra, levou Israel pelo mar Vermelho até a Terra Prometida e, no devido tempo, enviou seu Filho para salvar o mundo.

Assim, a teologia é a sabedoria de que precisamos para invocar o Pai, no Filho e pelo Espírito, para salvação e vida. Isso contrasta radicalmente com a lógica da modernidade, que é mais natural para nós do que percebemos. Para Kant - um rematado pelagiano - não precisamos de uma revelação milagrosa do evangelho, visto não haver necessidade de sermos salvos pela graça. Apenas precisamos da lei moral interior - ações e não credos. Kant escreveu que a pessoa verdadeiramente religiosa não encontra a sua moral na fé, mas a sua fé na moral: nesse caso, no entanto, por menor que essa fé seja, só ela é um tipo puro e verdadeiro de fé, i.e., o tipo de fé que estabelece não uma religião de súplica [invocação], mas uma religião de boa conduta de vida.<sup>73</sup> Kant confessa que ao ler os Evangelhos ele procura imperativos morais em vez da boa-nova da ação salvífica de Deus: -em resumo, [...] o que é obrigação minha - claramente distinto do que Deus faz para mim. Portanto, nada novo é imposto a mim [pelo evangelho]; pelo contrário (independentemente do estado daqueles relatos), força e confiança novas são dadas para as minhas boas disposições- (ênfase acrescentada).<sup>74</sup> Assim, Kant viu com grande clareza a correlação entre as presuposições de uma pessoa sobre a difícil condução humana e a epistemologia religiosa. Nenhuma dessas figuras

<sup>71</sup> Turretini, Elenctic theology, 1:16-17.

<sup>n</sup> Ibid.

<sup>73</sup>Immanuel Kant, Religion and rational theology (org. Allen W. Wood e George di Giovanni; trad. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 33.

<sup>74</sup>Ibid., 50.

do Iluminismo queria conhecimento para invocar o nome de Deus (i.e., o evangelho), porque não acreditava que precisava ser salva. No entanto, no contexto pactuado da Bíblia, a moral é baseada na fé, e tudo - incluindo a ação moral - é derivado dessa invocação a Deus por misericórdia, em termos que ele mesmo anunciou no seu tratado de paz.

Visto que Deus é extrovertido, um Deus voltado para fora, que está sempre ativo e envolvido com sua criação, a fé nunca é um tipo de certeza presunçosa que vem da contemplação na torre de marfim das idéias eternas. Calvino enfatizou com Lutero esse ponto de que a fé viva e verdadeira é encontrada numa existência viva. ·Não é aquele conhecimento que, satisfeito com especulação vazia, meramente passa rapidamente pelo cérebro, mas aquele que será sô e proveitoso se propriamente o percebermos, e se ele estiver enraizado no coração.. Portanto, devemos buscar Deus em suas obras, reveladas na sua Palavra, não na sua essência escondida.<sup>75</sup> ·A verdadeira familiaridade com Deus acontece mais por meio dos ouvidos do que por meio dos olhos..<sup>76</sup>

De maneira mais provocativa, Lutero escreveu: ·É por meio da vida e não (mais) por meio da morte e danação no inferno que alguém se torna teólogo, não por meio do conhecimento, leitura ou especulação..<sup>77</sup> Aprendemos na estrada, como peregrinos viajando para a Cidade de Deus por meio de provações, dificuldades, questionamentos e temores do nosso próprio coração bem como do mundo ao nosso redor. Aprendemos de fato a respeito da providência à medida que sofremos; do perdão de Deus dos nossos pecados, da ressurreição dos mortos no leito de morte. A afirmação áspera e hiperbólica de Lutero não significa que nós não lemos ou estudamos, mas que à medida que fazemos essas coisas, é mais como quem espera o resgate urgente necessário do que como quem contempla verdades eternas. Fazemos teologia de joelhos, enquanto clamamos o nome de nosso Redentor. No entanto, exatamente porque o nosso Deus é tão grandioso, nossa situação é tão terrível e nossa salvação é tão completa e gratuita, a teologia é indispensável à piedade.

Se somos resgatados ao invocar o Pai, no Filho, por meio do Espírito, então compreender corretamente o nome de Deus não é meramente um assunto de teólogos numa torre de marfim, mas uma questão de vida ou morte. Temos de conhecer quem Deus é, quem nós somos e quais são as estipulações e sanções pactuadas sob as quais nos relacionamos com esse Deus, bem como o que é a história das obras de Deus em juízo e libertação. Entretanto, tudo isso é orientado em direção a uma finalidade prática, de que nós invocaremos o seu nome para salvação e adoração. Se não há ·nenhum outro nome- no céu ou na terra pelo

75 Calvino, Institutes 1.5.9.

76 João Calvino, Commentary on the four last books of Moses (Edimburgo: Calvin translation society, 1870), 3:378.

77 Martinho Lutero, Luthers werke (edição Weimar) 5.163.28, como citado por Jürgen Moltmann, Experiences in theology: Ways and forms of Christian theology (trad. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 2000), 23-24.

qual pessoas possam ser salvas, senão o de Jesus Cristo (At 4.12; cf. At 2.21,38; Rm 10.13; Fp 2.9; Cl 3.17; Hb 1.4), então o imperativo de identificar o correto nome de Deus (compreender seu nome corretamente) e invocá-lo nos termos que ele mesmo prescreveu (compreender os mandamentos e promessas de Deus) é de suprema importância para a teologia. De fato, é a tarefa teológica por exceléncia. Assim, teologia é para oração, e um tipo específico de oração - qual seja, invocação do nome do Senhor, com base em sua Palavra pactuai.

## Conclusão

A teologia serve à função de articular a identidade desse Deus de modo que ele possa ser corretamente invocado. Ela é, portanto, crucial para todos os aspectos do ministério da igreja - pregação, ensino, sacramentos, oração, adoração, evangelismo, missões, cuidado diaconal e discipulado. Com a invocação do Deus trino no contexto concreto de uma aliança original que nós transgredimos e uma aliança de graça que Deus garante, até mesmo o pensamento se torna um ato de fé, amor e obediência. A invocação leva a nossa atenção para fora e longe de nós mesmos para Deus em fé e na direção do nosso próximo em amor.

Ao contrário de Descartes, não somos deixados sozinhos com nossos próprios pensamentos, mas respondemos ao Estranho que acena e diante de quem eu me torno consciente da minha identidade e responsabilidade. Além da nossa própria reconciliação com Deus, a teologia serve ao objetivo prático de missões e testemunho, de modo que outros também possam invocar o nome do Senhor. ·Como, porém, invocarão aquele em quem não creram?·, Paulo pergunta: ·E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? Como está escrito: Quão formosos são os pés dos que anunciam coisas boas!· (Rm 10.14-15). É porque Deus está agindo por meio do ministério público da igreja e do testemunho diário dos cristãos, edificando para si mesmo uma congregação a partir das ruínas de pecado e morte, que a teologia é indispensável.

O conhecimento que essa revelação dá é intencionado a levar-nos à fé no Senhor da aliança e ao nosso lugar correto dentro da comunidade da aliança como aqueles que foram transferidos dos domínios de ·não povo· para ·povo de Deus· (IPe 2.10; Os 1.9-10). Por meio dessa teologia como meditação em oração em Deus e suas obras, o Deus Missionário não apenas nos salva, mas nos incorpora no seu povo missionário. A teologia existe exatamente para este propósito: apelar ao Deus que revelou a si mesmo e seus propósitos redentores em Cristo, de modo que ele possa ser invocado nas tribulações, louvado na libertação e obedecido em gratidão.

## Perguntas para discussão

1. Quais são os cinco hábitos ou disposições do conhecimento que Aristóteles identificou?
2. Discuta a importância da metáfora da visão na história do pensamento ocidental. Faça uma lista de termos familiares relacionados ao pensamento ou à compreensão que são metáforas visuais. Eles são apenas uma metáfora, ou formam (e refletem) determinado modo de compreender o conhecimento?
3. Por que Martinho Lutero disse que ·os ouvidos são o órgão do cristão·?  
Discuta algumas das maneiras nas quais o ouvir, em vez do ver, transforma nossa abordagem à verdade teológica.
4. Como a dicotomia entre teoria e prática se apresenta na vida da igreja contemporânea? Como uma abordagem baseada na aliança pode nos ajudar a resolver esse problema?
5. O que você entende da definição de conhecimento teológico (i.e., habitus ou disposição dessa ciência particular) como ·sabedoria para invocação·?

## Capítulo Três

# A FONTE DA TEOLOGIA: REVELAÇÃO

eus é o objeto da teologia porque ele é também seu sujeito autorrevelado.  
-I-' Escondido em majestade incompreensível, Deus revela-se de uma maneira que é (1) adaptada à nossa capacidade e (2) limitada ao que Deus julga necessário para invocarmos seu nome, em Cristo, dentro do contexto da aliança da graça. Este capítulo desenvolve essa afirmação concentrando-se diretamente na doutrina da revelação. No seu livro Models of revelation [Modelos de revelação], o cardeal Avery Dulles fornece uma tipologia útil que pode ser correlacionada com esses paradigmas.<sup>1</sup> Depois de definir os modelos, vou sugerir algumas características fundamentais de uma teologia da revelação.

### I. Modelos de revelação

Dulles fornece os seguintes modelos:

- Modelo 1: Revelação como doutrina (Deus como professor)
- Modelo 2: Revelação como História (Deus como ator)
- Modelo 3: Revelação como experiência interior (Deus como convidado)
- Modelo 4: Revelação como encontro dialético (Deus como juiz)
- Modelo 5: Revelação como nova consciência (Deus como poeta)

Ao identificar a revelação principalmente (se não exclusivamente) com proposições verdadeiras, o modelo 1 está associado com os evangélicos conservadores e os neotomistas.<sup>2</sup> No modelo 2, a revelação vem a nós não na forma de doutrinas,

<sup>1</sup> Avery Dulles, Models of revelation (Garden City, N.J.: Doubleday, 1983).

<sup>2</sup>Ibid. 39. Dulles cita Gordon Clark e Carl Henry para essa visão, citando a afirmação de Clark, ·Além de sentenças imperativas e umas poucas exclamações nos Salmos, a Bíblia é composta de proposições-

mas por meio dos poderosos atos de Deus na História. Na medida em que a Bíblia relata esses atos de modo confiável, ela testemunha da revelação, mas ela mesma não é portadora dela. G. Ernest Wright e Wolfhart Pannenberg estão entre os muitos proponentes dessa visão.<sup>3</sup> De acordo com o modelo 3, a experiência imediata (frequentemente mística) minimiza a necessidade da mediação por meio de sinais criados.<sup>4</sup> Essa visão é especialmente identificada com várias correntes de misticismo, do pietismo e do liberalismo.<sup>5</sup> Mais do que a ·palavra exterior·, a habitação de Cristo é a maior autoridade nesse modelo. Dulles observa que calvinistas e luteranos ortodoxos posicionam-se resolutamente contra tal ·entusiasmo·.<sup>6</sup>

Crítico do primeiro e do segundo modelos, por fornecerem um falso objetivismo e do terceiro modelo pelo seu falso subjetivismo, o modelo 4 entende revelação como um acontecimento de encontro pessoal. Com diferenças importantes em suas formulações, Karl Barth, Rudolf Bultmann e Emil Brunner, em suas teologias ·dialéticas·, refletem essa abordagem básica.<sup>7</sup>

Deus, eles insistiram, nunca poderia ser um objeto conhecido nem pela inférence da natureza ou da História, nem por ensino proposicional, nem por percepção direta de um tipo místico. Sendo totalmente transcendente, Deus encontra o sujeito humano quando isso agrada a ele, por meio de uma palavra na qual a fé reconhece que ele está presente.<sup>8</sup>

(39). De acordo com Henry, a teologia ·consiste essencialmente de repetição, combinação e sistematização da verdade da revelação em sua forma bíblica dada proposicionalmente·. (47).

3G. E. Wright, *God who acts: Biblical theology as recital* (Londres: SCM, 1952); cf. Wolfhart Pannenberg, org., *Revelation as history* (Nova York: Macmillan, 1968), esp. a introdução de Pannenberg.

4 Dulles, *Models o f revelation*, 69.

5 O teólogo católico-romano Karl Rahner representa essa abordagem no seu relato da ·experiência da graça· (Dulles, *Models o f revelation*, 70). De acordo com Rahner, deve haver alguma experiência de graça anterior à proclamação do evangelho e à parte dela, ·pois se a fé for apoiada apenas por uma palavra exterior, ela não pode elevar-se além do nível de opinião humana·. (72). Em círculos protestantes, ·revelação como experiência interior· pode ser identificada com o liberalismo pietista (representado especialmente por Friedrich Schleiermacher) e teólogos contemporâneos do processo como John Hick e John Cobb. De acordo com o filósofo americano do pragmatismo William James, ·O sentimento místico de expansão, união e emancipação não tem nenhum conteúdo específico em si mesmo·. (80). É uma experiência que não pode ser colocada em palavras.

· Dulles, *Models of revelation*, 76.

7 Se os modelos de Dulles forem estendidos ao máximo, é mais evidente com o assim chamado ·círculo dialético·. (Deus como juiz), em que tensões e divergências importantes emergiram. Barth tornou-se progressivamente mais convencido de que Bultmann havia sucumbido à doutrina cristã da revelação às categorias do existencialismo. Brunner criticou Barth por, alegadamente, tornar-se crescentemente inclinado em demasia para ·os mestres ortodoxos do século 17· distanciando-se de sua devoção anterior a Kierkegaard. ·Para o Karl Barth da Church dogmatics, tudo era pietismo, uma decadência da doutrina pura·, Brunner reclama (*Truth as encounter* [Filadélfia: Westminster, 1964], 43). A crítica da teologia de Bultmann por Brunner como ·uma filosofia idealista com fortes traços niilistas· certamente testou os limites da utilidade da classificação (*Truth as encounter*, 48). No entanto, os três afirmavam que a revelação é sempre um acontecimento de encontro pessoal: uma relação ·eu-tu· que nunca pode ser transformada numa relação ·eu-coisa· (veja Martin Buber, *I and thou* [Nova York: Scribner, 1958]), que ele identificou com a doutrina ortodoxa da revelação. Para Barth, a revelação é sempre um acontecimento escatológico que ocorre no momento eterno (tempo de Deus) e é sinônima de reconciliação.

8 Dulles, *Models o f revelation*, 28.

O modelo 5 é semelhante ao terceiro modelo (experiência interior), exceção que ele se concentra mais na revelação como ·uma expansão da consciência, ou mudança de perspectiva quando o povo se junta a movimentos da história secular.<sup>9</sup> De acordo com um representante, Teilhard de Chardin, ·Não é mais um ato de conhecimento, mas de reconhecimento. [...] Deus nunca se revela de fora, por intrusão, mas de dentro, pelo estímulo e enriquecimento da mente humana atual-, ao trazer coerência ao ·nossa ser individual e coletivo.<sup>10</sup>

Mais uma vez, podemos discernir sombras mais amplas de cosmovisões contrastantes que consideramos como ·superação da separação- sendo mais consistente com a revelação como experiência interior e nova consciência (modelos 3 e 5), enquanto os outros modelos são mais favoráveis ao ·conhecer um estranho- (mas, vou argumentar, no final não conseguem).

## II. Flumo a uma doutrina bíblica de revelação

·Há muito tempo Deus falou muitas vezes e de várias maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias falou-nos por meio do Filho- (Hb 1.1-2, NVI).

É significativo que nem o Antigo nem o Novo Testamento contenha uma ·teologia de revelação- de per si; apenas podemos tirar conclusões gerais a partir de exemplos específicos de revelação ·muitas vezes e de várias maneiras-. Além da diversidade de gêneros e escritores, há uma diversidade de meios.<sup>11</sup> Algumas das obras de Deus são autorrevelatórias simplesmente em virtude de serem criações dele; outras são suas ações providenciais e miraculosas na História, cujo propósito é revelado aos profetas e apóstolos. Algumas vezes Deus se revela diretamente (a despeito dos modelos 2 e 4), mas outras vezes ele se revela indiretamente (a despeito dos modelos 1, 3 e 5). Mesmo quando essa revelação é direta, ela é mediada e nunca fornece uma descrição unívoca do ser íntimo de Deus. Nenhum desses modelos, sozinho, consegue explicar a diversidade das ocorrências reais de revelação na Escritura.

A despeito da variedade, todas as revelações nas Escrituras compartilham certas características básicas. O Antigo Testamento fornece diversos termos para revelação, mais frequentemente gâlâ, da raiz ·descobrir-, ·desvestir-.<sup>12</sup> \* \* Apenas no Novo Testamento o verbo recebe uma forma nominal (*apokalyptō*, ·desvelar-; cf. *apokalypsis*, ·revelação-). A resposta humana é identificada como

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup>Ibid. 113. Karl Rahner também foi influenciado pelo pensamento de Teilhard. No entanto, Barth rejeitou Teilhard como ·uma gigante serpente gnóstica- (113).

<sup>11</sup> Entre os muitos meios de revelação, podemos falar do Urim e Tumim (Nm 27.21; Dt 33.8; ISm 28.6), predicação (Jr 28.16-17), ensino, proclamação, encontro direto (Êx 33.11; Am 7.8) e meio indireto (Js 24.25-26).

<sup>12</sup> Dewey M. Beegle, ·The biblical concept of revelation-, em *The authoritative Word: Essays on the nature of Scripture* (org. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 90. *Phaneroō/phanerōsis*, ·manifestar-se- / ·automanifestação-, também aparece, por exemplo, em ITm 3.16; IPe 1.20; IJo 1.2.

conhecer (*yāda /ginōskō*), que é sempre mais, mas certamente nunca menos do que apreensão intelectual. Além disso, o objetivo é sempre a comunhão de Deus com o seu povo da aliança.<sup>13</sup> O evento de revelação era ·inevitavelmente um chamado de Deus; um chamado que deveria ser ouvido com atenção e obedecido (Is 6).<sup>14</sup> Nem os profetas, nem os apóstolos são descritos como sábios espiritualmente sensíveis que estavam em busca desse encontro revelatório. Em vez disso, eles foram interrompidos em meio à sua rotina diária. Deus falou com eles. Ao longo dos diversos relatos de revelação nas Escrituras, podemos reunir várias linhas recorrentes para desenvolver uma definição operacional satisfatória.

## A. A REVELAÇÃO DEPENDE DA INICIATIVA DIVINA

Louis Berkhof nos lembra: ·Deve ser observado que na teologia ela (a revelação) nunca indica algo meramente passivo, talvez inconsciente, tornando-se manifesto, mas sempre um ato consciente, voluntário e intencional de Deus, pelo qual ele revela ou comunica a verdade divina.<sup>15</sup> Em outras palavras, os seres humanos não descobrem Deus; é Deus que se revela. Deus nunca é o objeto revelado sem ser o sujeito revelador.

É evidente de exemplos específicos que a revelação não brota dentro de uma pessoa piedosa, mas vem a ela de fora. Não é uma intuição privada, mas uma verdade pública. Nem mesmo o profeta, nem o apóstolo é um recipiente de revelação meramente como uma pessoa privada, mas um oficial público da corte divina na história da aliança. Eles não eram artistas, poetas, nem eticistas. Eles também não eram nem mesmo gênios espirituais que operavam numa frequência mais elevada. Em vez disso, eram pessoas comuns chamadas em meio às suas vocações comuns para serem embaixadores do Grande Rei. De fato, no acontecimento de revelação, aquele que é comissionado por Deus geralmente expressa um senso de indignidade, tensão e hesitação em vez de um senso de dependência absoluta, serenidade e deleite piedoso. A comunicação não era meramente uma premonição, um sentimento, uma intuição ou experiência mística; os recipientes de revelação dão evidência de estarem ·plenamente conscientes do que estava acontecendo no momento do encontro com o Deus vivo.<sup>16</sup>

Com base nesses exemplos, aprendemos que a revelação pega seus embai-xadores humanos de surpresa. Em vez de agarrá-los, prendê-los ou torná-los escravos, eles são chamados, convidados e comissionados para falar as palavras de Deus, e, por meio desses embaixadores, Deus chama, convida e comissiona aqueles que ouvem essas palavras. A diferença transcendente de Deus é a pressu-posição dessa ênfase na iniciativa divina, como observa Thompson:

<sup>13</sup> James G. S. S. Thompson, *The Old Testament view of revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 9. Hlbid. 10.

<sup>14</sup> Louis Berkhof, *Introductory volume to Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1932), 117.

<sup>15</sup> Thompson, *Old Testament view o f revelation*, 11.

Deus habita nas alturas (Is 33.5). O próprio Deus é alto e sublime, e habita a eternidade, a esfera na qual o homem não consegue penetrar (Is 57.15; cf. Ec 5.2). É essa qualidade de estar oculto ou transcendência de Deus que, por um lado, torna infrutífera a busca solitária do homem por Deus, e por outro, torna a autor-revelação de Deus absolutamente necessária.<sup>17</sup>

Os modelos subjetivos de revelação (3 e 5) são dominantes na trajetória que leva das formas radicais do misticismo medieval ao protestantismo radical até o Iluminismo e Romantismo, chegando ao liberalismo. Nesses modelos (consistentes com o paradigma de -superação da separação-), a revelação não vem a nós por um Deus pessoal que inicia a comunicação verbal, mas que emerge dentro da alma piedosa. Os reformadores protestantes identificaram a tendência de equiparar a Palavra de Deus com a experiência interior e a especulação como -entusiasmo- (do grego *enthousiasmos* - lit., Deus-dentro-ísmo). Tais afirmações como esta do Mestre Eckhart foram aceitas pelos anabatistas radicais e racionalistas do Iluminismo: -Paulo disse a Timóteo, -Amado, pregue a palavra! Ele estava falando da palavra audível que ecoa no ar? Certamente não! Ele estava se referindo à palavra inata e secreta, que está escondida na alma.<sup>18</sup> Como Tillich observou, é essa doutrina da -luz interior- que une racionalistas e místicos de todas as épocas.<sup>19</sup> É essa ênfase na subjetividade religiosa que une as formas de modernidade, que de outro modo seriam discrepantes. Se é assim, então a era moderna deve ser considerada menos como um período de crescente secularização e irreligião do que como um período dominado pelo misticismo autônomo do ego interior.<sup>20</sup>

Barth estava certo ao enfatizar, contra essa visão subjetivista da revelação, que a revelação é o convite pessoal de Deus ou chamado aos seus servos pactuais - aqui e agora bem como então e ali. Deus é o iniciador. A revelação não pode ser simplesmente revelação sobre Deus (como o modelo 1 tende a pressupor); na revelação Deus está presente em discurso pessoal, que cria uma crise e conclama a uma decisão. Ao mesmo tempo, essa concepção dialética (modelo 4) vai longe demais em restringir a revelação a um acontecimento sempre novo de encontro pessoal.

<sup>17</sup>Ibid.

<sup>18</sup> Mestre Eckhart, -Sermon on the eternal birth-, em Late medieval mysticism (org. Ray C. Petry; Filadélfia: Westminster, 1942), 179.

<sup>19</sup> Paul Tillich, A history of Christian thought (org. Carl E. Braaten; Nova York: Harper & Row, 1968), 286. Tillich acrescenta (na mesma página): -A visão subjetiva do pietismo, ou a doutrina da -luz interior- no quacismo e outros movimentos estáticos, tem o caráter de urgência ou autonomia contra a autoridade da igreja. Para colocar de modo mais incisivo, a autonomia racional moderna é uma filha da autonomia mística da doutrina da luz interior.

<sup>20</sup> O contraste entre entusiasmo e a Reforma é semelhante ao contraste feito por Nancy Murphy entre Schleiermacher e Charles Hodge em termos de uma epistemologia dentro-fora versus uma epistemologia fora-dentro, respectivamente. Veja Nancy Murphy, Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda (Valley Forge, Pa.: Trinity, 1996), 28-35.

## B. Revelação como um ato discursivo

James G. S. S. Thompson observa a respeito do Antigo Testamento que essa iniciativa divina na revelação toma a forma de ·Palavra·:

No Antigo Testamento, em todo lugar a atividade de Deus como um meio de sua autorrevelação está casada com a Palavra de Deus. Elas estão tão intimamente relacionadas que o ato e a Palavra às vezes são sinônimos; se não idênticos, eles são simultâneos. Parece que frequentemente a atividade sem a Palavra não poderia ser um meio de revelação. Até mesmo no ato autorrevelatório supremo de Deus no Antigo Testamento - o êxodo - a Palavra estava presente o tempo todo. [...] Junto com cada ato revelatório estava a Palavra interpretativa.<sup>21</sup>

Portanto, a revelação não pode ser reduzida à doutrina (modelo 1); o êxodo de Israel através do mar Vermelho é em si mesmo um acontecimento de revelação (como o modelo 2 enfatiza). No entanto, esse acontecimento não é um fato bruto cuja importância e significado são deixados à falível interpretação humana. Deus revela seu caráter, seu propósito e suas ações por meio de sua própria interpretação desses atos poderosos. Ao fazê-lo, Deus revela proposições verdadeiras (enfatizadas pelo modelo 1) e seus atos poderosos (modelo 2), e ele nos convoca pessoalmente a reconhecer seus direitos sobre nós (modelo 4). Esse mesmo ato de revelação toca a nossa experiência interior (modelo 3) e fornece uma nova consciência (modelo 5) - mas em formas que desafiam radicalmente em vez de simplesmente confirmar nossos pressupostos, idéias e experiência.

Enraizado na História em vez de em idéias eternas ou experiência religiosa universal, a autorrevelação de Deus sempre envolve novos acontecimentos e anúncios que não poderíamos ter conhecido à parte de terem sido comunicados a nós. Não existem fatos, acontecimentos históricos, encontros pessoais, experiências interiores ou estados de consciência não interpretados. A Bíblia não sabe nada sobre a dicotomia moderna entre fato e valor. O fato da ressurreição, por exemplo, é inseparável de sua interpretação como o cumprimento das promessas de Deus a Israel. Jesus Cristo, o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação. (Rm 4.25). A iniciativa de Deus na revelação está, portanto, presente não apenas nos poderosos atos de julgamento e libertação, mas na interpretação de Deus desses acontecimentos.

A filosofia moderna tem estado preocupada com o relacionamento da linguagem com a realidade. Assumindo a visão há muito estabelecida de que nossa linguagem e conceitos fornecem figuras ou representações de fatos, os positivistas lógicos (décadas de 1930-1950) tentaram substituir a linguagem comum por uma linguagem quase matemática de proposições axiomáticas que poderiam mapear o todo da realidade. Apenas afirmações de fato (proposições) podem de fato ser consideradas conhecimento; afirmações de valor são meramente

subjetivas e, portanto, sem significado. Julgamentos éticos, estéticos e religiosos foram relegados a essa última esfera. A frase ·o gato está sobre o tapete· poderia ser considerada como uma proposição razoável (um fato), enquanto ·o gato é bonito· ou ·o gato é perverso· eram meramente avaliações subjetivas. Ironicamente, muitos protestantes conservadores e teólogos católicos-romanos (afirmando o modelo 1) foram formados por essa dicotomia tanto quanto seus rivais. A diferença é que eles acreditam que a doutrina cristã pertence ao lado ·fato·, enquanto os liberais aceitam a redução da religião como valor subjetivo. Os conservadores corretamente desafiaram o rebaixamento das reivindicações religiosas para o lado ·valor·, enfatizando o caráter fatual das reivindicações milagrosas da Bíblia. Não obstante, eles frequentemente deixaram de desafiar a dicotomia em si. Até mesmo uma afirmação proposicional como ·Jesus ressuscitou de entre os mortos· é um fato que é interpretado ou em fé ou num paradigma de avaliação que rejeita a possibilidade de milagres.

Desafiando essa dicotomia fato-valor, a teoria de comunicação contemporânea nos ajuda a ver como a linguagem realmente funciona de maneiras frequentemente ignoradas na modernidade. Usamos palavras para fazer coisas. Evidentemente, às vezes isso inclui referir, descrever, propor e declarar, mas nós fazemos uma série de outras coisas por meio da fala, tais como prometer, advertir, surpreender, questionar, consolar e assim por diante. O ato de escrever, pronunciar ou dar significado a algo é chamado de ato locucionário. O que fazemos por meio desse dar significado é referido como ato ilocucionário (ou força). O que acontece no ouvinte como resultado é seu efeito perlocucionário.<sup>22</sup>

Assim, por exemplo, grita, ·fogo!· num edifício lotado é envolver-se numa ação tripla: (1) pronunciar a palavra fogo, (2) advertir vítimas desavisadas e (3) fazer com que as pessoas abandonem o prédio. É evidentemente claro que nesse tipo de ato discursivo há um encontro pessoal no qual alguém é confrontado com uma decisão, um contexto histórico-social no qual a exclamação é significativa, e uma experiência interior de perigo iminente. No entanto, nada disso seria possível à parte de algum conteúdo proposicional. A proposição assumida é que há fogo ameaçando o edifício, mesmo que o ato discursivo em si seja mais do que uma mera descrição de um estado de coisas.

Do mesmo modo, dizer ·sim· no contexto de uma cerimônia de casamento envolve também esses três aspectos: (1) pronunciar as palavras (ato locucionário) e (2) prometer (ato ilocucionário) que (3) provoca um novo estado de coisas - ou seja, casar-se (efeito perlocucionário). Em cada caso, o ato discursivo depende de um contexto em que tal elocução funciona como algo que pode de fato criar o estado de coisas pretendido. Gritar ·fogo!· cria o efeito pretendido no contexto

<sup>22</sup> Veja J. L. Austin, *How to do things with words* (org. J. O. Urmsson and Marina Sbisàà (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1975); John R. Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969); Richard S. Briggs, *Words in action: Speech act theory and Biblical interpretation* (Edimburgo: T&T Clark, 2001).

de uma sala cheia de pessoas. Do mesmo modo, o pronunciamento de um casal como marido e esposa apenas pode ser considerado como um casamento se for feito por uma pessoa apropriada no contexto apropriado. Na Bíblia, a aliança é o contexto no qual a fala dos profetas e apóstolos funciona como a palavra de juízo ou de salvação de Deus. ·Clamar o nome do Senhor· não se encaixa de modo perfeito em ·fato· ou ·valor·; é algo que alguém faz diante de um perigo iminente, que alcança os devidos efeitos perlocucionários no contexto da aliança de Deus.

Se aplicarmos essa abordagem à nossa doutrina da revelação, as opções falsas nos vários modelos descritos aqui se derreterão. Como uma Palavra exterior que confronta - possivelmente até mesmo aborda de maneira atrevida - o ouvinte, esse discurso sempre chega por iniciativa soberana de Deus. Isso é o que os reformadores quiseram dizer com sua ênfase na Palavra exterior. Ao mesmo tempo, eles rejeitaram a definição medieval de fé como um mero assentimento a todas as doutrinas ensinadas pela igreja.

A Palavra de Deus não apenas afirma a verdade; ela cria e destrói, planta e arranca, julga e justifica, mata e dá vida: ·O Senhor enviou uma palavra contra Jacó, e ela caiu em Israel· (Is 9.8). Longe de ser letra morta, a Palavra de Deus ·age·. Ela não só descreve, ela produz. A Palavra não apenas explica, descreve, afirma e propõe, mas acontece. J. A. Motyer pergunta: ·Como o profeta recebia a mensagem que estava comissionado a entregar aos seus compatriotas? A resposta, na grande maioria dos casos, é perfeitamente clara e ainda assim atormentadoramente vaga: ·A palavra do Se n h o r veio [...].·<sup>23</sup> De fato, ·a palavra do Se n h o r veio a mim, dizendo, [...]· é também uma frase comum nos profetas. O Senhor veio na energia do seu discurso, que era transmitido por meio dos profetas e foi transmitido agora de maneira consumada naquele que é a Palavra de Deus, não apenas em energia, mas em essência (Hb 1.1-3). Se nós usamos palavras para fazer coisas (e não simplesmente para descrever um existente estado de coisas), isso acontece por sermos análogos a Deus. O Deus trino é o poeta arquetípico (no sentido clássico: *poieō* significando ·fazer·), que cria a realidade ao falar.

A falsa escolha entre palavra-revelação e ato-revelação que foi proposta pelos debates do século 20 é exposta pelo reconhecimento de que a fala em si mesma é uma ação e não apenas uma descrição de ações. A comunicação não é limitada à descrição, informação e instrução - como o modelo preposicional sugere.<sup>24</sup> ·Porque a palavra de Deus é viva, e eficaz· (Hb 4.12). Ela vem não apenas com a autoridade do Pai como sua fonte e com o Filho como o seu conteúdo, mas

a J. A. Motyer, ·Prophecy, prophets·, em *The new Bible dictionary* (org. J. D. Douglas; Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 1039.

<sup>24</sup> De fato, é impressionante a quantidade de teólogos contemporâneos que observam as semelhanças entre a teologia da palavra dos reformadores e a teoria do ato discursivo; veja esp. Austin, *How to do things with words*; Oswald Bayer, *Theology the Lutheran way* (org. e trad. Jeffrey G. Silcock e Mark C. Mattes; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 126-38; Reinhard Hüter, *Suffering divine things: Theology as church practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 82-94.

com o Espírito como o seu poder (ITs 2.13; cf. Is 49.2; Jr 23.29). Como a chuva cai na terra para gerar frutos, -assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei- (Is 55.11).

Com certeza, tenderemos à nossa própria versão de reducionismo se forçarmos todos os exemplos de revelação a conformarem-se ao padrão profético. Deus também revela sabedoria, leis e doutrinas; ele se revela até mesmo autorizando certas expressões de fé e experiência como normativas para seu povo da aliança (como nos Salmos). No entanto, essa chegada da Palavra de fora do profeta e apóstolo é característica das narrativas históricas da Bíblia e de suas profecias.<sup>25</sup> Mesmo nas visões, a palavra falada permanece dominante, como em Isaías 6, em que a ação e o diálogo nos impedem de fixar nossos olhos de maneira idólatra sobre Deus em sua majestade nua. Na verdade, os sonhos tiveram um papel comparativamente pequeno na revelação do Antigo Testamento.<sup>26</sup> De fato, embora as profecias de Zacarias possam ter vindo a ele por meio de sonhos (p. ex., Zc 1.8-9; 4.1), em Jeremias são os falsos profetas que apelam aos sonhos como o veículo principal de suas assim chamadas revelações (Jr 23.25-28,32; 27.9; 29.8-9; cf. 23.16).<sup>27</sup> Na Bíblia, o veículo primário não apenas de revelação, mas de criação, providência, redenção e consumação é a fala de Deus. Pela sua Palavra e pelo Espírito, o Pai convoca o mundo a ser a partir do nada, tira Israel da escravidão para levá-lo à Terra Prometida, e chama à existência uma nova criação nesta presente era má.

Os atos de Deus na História e na natureza são portadores essenciais de revelação, como E. W. Heaton observa: ·Sob a maioria dos substantivos do Antigo Testamento pulsa um verbo vivo- e -a religião hebraica é uma religião de verbo em vez de substantivo, pois ela encontra sua expressão característica na ação..<sup>28</sup> Assim, o modelo 2 (revelação como uma história dos poderosos atos de Deus) fornece um importante discernimento. No entanto, os verbos vivos dão origem a substantivos estáveis, que uma visão proposicional (modelo 1) enfatiza. Além do mais, a fala de Deus gera acontecimentos observáveis e sua interpretação autoritativa. Portanto, não podemos colocar ·Palavra· e ·ato· em oposição, como é a tendência nos modelos 1,2 e 4.

Por si mesmos, os acontecimentos históricos não revelam a poderosa atuação de Deus - precisamente porque nós vemos seus efeitos, que, longe de revelarem essa atuação, podem até mesmo ser surpreendentes e inexplicáveis; em vez disso, a causa divina deve ser revelada pelo próprio Deus. De fato, foi por isso que Barth foi cauteloso em identificar a revelação diretamente com certos acontecimentos históricos. No entanto, sua própria concepção (modelo 4) não relaciona adequadamente o encontro revelatório de Deus aqui e agora com o fluxo da História.

<sup>25</sup>Claus Westermann, *What does the Old Testament say about God?* (Atlanta: John Knox, 1979), 20-21.

<sup>26</sup> Thompson, *Old Testament view of revelation*, 27.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> E. W. Heaton, *The Old Testament prophets* (Nova York: Penguin, 1958), 100.

Contudo, assim que reconhecermos que (1) a própria fala de Deus é uma ação tanto quanto os acontecimentos históricos que ela descreve, e (2) sua interpretação (que inclui descrição doutrinária) é necessária a fim de que esses acontecimentos históricos importantes sejam revelatórios, esse se torna um dilema falso.

Nossa doutrina da revelação deve ser espaçosa o suficiente para acomodar a variedade de formas de revelação e gêneros literários de sua mediação escriturística que encontramos na Bíblia. Tomando emprestado os discernimentos de J. L. Austin, a fala inclui não apenas constatativos (afirmações de fato), mas também performativos (afirmações que criam certo estado de coisas). John Searle observa:

Nós dizemos às pessoas como as coisas são (assertivas), tentamos fazer com que as pessoas realizem coisas (diretivas), nós nos comprometemos em fazer certas coisas (comissivas), expressamos nossos sentimentos e atitudes (expressivas), e realizamos mudanças no mundo por meio das nossas falas (declarações).<sup>29</sup>

Cada um desses tipos de atos ilocucionários mencionados por Searle pode ser encontrado ao longo das Escrituras.<sup>30</sup> A aliança fornece o contexto mais amplo dentro do qual todos esses atos discursivos contam como revelação divina mesmo quando comunicados por agentes humanos.

Não apenas propondo doutrinas para serem cidas e mandamentos para serem seguidos, a revelação de Deus promete, ameaça, cria, destrói, julga, liberta, consola, confunde e realiza uma série de outros atos ilocucionários, com muitos efeitos perlocucionários. Por isso, ela se dirige não apenas ao intelecto, mas às emoções - de fato, à pessoa com um todo. Ela é não apenas a revelação de Deus (como encontro pessoal), mas a própria revelação, de Deus acerca de si mesmo e de tudo o mais em relação a ele (como doutrina). Em resumo, o objeto da revelação - e, portanto, da teologia - é Deus e suas obras no drama da redenção que está em andamento. A variedade e a riqueza das maneiras de Deus falar produzem os muitos gêneros nos quais o espírito traz à tona a resposta apropriada em narrativa e louvor, poesia e prosa, sabedoria e apocalíptica, profecia e parábola, lei e doutrina.

## C . A REVELAÇÃO SERVE À REDENÇÃO

Revelação não é um ato de fazer download de informação eterna para nosso computador noético. Revelação não é um catálogo de doutrinas e prescrições morais eternas. Nem mesmo é um registro da experiência interior ou nova consciência de um sentimento religioso universal que comunidades particulares expressaram em suas maneiras inadequadas. A revelação também não deve ser restrita à autorrevelação divina (encontro pessoal), como se fosse idêntica à

M John R. Searle, *Expression and meaning; Studies in the theory of speech acts* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985), viii.

30 É interessante observar que os atos que Searle chama de ·declarativos· são identificados por Austin como ·veriditivos· (de ·veredito·), que é precisamente como a teologia reformada entende o evangelho.

redenção. Em vez disso, como Geerhardus Vos observa, ·A revelação é a interpretação da redenção..<sup>31</sup> De fato, sendo a fala viva e ativa de Deus, a revelação faz mais do que revelar; ela cria a realidade da qual fala.

Nessa abordagem, a revelação não pode ser reduzida à doutrina mais do que à História ou ao encontro pessoal. Aqui, estamos preocupados com ·a incorporação real da revelação na História·: ·O processo de revelação não só é concomitante com a História, mas torna-se encarnado na História. Os próprios fatos da História adquirem uma importância revelacional. A crucificação e ressurreição de Cristo são exemplos disso. Devemos colocar ato-revelação ao lado de palavra-revelação.<sup>32</sup> A última sentença citada é especialmente útil no desafio da falsa escolha entre ato-revelação (enfatizado por ·revelação como História·) e Palavra-revelação (enfatizado por ·revelação como encontro dialético·). Os atos históricos de Deus ·nunca são inteiramente deixados para falar por si mesmos; eles são precedidos e seguidos por palavra-revelação. A ordem comum é: primeiro palavra, depois fato, e então novamente a palavra interpretativa.<sup>33</sup> ·Porque a religião·, Abraham Joshua Heschel observa, ·é mais do que um credo ou uma ideologia e não pode ser compreendida quando separada de atos e acontecimentos.<sup>34</sup>

Esse processo da autorrevelação de Deus por meio de acontecimentos históricos e interpretação nunca é estático. Em vez disso, ele ocorre através da História numa interação dinâmica entre o Senhor da aliança e o seu povo servo. Um verdadeiro senso histórico nasceu em Israel, enquanto as nações estavam envolvidas em padrões cíclicos de vida cívica e cultural. Nas religiões não bíblicas, a revelação ajusta-se mais ao modelo de ·nova consciência·. Os mitos simbolizam verdades eternas que seriam verdades independentemente de os próprios mitos relatarem acontecimentos reais ou não da História. No entanto, em Israel, a revelação é inextricavelmente conectada com a ·coisa nova· que Deus fez ou fará no futuro. O mito (ou narrativa dramática) não reflete a verdade, como as aparências do mundo inferior refletem os princípios eternos do mundo superior. Em vez disso, a verdade literalmente encarna-se na História. Thompson observa: ·Israel viu que havia unidade em toda a experiência humana, e que isso era graças à ação soberana de Deus na História, que inicia e deseja toda a História, e que orienta toda a História. [...] Dentro daquele contexto semítico antigo é apenas em Israel que temos História registrada no sentido verdadeiro.<sup>35</sup>

Uma fraqueza em todas as teorias propostas acima é a tendência de reduzir a comunicação de Deus à revelação. Todavia, a fala de Deus não apenas interpreta a História; ela a cria. Revelação não é apenas gnose ou iluminação: uma maneira de salvação por meio da descoberta da essência ou vontade ocultas de Deus. Ela nunca é um fim em si mesma, seja como informação sobrenatural, como

31 Geerhardus Vos, Biblical theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 6.

32 Ibid., 6-7.

33 Ibid.

34 Abraham Joshua Heschel, God in search o f man (Nova York: Macmillan, 1976), 7.

·Thompson, The Old Testament view o f revelation, 25.

encontro existencial ou como experiência interior e consciência aumentada. Deus revela-se na História apenas na medida em que ele considera necessária para a nossa invocação dele para a nossa salvação e vida.

## D . Proposições sem proposicionalismo

A antipatia pela revelação preposicional (modelo 1) é devida a muitos fatores. A suspeita contra doutrinas ou proposições reveladas é motivada em parte por um ceticismo epistemológico geral que remonta no mínimo a Kant e alcança a sua consumação em certas formas de teoria pós-moderna (veja o cap. 1), e em parte por um reconhecimento da fraqueza inerente de reduzir revelação à doutrina. Já vimos o perigo de reduzir a pregação à fala sobre Deus em vez de vê-la também como a própria comunicação de Deus. Deus não apenas afirma a existência de uma aliança na qual podemos entrar por meio de nossa própria concordância intelectual e atividade moral, mas cria a realidade da qual ele fala por essa mesma Palavra.

No entanto, o tipo oposto de reducionismo é visto na negação de Schleiermacher das doutrinas reveladas: ·Mas sou relutante a aceitar a definição adicional de que [a revelação] opera sobre o homem como um ser cognitivo. Porque isso faria a revelação ser originalmente e essencialmente doutrina.·<sup>36</sup> A revelação ocorre exclusivamente como experiência religiosa direta, enquanto a doutrina (mesmo aquela encontrada na Bíblia) é interpretação subjetiva humana desse sentimento universal. O resultado é que Deus pode ser considerado o objeto da nossa experiência, mas não do nosso conhecimento.<sup>37</sup> A visão da revelação de Schleiermacher não deixa lugar para o conceito de ·Palavra·, visto que a comunicação cognitiva é inerente ao termo.

Mesmo aquelas teorias que afirmam ser mais objetivas continuam suspeitando da verdade preposicional. Primeiro, ·Revelação como História· parece conter grande promessa, mas ao final, colapsa de volta no subjetivismo. Por exemplo, G. E. Wright fala do êxodo como um ·poderoso ato de Deus· paradigmático, mas acaba ocorrendo que o acontecimento adquire esse status porque Israel interpretou um fenômeno natural plausível como se fosse a libertação milagrosa de Deus do seu povo do Egito.<sup>38</sup> O fato pode ter sido meramente natural, mas o valor é atribuído pela interpretação subjetiva de uma comunidade religiosa nomádica.

36 Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 50.

27 Ibid., 52.

M Frank B. Dilley comenta: ·O ·teólogo bíblico· moderno está num dilema a respeito do que dizer. Sua visão do homem e da História concentra-se na sua asserção de um ·Deus que age· [G. E. Wright], ainda que ele pareça incapaz de comunicar o que ele quer dizer por atos de Deus. Não desejo de endossar a concepção conservadora de um Deus que age por meio de milagres diretos ou a doutrina liberal de um Deus restrito a ações universais, ele feia sobre um Deus que age especialmente na História, mas sem dar nenhum conteúdo concreto a suas afirmações, e ele parece incapaz de distinguir sua posição da do liberalismo que ele rejeita. Wright coloca todo o peso da sua proposta sobre o êxodo e os acontecimentos do Sinai, mas ·é vão procurar [em sua obra] por qualquer descrição clara do que Deus realmente fez· (Frank B. Dilley, ·Does the ·God who acts· really act?·, em *Gods activity in the world* [org. Owen C. Thomas; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983], 47).

Para a ·revelação como encontro dialético· (modelo 4), a relutância em identificar a Palavra de Deus com a mediação humana em qualquer forma direta cria um abismo entre aquele que dá e aquele que recebe a revelação. A antítese quase gnóstica de Bultmann entre o Jesus da História e o Cristo da fé, a antítese de Brunner entre proposições e encontro pessoal, e a desistência de Barth de identificar o acontecimento da revelação diretamente com suas formas criadas de mediação perpetuam, em vez de transcender, a tendéncia subjetivista da teologia moderna.

Fiel à filosofia neokantiana, grande parte da teologia do século 20 permaneceu unida no seu ataque à majestade da proposição doutrinária. Quaisquer que sejam suas diferenças com o liberalismo do século 19, Bultmann fala pelo espectro mais amplo da teologia moderna quando especula: ·Acima de tudo, doutrinas não podem ser revelação.·<sup>39</sup> Afinal de contas, isso significa que a revelação aconteceu; ela está no passado. ·Uma doutrina revelada que é posteriormente passada adiante não é mais uma revelação.· Seria um lembrete salutar se Bultmann tivesse dito que Jesus não apenas fala a verdade, mas ele é a Verdade; no entanto, ele força uma escolha: ·Assim Jesus é a verdade, ele não a fala. [...] E o cristão não conhece ou possui a revelação. [...] Cada geração tem a mesma relação original com a revelação. Assim, a revelação permanece sendo revelação. Ela não se torna algo revelado. De outro modo, Deus se tornaria um ídolo.·<sup>40</sup>

Isso não é, de fato, uma cisão com Schleiermacher e com o Romantismo, como o próprio Bultmann reconheceu.<sup>41</sup> Como os seus mentores pietistas liberais, Bultmann afirma o ato subjetivo da fé por parte dos cristãos individuais como oposto à fé objetiva que é criada (i.e., doutrina).<sup>42</sup> ·O que, então, foi revelado?·, ele pergunta. ·Absolutamente nada, na medida em que a pergunta sobre a revelação seja a respeito de doutrinas - doutrinas, digo, que nenhum homem poderia ter descoberto por si mesmo - ou por mistérios que se tornam conhecidos de uma vez por todas tão logo são comunicados.·<sup>43</sup>

Contrário a essa afirmação, no entanto, o Novo Testamento declara que os mistérios escondidos nas eras passadas foram agora revelados de uma vez por todas (ICo 2.6; Ef 3.8-12). O ·já· - isto é, passado, acontecimentos completados - indicado pelo aoristo ativo indicativo no grego inclui o acontecimento da reconciliação e sua interpretação. O mistério da salvação foi realizado e revelado de

39 Rudolf Bultmann, *What is theology?* (Fortress texts in modern theology; org. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller; trad. Roy A. Harrisville; Minneapolis: Fortress, 1997), 82-83.

mlbid: 83.

41 Ibid., 85. ·O romantismo está consciente de que Deus não é possuído em doutrinas que são inteligíveis ou que possam ser propriedade de alguém; ele reconhece que a revelação deve permanecer revelação e que ela é marcada pelo seu caráter como presente.· (85). ·O panteísmo histórico da teologia liberal é assim uma mistura obscura de temas idealistas e romanticistas.· (87). De fato, ele acrescenta: ·Há precedente para o conceito romântico no pietismo, na extensão em que a ·interiorização religiosa· pietista é uma reação à fé dogmática da ortodoxia.· O problema com o pietismo e com o Romantismo, ele pensa, é que ele reduz a fé à experiência (misticismo e irracionalismo) exatamente como a ortodoxia o reduz ao conhecimento (89).

42 Ibid., 49.

43 Rudolf Bultmann, *Existence and faith* (Nova York: World, 1969), 85.

uma vez por todas. O ·uma vez por todas· (hapax) da obra concluída de Cristo e sua revelação são afirmações independentes (Hb 1.1-2; 9.26-28; 10.2).

Numa estrutura existentialista, o acontecimento sempre aconteceu, sempre acontece e sempre acontecerá. Longe de demitologizar, isso é voltar à imaginação mitológica do eterno retorno do paganismo. Na Escritura, o evangelho é algo que foi antecipado, aconteceu e tem seus efeitos contínuos por meio da atividade de aperfeiçoadora do Espírito. Quando ouvimos as palavras: ·Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!· (Jo 1.29), o próprio Deus está aqui e agora falando conosco por meio das palavras de João Batista relatadas pelo evangelista João. Esse é, de fato, um encontro pessoal. Isso também é ·revelação como História·, anunciando o poderoso ato de Deus. Embora ele não surja de experiência pessoal como uma verdade eterna, isso certamente gera experiência como parte do seu efeito perlocucionário: a partir de então, muitos dos discípulos de João vão seguir a Jesus. No entanto, esse ato não poderia ser nada disso se perdesse seu conteúdo proposicional. Qualquer outra coisa que ele esteja fazendo ao proclamar essas palavras, o evangelista está claramente propondo para a nossa crença o fato de que Jesus Cristo é o sacrifício prometido pelo pecado.

No caso de Bultmann (distinto do de Barth), a motivação mais profunda para opor-se à ortodoxia, incluindo sua doutrina de revelação, é simples: ele não espera que pessoas modernas que usam luz elétrica creiam num mundo de anjos e demônios.<sup>44</sup> Por mais diferentes que essas formulações sejam, Barth e Brunner compartilham da antítese de Bultmann entre encontro pessoal e verdade proposicional. Entretanto, mesmo as promessas mais emotivas de amor ou desapontamento envolvem algum conteúdo proposicional (designativo).<sup>45</sup> Do mesmo modo, o teólogo Colin Gunton nos lembra que até mesmo ·eu te amo· contém algum conteúdo proposicional, ainda que seja mais do que isso.<sup>46</sup> Amigos e parentes ficariam ofendidos de maneira justa se nós abstrássemos um relacionamento pessoal dos detalhes que eles revelam sobre si mesmos. Walther Eichrodt escreve: ·Se o que interessa tanto no Antigo quanto no Novo Testamento é a compreensão existencial do cristão professo, e não os pressupostos ou conteúdo individual de sua crença, então, obviamente, a relação de suas convicções com a História se torna imaterial.·<sup>47</sup>

#### E. R e v e l a ç ã o e m e d ia ç ã o : u m c a m i n h o c o m palavieas

Abaixo dos conflitos tumultuosos dos liberais e conservadores estão as diversas correntes e contracorrentes da epistemologia moderna. A despeito de suas

<sup>44</sup> Rudolf Bultmann, *Kerygma and myth: A theological debate* (org. Hans Werner Bartsch; Londres: SPCK, 1953), 5; cf. Peter Berger, *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural* (Nova York: Doubleday, 1960), 46-47.

<sup>45</sup> Veja Nicholas Wolterstorff, *Divine discourse* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995), 211.

<sup>46</sup> Colin Gunton, *A brief theology of revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 109.

<sup>47</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster, 1951), 1:515.

grandes diferenças com relação à forma que a revelação toma, todos esses modelos parecem cáticos de uma exigência por imediação revelacional. R. S. Clark chama isso de exigência ilegítima por certeza religiosa e de exigência ilegítima por experiência religiosa.<sup>48</sup> Já reconhecemos essa tendência no primeiro modelo, com a negação explícita da doutrina da analogia em favor da univocidade por teólogos conservadores como Gordon Clark e Carl F. H. Henry (veja o cap. 1, p. 62). No entanto, essa propensão ao conhecimento ou experiência imediatos pode ser discernida nesses modelos.

De várias maneiras, queremos transcender nossa finitude criada e compreender o Deus num olhar unívoco (arquétipo). Gunton culpa muito da substância antiproposicional da teologia moderna por essa exigência por imediação, que é, afinal, um desejo por transcender a divisão Criador-criatura. Hegel escreveu: ·A natureza divina é a mesma que a humana, e é essa unidade que é intuitivamente apreendida (angeschaut).<sup>49</sup> Gunton responde: ·O primeiro ponto é que, para Hegel, a revelação é a função de uma relação imediata de Deus com a mente, do mesmo modo que para Schleiermacher a religião é uma forma de imediação para a experiência.· Barth, por outro lado, resistiu à fusão de Deus com o mundo, mas ainda argumentou em favor de ·uma forma de imediação revelacional.·<sup>50</sup>

À primeira vista, a inclusão de Barth por Gunton parece injustificável. Afinal de contas, não era Barth o proponente da ·alteridade absoluta· de Deus, que enfatizava que a autorrevelação de Deus nunca é direta e que Deus se revela ao se ocultar? Contudo, a afirmação de Gunton pode ser justificada. Podemos comparar Pannenberg e Barth com respeito a isso (representando os modelos 2 e 3, citados, respectivamente). De maneiras totalmente diferentes, a revelação tanto em Barth quanto em Pannenberg parece ser compreendida como dando conhecimento arquétipo. Vou me referir a isso utilizando o R maiúsculo. No momento eterno (Barth), ou no futuro completado (Pannenberg), a Revelação perfura o véu da coisa-em-si (Ding-an-sich) de Kant. Para Barth, sempre que essa revelação ocorre, ela não é nada menos do que a autorrevelação de Deus do seu ser interior.<sup>51</sup> \* \* \* \*

48 R. S. Clark, Recovering the reformed confession (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), cap. 1-2.

49 Citado em Gunton, Brief theology of revelation, 3.

50 50. Gunton, Brief theology of revelation, 3. Gunton acrescenta: ·Con quanto seria lúdico pintar todos aqueles que eu mencionei com o pincel gnóstico - embora eu estivesse preparado para fazer uma tentativa com algumas delas - há algo suspeito a respeito do tipo de comunicação direta com Deus que visões empíricas de revelação, e às vezes até mesmo a concepção atualista de Barth, parece pressupor.· (10).

5' George Hunsinger, Disruptive grace: Studies in the theology of Karl Barth (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 338-60. Em outro artigo em Disruptive Grace, Hunsinger cita Barth (Church dogmatics) neste sentido: ·Por meio da revelação de Deus· nos tornamos ·participantes· nessa ocorrência (II/I, 49), recebendo e tendo uma parte no eterno autoconhecimento de Deus (II/I, 68). Isso porque, como ·Deus dá de si mesmo a nós a fim de ser conhecido na verdade de seu autoconhecimento· (II/I, 53), ·nós recebemos uma parte na verdade de seu conhecimento de si mesmo.· (II/I, 51).. Este, no entanto, é ·indireto·, visto que é mediado por Cristo (170-71). Mesmo reconhecendo a dialética veladora-reveladora de Barth, essas citações parecem sugerir uma visão unívoca, embora Hunsinger afirme que Barth é mais bem identificado com uma perspectiva analógica. Eu argumentaria que mesmo na nossa união com Cristo, não partilhamos do autoconhecimento de Deus. Não é simplesmente o meio (direto/indireto), mas o conteúdo que se tem em

De fato, Revelação, falando de maneira correta, é Deus.<sup>52</sup> No acontecimento revelatório, compartilhamos do autoconhecimento eterno de Deus.<sup>53</sup> Pannenberg concorda com Barth que, nessa autorrevelação, Deus revela nada menos do que sua essência.<sup>54</sup>

Como uma testemunha criada (revelação indireta), a Bíblia não pode revelar essa essência, de modo que a própria revelação deve estar localizada em outro lugar - aqui é onde o caminho de Pannenberg diverge significativamente do de Barth. Os acontecimentos históricos, para Pannenberg, são o lugar da autorrevelação da essência de Deus, em vez do encontro dialético de Barth no acontecimento-Palavra.<sup>55</sup> No entanto, essa revelação apenas pode ser compreendida a partir do final da História.<sup>56</sup> Portanto, pode-se dizer que para Barth a Revelação ocorre ·acima· da Escritura; para Pannenberg ela acontece ·do futuro·, antecipado prolepticamente na ressurreição de Cristo.<sup>57</sup> Se essa revelação está acima de nós (Barth) ou adiante de nós (Pannenberg), seu conteúdo é nada menos do que o ser imanente de Deus. Ambos são relutantes com respeito à distinção tradicional da teologia reformada entre o Deus ·escondido· e o ·revelado· (outra maneira de falar sobre a distinção arquétipa-éctipa), preocupados de que ela possa dar lugar a uma contradição entre ·Deus em si mesmo· e ·Deus como ele é para nós·. A despeito disso, essa Revelação unívoca é relacionada à sua forma criada aqui e agora de uma maneira meramente equívoca. No lado da própria Revelação, essa linha de pensamento é traçada até o racionalismo; no lado de sua forma mediada, ela tende ao irracionalismo. Essa afirmação requer argumentação adicional.

Tanto Barth quanto Pannenberg concordam que a Escritura é uma testemunha da revelação em vez de a Revelação em si. Embora haja, evidentemente, afirmações proposicionais na Escritura, elas são indicadores humanos falíveis da Revelação-em-encontro (para Barth) ou revelação-na-História (para Pannenberg). Um indicador da Revelação é diferente de um meio de Revelação. A diferença sutil, mas importante, é vista, por exemplo, na forma que Daniel Migliore (seguindo Barth) define revelação como ·a autorrevelação livre e graciosa de Deus por meio de acontecimentos particulares que são atestados e interpretados pelo povo da fé.<sup>58</sup> Eu reescreveria essa sentença do seguinte modo: a Revelação é ·a autorrevelação livre e graciosa de Deus por meio de acontecimentos particulares e das palavras dos profetas e apóstolos por meio de quem ele comunica esses acontecimentos e seus significados·. Para Barth, a Palavra de Deus (i.e., o acontecimento

vista nessas distinções. Isso não é negar que o que Cristo media é conhecimento verdadeiro, mas é afirmar que esse conhecimento é e sempre permanecerá analógico e éctipo.

<sup>52</sup> Barth, Church dogmatics, v. 1, PT. 1,295-96.

<sup>53</sup>Ibid., v. 2, PT. 1,53,68.

<sup>54</sup> Wolfhart Pannenberg, org., *Revelation as history* (Nova York: Macmillan, 1968), 4.

<sup>55</sup> Pannenberg, ·The doctrine of revelation·, em ibid., 125.

<sup>56</sup> Ibid., 131.

<sup>57</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:246.

<sup>58</sup> Veja Daniel L. Migliore, *Faith seeking understanding: An introduction to Christian doctrine* (2<sup>nd</sup> ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 26.

da autorrevelação de Deus) é sempre uma nova obra, uma decisão livre de Deus que não pode ser limitada a uma forma criada de mediação, incluindo a Bíblia.<sup>59</sup> Essa Palavra nunca pertence à História, mas é sempre um acontecimento eterno que nos confronta em nossa existência contemporânea.<sup>60</sup> Se, portanto, somos sérios sobre o fato de que esse milagre é um acontecimento-, Barth escreve, -não podemos considerar a presença da Palavra de Deus na Bíblia como um atributo herdado de uma vez por todas nesse livro como tal e o que temos diante de nós são livros, capítulos e versículos.<sup>61</sup>

Além do mais, Barth e Pannenberg compartilham do pressuposto hegeliano de que a autorrevelação de Deus é sempre indireta, o que significa que a Palavra de Deus nunca pode ser identificada diretamente com sua forma mediada (seja a Escritura ou a pregação). Até o fim da História, todo o nosso conhecimento de Deus - incluindo aquele comunicado na Escritura - é equívoco, de acordo com Pannenberg.<sup>62</sup> Embora Barth chame a atenção para o encontro pessoal que é frequentemente subvalorizado nos tratamentos evangélicos conservadores de revelação, mesmo como um intérprete simpático como David Kesley pode concluir: -Há uma convergência de juízo crítico das diferentes perspectivas teológicas de que as doutrinas alegadamente -bíblicas- de -revelação- desenvolvidas na era neo- -ortodoxa eram conceitualmente incoerentes.<sup>63</sup>

Ausente de todos os modelos de revelação que temos considerado (pelo menos em suas formulações dominantes) está um relato análogo de revelação aqui e agora.<sup>64</sup> \* A revelação nunca é imediata, unívoca ou arquétipa, seja na forma de razão, dever moral, encontro pessoal ou acontecimentos históricos. Em vez disso, ela é sempre acomodada, mediada, analógica e éctipa. Em ponto nenhum acima das Escrituras, no final da História ou mesmo na Escritura as criaturas podem transpor a barreira da finitude para contemplar a essência de Deus. Como Moisés, nós estamos sempre escondidos atrás da rocha enquanto a bondade e a graça de Deus passam por nós. No entanto, visto que Deus condescende em levar-nos à comunhão consigo, uma revelação acomodada pode ser dada - e é dada - por meio de sinais criados. Esses sinais criados não são meras testemunhas de um conhecimento arquétipo de Deus num acontecimento de revelação, mas são os meios de um conhecimento éctipo de Deus na Escritura e na pregação.

A redução da revelação à experiência ou iluminação interiores reflete uma hiperimanência que coloca Deus sob nosso controle. Contudo, a ênfase de Barth

59 Barth, Church dogmatics, v. 2, pt. 1,527.

60 Ibid., vol. 2, pt. 1,528.

61 Ibid., vol. 2, pt. 1,530.

61 Wolfhart Pannenberg, -Analogy and doxology-, em Basic questions in theology (trad. H. G. Kehm; Filadélfia: Fortress, 1970), esp. 1:227.

63 David Kelsey, The uses o f Scripture in recent theology (Filadélfia: Fortress, 1975), 209.

64 Observe que Pannenberg dá apoio à visão equívoca ao aceitar a crítica de analogia feita pelosponentes da univocidade: -Se nossa conversa sobre Deus é apenas metafórica, podemos estar certos de que não há nenhuma conexão ontológica entre nosso mundo e sua existência- (Basic questions o f theology, 1:238). (No entanto, analogia não é o mesmo que metáfora.)

na transcendência de Deus justifica a queixa de Bonhoeffer que nessa visão Deus nunca é realmente ·celestiável·.<sup>65</sup> Nessa revelação, o Deus que não pode ser possuído faz de si mesmo o nosso tesouro mais precioso; aquele que não pode ser dominado faz-se o servo da nossa redenção; aquele que é sublime e exaltado faz-se pequeno e o maior sofredor de injustiça humana e o mais odiado que já existiu. No entanto, por mais impressionante que seja, mesmo nos amando dessa maneira, Deus permanece transcidente, incompreensível e escondido. A revelação é discurso acomodado, até mesmo ·fala de bebê· na qual Deus ·precisa descer muito abaixo de sua grandeza·, como coloca Calvino.<sup>66</sup> De acordo com Calvino, nem mesmo na revelação o cristão ·alcança o estado exaltado [de Deus]·, mas ele realmente recebe verdade ·acomodada à nossa capacidade de modo que podemos compreendê-la·.<sup>67</sup> ·É melhor caminhar mancando ao longo desse caminho·, Calvino advertiu, ·do que correr apressado com toda a velocidade fora dele·.<sup>68</sup>

Resumindo, para os reformadores, a revelação nunca é tão elevada quanto o conhecimento unívoco, nem tão inadequada quanto o conhecimento equívoco, e essa revelação acomodada é dada diretamente na Escritura. Colocando de modo rude, Deus faz o que precisa ser feito. Ele demonstra seu poder em fraqueza e sua sabedoria por meio do que os gregos consideram loucura. Deus é capaz de revelar a si mesmo, sua vontade e obras, e seus planos redentores por meio de mediação criada. As próprias criaturas não são dignas, mas Deus as santifica para seus propósitos amorosos e soberanos.

#### F. E ssênc ia e en er g ia s

Se o leitor permitir uma tautologia, a comunicação de Deus - mesmo por meio das criaturas - é divina. No entanto, isso não nos dá permissão para adorar sarças ardentes, varas que florescem, anjos, profetas ou apóstolos. No último capítulo da Bíblia, João relata: ·prostrei-me ante os pés do anjo que me mostrou essas coisas, para adorá-lo. Então, ele me disse: Vê, não faças isso; eu sou conservo teu, dos teus irmãos, os profetas, e dos que guardam as palavras deste livro. Adora a Deus· (Ap 22.8-9). Embora os céus declarem a glória de Deus, não adoramos os corpos celestes. Nem oferecemos adoração à Bíblia. Mas será que isso significa que a Bíblia é meramente uma testemunha humana da revelação e não o próprio meio de comunicação divina direta?

Parte do problema de responder essa pergunta é que nossa teologia ocidental é comumente restrita à categoria de essência: seja divina, seja não divina. A teologia oriental, no entanto, apresentou outra categoria: as energias de Deus. Os raios de sol não são o sol em si, mas eles também não são o solo que é aquecido pelo sol. Em vez disso, eles são os raios ou resplandor do sol. Do mesmo modo,

· D. Bonhoeffer, *Act and being* (trad. Bernard Noble; Nova York: Harper & Bros., 1961), 90-91.

· Calvino, *Institutes* 3.11.20; cf. 1.13.1.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 1.17.13.

<sup>a</sup> *Ibid.* 1.6.3.

as energias (*energeia*) de Deus não são a essência de Deus (*ousia*), nem um efeito criado, mas são o conhecimento, o poder e a graça de Deus direcionados para suas criaturas.<sup>69</sup> Essa visão é análoga à fórmula familiar da ortodoxia protestante já mencionada, qual seja, que nós conhecemos Deus em suas obras em vez de na sua essência. As obras de Deus não são nem a essência de Deus nem meramente o efeito criado de sua ação, mas a agência efetiva de Deus, que eu, em outro texto, chamei de operações de Deus.<sup>70</sup> O ato de Deus de criar o mundo pela sua Palavra não é nem uma emanação do ser de Deus, nem ele mesmo parte da criação. Em vez disso, é a atividade de Deus. Pressupondo essa distinção, Calvino escreve: ·pois o Espírito pode ser considerado como o poder essencial de Deus, cuja energia é manifesta e exercida no governo do mundo inteiro, bem como em acontecimentos milagrosos· (ênfase acrescentada).<sup>71</sup>

Moisés não adorou a sarça ardente, embora Deus a tenha afirmado como o escabelo do seu trono celestial ao revelar-se ao profeta. Deus mandou Moisés fazer uma serpente de bronze e colocá-la numa vara diante de Israel para cura, tipologicamente significando a vitória de Cristo sobre Satanás na cruz (Nm 21.9; Jo 3.14). No entanto, depois que gerações de israelitas tivessem feito a serpente de bronze como um objeto de adoração e ofertas, o rei Ezequias ·fez em pedaços a serpente de bronze que Moisés fizera· ao destruir os altos (2Rs 18.4) e ·confiou no Senhor, Deus de Israel· (v. 5). Não nos prostramos diante da Bíblia porque, diferente da Palavra hipostática, ela não é o ponto da essência de Deus, mas de suas energias.<sup>72</sup> Nós adoramos a Deus por causa de suas ações, nelas e por meio delas, mas nunca as ações em si. O relacionamento entre a Palavra de Deus e as palavras dos profetas e apóstolos é análogo. Assim como a arca da aliança podia ser identificada como o local da presença de Deus no meio de Israel, conquant o Deus não pudesse ser contido numa caixa, a Escritura é identificada como o texto da revelação de Deus, ainda que ele a transcendente modo infinito. A regra patrística que o finito não pode compreender (i.e., conter) o infinito (*finitum non capax infiniti*) é aplicável a toda forma de revelação divina.

Vamos acrescentar a essa categoria de energias divinas a convicção já confirmada pelo tempo de que em toda a obra externa da Trindade o Pai é a origem e a causa, o Filho é o meio e conteúdo e o Espírito traz o efeito pretendido dentro da criação. Então, adaptando essa formulação às categorias de atos discursivos, podemos dizer que em toda a obra externa da Trindade - criação, providência, redenção e consumação - o Pai fala sua Palavra no Filho por meio do poder

69 Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimirs Seminary Press, 1976), 65-89,220.

70 Michael Horton, *Covenant and salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 211-15,231,268-70,274-75.

71 João Calvino, *A harmony of the evangelists* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, 1996), 1:42.

72 Nem mesmo em suas visões os profetas viram a essência de Deus, mas apenas representações que foram anuviadas pelas suas palavras. Apenas em Cristo, o Deus encarnado, nós encontramos a presença física da revelação digna de adoração, e ainda assim vemos a pessoa do Filho, que é Deus, mas não a própria essência divina.

aperfeiçoador do Espírito. Ao Pai é atribuído o ato locucionário de falar; ao Filho o ato ilocucionário de mandamento e promessa e ao Espírito o ato perlocucionário de produzir a resposta apropriada na realidade criada.<sup>73</sup>

Nesse modelo, não há revelação da essência de Deus - direta, indireta ou de outra forma qualquer. E, do mesmo modo, o meio da revelação (a Bíblia) não é a essência de Deus ou meramente uma testemunha criada. Em vez disso, como um registro canônico da fala de Deus, ela comunica a nós aqui e agora as energias poderosas de Deus. Essa visão das costas de Deus é uma revelação não da majestade de Deus, mas de sua bondade e graça, enquanto Deus proclama sua Palavra: ·terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer· (Êx 33.19). Deus revela seus atributos (i.e., características) em vez de sua essência oculta, como ele se parece em vez do que ele é nas profundezas interiores da sua majestade oculta.

A ortodoxia oriental apelou para Êxodo 33 por sua distinção entre a revelação de Deus em sua essência (glória inacessível) e revelação de Deus em suas energias (atos graciosos), da mesma maneira que os reformadores fizeram com seu contraste entre uma teologia de glória e uma teologia de cruz, e como seus herdeiros fizeram uma distinção subsequente entre teologia arquétipa e éctipa. Observe também, a partir dessa passagem, que a bondade graciosa de Deus não é uma exibição visual, mas uma promessa pactuai para invocar: ·Farei passar toda a minha bondade diante de ti e te proclamarei o nome do Se n h o r· (v. 19). Como Brunner reconheceu, ·A ·visão· é, em vez disso, o sinal da realidade do que ele ·ouve,· a automanifestação misteriosa de Deus que está ·presente· na sua poderosa palavra pessoal.<sup>74</sup> Em outras palavras, a revelação de Deus de suas costas é mediada pela voz (proclamação) em vez de uma visão de sua majestade arquétipa. Essa proclamação não é meramente uma expressão da experiência religiosa de Moisés, mas não é a gloriosa essência de Deus. Em vez disso, é sua energia radiante - a fala viva de Deus, à qual temos acesso direto nas Escrituras.

A mediação não é um problema; é a solução - é a misericórdia condescendente de Deus para revelar-se sem nos destruir. Em nossa difícil condição de transgressores da aliança, nossa necessidade não é de uma revelação nua de Deus em sua majestade, mas da revelação de Deus de sua misericórdia salvífica em Cristo. Nossa exigência por conhecimento arquétipo da essência interior de Deus nos incentiva a tentar ir atrás do fato concreto da revelação acomodada de Deus em Cristo e na Escritura, cuja humanidade é tratada como uma barreira à revelação em vez de ser tratada como um meio dela. Em vez disso, devemos assumir a postura do servo na aliança, como Maria quando ouviu o anúncio do anjo: ·Aqui

73 Veja Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: A canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 37-76.

74 Emil Brunner, *Revelation and reason: The Christian doctrine of faith and knowledge* (trad. Olive Wyon; Wake Forest, N.C.: Chanticleer, 1946), 91.

está a serva do Senhor; que se cumpra em mim conforme a tua palavra. (Lc 1.38). Esse anúncio não foi meramente nova informação; ele criou um novo estado de coisas no mundo - a saber, a fé de Maria, por meio da qual ela não apenas foi redimida, mas tornou-se a portadora do Redentor do mundo. Não obstante, havia um conteúdo preposicional definido no anúncio, suficiente, de fato, para provocar sua experiência de gratidão e expressão de ação de graças no Magnificat (v. 46-55).

O sermão que Deus pregou para Moisés tinha conteúdo preposicional, mas não é simplesmente uma afirmação preposicional, mas uma promessa criadora de mundo, geradora de fé e produtora de História: ·terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia· (Êx 33.19). Essa não é apenas uma proposição sobre o atributo da liberdade de Deus; é um ato pactuai no qual Deus entrega-se ao seu povo, e ele, em troca, entrega-se a Deus em fé. Deus esconde a sua glória sob o que Lutero chamou de máscaras. As máscaras não são idênticas à essência íntima de Deus, mas elas também não são meramente respostas humanas à revelação; elas são o meio da revelação analógica de Deus. A forma criada da autorrevelação de Deus não é nem transsubstanciada na essência divina, nem permanece um mero símbolo ou testemunha de seu poder, mas é o próprio meio de suas energias divinas. Na medida em que ela abarca a univocidade, o primeiro modelo na tipologia de Dulles (revelação como doutrina) não é mais satisfatória do que outras formas de imediação revelacional.

## G. Provação e testemunho

Na economia da aliança, o testemunho é o correlato de invocação. Embora os escritos dos profetas e dos apóstolos sejam mais do que testemunhas da revelação, eles certamente são isso. A Bíblia inteira pode ser interpretada como um grande processo legal de Yahweh contra os ídolos, como portadores da imagem de Deus como suas testemunhas. Isso se tornará mais claro à medida que essa história for repetida nos próximos capítulos deste volume. Assim como o profeta verdadeiro era distinguido dos impostores pelo fato de que ele havia estado ·no conselho do Se n h o r , e viu, e ouviu a sua palavra· (Jr 23.18), os discípulos tornaram-se apóstolos baseados em seu testemunho ocular e comissão (ICo 15.1-11; G1 1.11-2.14; Ijo 1.1-2; 2Pe 1.16-2.1). Nesse julgamento pactuai, eles não são apenas testemunhas, mas teólogos advogados que estiveram em sua corte e estão autorizados a levar a Palavra que eles ouviram para Israel e para o mundo.

Por meio do seu testemunho único, o Espírito cria uma nuvem de testemunhas, que testificam a respeito do evangelho em todo o mundo. O testemunho deles é que o Cristo da fé é o Jesus da História. Visto que as verdades das quais eles dão testemunho ocorreram na História, a forma do testemunho deles é o relato histórico. Eles são chamados por Deus a ouvir, ver, relatar e proclamar. Eles são evangelistas. De fato, a palavra mártir vem da palavra grega para ·testemunha· (martys).

O testemunho não pode ser reduzido nem ao objetivismo (fato) nem ao subjetivismo (valor).<sup>75</sup> Um servo da aliança não é um observador imparcial, estando às margens numa avaliação neutra da situação, nem meramente um secretário tomando notas do ditado divino, mas é já uma parte do julgamento. Ao mesmo tempo, a testemunha não pode criar os fatos, mas pode apenas testificar deles. Um objetivismo falso imagina que a revelação é imaculada pela subjetividade do testemunho humano. No entanto, um subjetivismo falso imagina que o testemunho humano apenas pode ser uma ocasião em vez de um meio de revelação direta. Há uma grande diferença entre dizer que a revelação incorpora as interpretações dos próprios profetas e apóstolos e afirmar que ela é simplesmente uma testemunha da própria experiência interior da revelação ou do encontro com ela deles. É apenas porque a Bíblia, em última instância, é o testemunho de Deus por meio de testemunhas humanas é que ela é digna da nossa total confiança.

A despeito da centralidade do testemunho na revelação, seu status de comunicadora da verdade é menosprezado em todos os modelos de revelação que temos considerado. Numa visão proposicionalista, o testemunho facilmente perde sua dimensão autoenvolvente: é o fato que é revelação, não o testemunho como tal. Todavia, isso facilmente reduz a fé ao nível de mero assentimento. Os apóstolos não eram historiadores imparciais (como se pudesse existir tal coisa), mas evangelistas comissionados pelo Cristo ressurreto a falar a sua Palavra. Apesar disso, eles testificaram de acontecimentos históricos que não foram inventados por eles mesmos. De fato, eles expressaram surpresa, confusão e até mesmo temor em face desses acontecimentos.

À primeira vista, ·revelação como História· parece mais bem adaptada a empregar a categoria do testemunho. Afinal de contas, esse modelo concentra sua atenção nos ·poderosos atos de Deus·. Desde a década de 1970, uma escola conhecida como teologia narrativa emergiu, influenciada por esse modelo de revelação. No entanto, seus principais proponentes ficam aquém do seu próprio objetivo ao colocar a revelação no lado do acontecimento (fato) e testemunho no lado meramente humano (valor) do registro. Se nosso único acesso a esses acontecimentos (testemunho humano) não pode ser diretamente identificado com a revelação junto com os acontecimentos, então apenas conhecemos de fato o que os profetas e apóstolos vivenciaram e atribuíram a Deus. Nesse caso, quem sabe se suas avaliações são interpretações fiéis dos fatos? Contudo, fé não é crer como se Deus tivesse agido no êxodo ou na ressurreição; é uma afirmação dos fatos como eles são interpretados em última análise por Deus. Como Dulles ressalta, o termo hebraico para ·palavra· (*dâbâr*) é usado para palavras

75 Devo essa epistemologia do testemunho especialmente a Paul Ricoeur, *Memory, history, forgetting* (trad. Kathleen Blamey e David Pellauer; Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004); Michael Polanyi, *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958) e Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

e acontecimentos.<sup>76</sup> Os atos de Deus e sua interpretação são compreendidos na Escritura sob a categoria de Palavra. Se ·revelação como doutrina· não pode explicar a rica variedade de formas nas quais a revelação chega, então seu reducionismo é no mínimo equiparado por seus rivais.

O modelo de revelação de Barth encaixa-se melhor com o testemunho? Embora ele tenha enfatizado o caráter de testemunho da Escritura, nós ainda somos deixados com o dilema fato-valor. Nesse caso, o fato (ou Fato) é o próprio Cristo - a Palavra - que pessoalmente reclama-me aqui e agora, mas sua interpretação (valor) não pode ser identificada diretamente com a revelação divina. Por que deveríamos privilegiar a Escritura (como Barth - e nesse sentido Schleiermacher - fazem) se ela é meramente uma testemunha da revelação mas não é ela mesma o depósito autoritativo da comunicação definitiva de Deus por meio da mediação humana?

Nas teorias subjetivas de revelação (experiência interior e nova conscientização), a ideia bíblica de testemunho (ou seja, testemunho de acontecimentos públicos e históricos) é trocada pelo testemunho de pessoas e comunidades piedosas de sua própria experiência religiosa. De acordo com Schleiermacher, a fé não pode surgir do testemunho de outros; a própria experiência pessoalmente sentida de alguém é a única base correta para a fé - por mais que a comunidade (e sua experiência mediada pela Escritura) possa ajudar a facilitá-la.<sup>77</sup> Os profetas e apóstolos testemunharam da sua experiência pessoal, e nós devemos testemunhar da nossa.

É certamente verdadeiro, de acordo com a Escritura, que a revelação nos toca nos níveis mais profundos da nossa experiência (Hb 4.12-13). No entanto, ela faz isso precisamente porque é uma Palavra externa que perturba a nossa razão natural e experiência familiares. Se a sua fonte estivesse dentro do ego, a revelação seria simplesmente uma projeção psicológica do próprio estado de consciência subjetivo da pessoa. Pedro declara que o testemunho apostólico não era fundamentado em ·fábulas engenhosamente inventadas·, mas em relatos de testemunhas oculares, ·sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo.· (2Pe 1.16,20-21).

O eu soberano é destronado em vez de elevado, desorientado em vez de auto-determinado, julgado em vez de ser juiz. Desse modo, sabemos que não estamos apenas falando conosco mesmos, projetando nossas próprias experiências no

76 Dulles, Models of revelation, 66-67: ·Não seria melhor dizer que revelação é uma realidade complexa consistindo da palavra inspirada como o elemento formal do acontecimento histórico como elemento material? Essa tem sido a opinião de muitos teólogos católicos modernos, e parece ser favorecida pelo Vaticano II. [...] ·Esse plano de revelação é realizado por feitos e palavras tendo uma unidade interior: os feitos forjados por Deus na história da salvação manifestam e confirmam o ensino e as realidades significadas pelas palavras, enquanto as palavras proclamam os feitos e esclarecem o mistério contido neles. [...] O termo hebraico *dabar*, significando tanto palavra quanto acontecimento, sugere essa dualidade.·

77 Friedrich Schleiermacher, On religion: Speeches to its cultured despisers (trad. John Oman; Nova York: Harper and Bros., 1958), 90.

nada, fabricando ídolos de razão e experiência. Na revelação, não vivenciamos nossa experiência, mas estamos realmente conhecendo um estranho que fala conosco. C. S. Lewis expressa isso bem:

Em todas as nossas alegrias e tristezas, religiosas, estéticas ou naturais, parece que encontro as coisas assim (quase incuravelmente). Elas dizem respeito a algo. Elas são um subproduto do ato (logicamente) anterior de encarregar-se de algo ou olhar para algo. Não estamos realmente preocupados com as emoções: as emoções são nossa preocupação com alguma outra coisa.<sup>78</sup>

O próprio evangelho requer de nós que defendamos que o testemunho não é apenas uma das formas, mas a forma mais importante de revelação. Invocamos o Senhor da aliança com base no testemunho dos seus profetas e apóstolos. Apenas um objetivismo ou um subjetivismo falsos nos manteriam trancados num dilema sobre se o testemunho humano divinamente comissionado, considerando todas as suas características autoenvolventes, pode ser um portador de revelação.

Nosso sistema legal é baseado na confiança do testemunho que fornece um relato de acontecimentos históricos suficientes para um veredito, mesmo que tal testemunho envolva perspectivas diferentes por parte de diversas testemunhas. Essa ação recíproca de subjetividade e objetividade, essa interpretação que se empenha por se conformar à realidade (ou fé procurando compreensão), está envolvida em cada ato de conhecer em alguma medida.<sup>79</sup> Não apenas os cristãos, mas judeus e gentios incrédulos foram testemunhas do túmulo vazio, mas apenas os cristãos crédulos foram testemunhas do Cristo ressurreto. Cada grupo interpretou a evidência dentro do paradigma do seu horizonte de expectativas. Por exemplo, Pedro proclama a ressurreição corporal de Cristo como o cumprimento da narrativa de Israel (At 2.14-36). No entanto, a objetividade do acontecimento foi suficiente para causar grande preocupação em Jerusalém e derrubar os pressupostos incrédulos de muitos. Os fatos constrangeram o horizonte de sua interpretação narrada. A narrativa bíblica envolve interpretação humana, mas é uma interpretação divinamente inspirada dos fatos, e a aliança fornece o contexto no qual o testemunho, a doutrina e a instrução prática autorizados de testemunhas dignas de confiança daqueles fatos possam valer como discurso divino.

### III. A Palavra de Deus

De acordo com o método exposto acima, deve ser dito em primeiro lugar que Palavra de Deus não é um conceito genérico definido pela história das religiões ou por especulação abstrata, da qual a Bíblia, por exemplo, é uma espécie.

78 C. S. Lewis, *Christian reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 139.

· Sobre o papel do compromisso apaixonado em cada busca intelectual, incluindo as ciências naturais, veja Polanyi, *Personal knowledge*. Uma ótima introdução e elaboração dos discernimentos de Polanyi para a reflexão cristã pode ser encontrada em Esther Lightcap Meek, *Longing to know: The philosophy of knowledge for ordinary people* (Grand Rapids: Baker, 2003).

Por essa expressão nós nos referimos a três formas: (1) a hipostática (i.e., encarnada): Jesus Cristo; (2) a sacramental: proclamação; (3) a escrita: o cânon da Sagrada Escritura.<sup>80</sup>

Primeiro e mais importante, não apenas na redenção, mas na criação e na providência, o Pai sustenta todas as coisas na sua Palavra eterna e pelo poder do Espírito (Jo 1.1-3; Cl 1.15-17; Hb 1.1-4; Ap 19.13). Sendo da mesma essência do Pai e do Espírito, o eterno Filho é a Palavra original, arquetípica e hipostática.

Em segundo lugar, participando dessa Luz eterna estão as energias não criadas de Deus, a fala viva e ativa pela qual ele cria, sustenta, redime, renova e dirige. Em relação ao evangelho, os teólogos reformados e luteranos referem-se frequentemente a isso como ·a Palavra sacramental·: isto é, a Palavra como um meio de graça. Por meio dessa energética fala divina, Deus não apenas cria uma comunidade de pecadores redimidos, mas a constitui como seu próprio povo da aliança por meio de um cânon autoritativo - a Sagrada Escritura.

Desse modo, Deus assegura que há um cânon normativo (ou constituição) com base na qual a pregação contemporânea continua a ser um meio da atividade salvífica de Cristo no mundo. Uma vez que trato o tópico da pregação como um meio de graça ao tratar de eclesiologia, vou me concentrar aqui na revelação geral e, no próximo capítulo, na Escritura. Antes de considerar o escopo da revelação, é importante distinguir entre as duas partes da Palavra de Deus.

## A. A Palavra de Deus como lei e evangelho

Paulo nos diz que a lei fala ·para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus.. Ela não pode trazer justificação; em vez disso, ·pela lei vem o pleno conhecimento do pecado· (Rm 3.19-20). ·Mas, agora·, ele acrescenta, ·sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem· (v. 21-22). Nesse caso, o apóstolo usa ·lei· em dois sentidos diferentes: os mandamentos morais de Deus, que tornam todos condenados, e a Lei e os Profetas como Escritura (i.e., o Antigo Testamento).

Do mesmo modo, os reformadores protestantes opuseram claramente lei e evangelho quando a questão era o princípio pactuai por meio do qual uma pessoa é justificada, ao mesmo tempo em que afirmaram a unidade do Antigo Testamento em termos de promessa e cumprimento. Ambos os Testamentos

80 É com frequência creditado a Karl Barth o desenvolvimento desse conceito de ·forma tripla· da Palavra de Deus (Church dogmatics, vol. 1, pt. 1, esp. 98-140). No entanto, independentemente de quão diferentemente Barth tenha formulado a relação da Escritura e pregação com a Palavra hipostática, a forma tripla em si tem sido uma base do prolegômena reformado e luterano desde a Reforma. Por exemplo, de acordo com Heinrich Bullinger, ·Porque verbum Dei, a Palavra de Deus, realmente significa a virtude e o poder de Deus: ela é também usada para o Filho de Deus, que é a segunda pessoa da santíssima Trindade. [...] Mas, nesse nosso tratado, a Palavra de Deus significa propriamente a fala de Deus e a vontade revelada de Deus; primeiramente entregue por meio da voz falada ao vivo por meio da boca de Cristo, dos profetas e dos apóstolos; e, depois disso, registrada em escritos, que são corretamente chamados de as ·santas e divinas Escrituras·. (The decades [org. Thomas Harding; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1849], 1:37).

incluem tanto mandamentos quanto promessas. Quando falamos da distinção entre lei e evangelho, por isso, estamos nos referindo aos exemplos ilocucionários diferentes que permeiam as Escrituras - tudo em ambos os Testamentos que aparece na forma de um mandamento obrigatório ou de uma promessa salvífica em Cristo.<sup>81</sup> Portanto, escreveu Lutero, toda pessoa que conheça bem essa arte de distinguir entre a lei e o evangelho, nós colocamos em posição de destaque e a chamamos de doutor da Sagrada Escritura.<sup>82</sup>

Calvino e seus colegas reformados e herdeiros teológicos também enfatizaram esse ponto.<sup>83</sup> Wilhelm Niesel observa: ·A teologia reformada reconhece o contraste entre lei e evangelho, de um modo semelhante ao luteranismo. Na Segunda Confissão Helvética lemos: ·O evangelho realmente é oposto à lei. Isso porque a lei produz ira e pronuncia uma maldição, enquanto o evangelho prega graça e bênção..<sup>84</sup> Ursino, o principal autor do Catecismo de Heidelberg, chamou isso de ·a principal divisão da Sagrada Escritura, e Beza insistiu no seu catecismo que ·a ignorância dessa distinção é uma das causas de muitos abusos na igreja ao longo da História.<sup>85</sup> O grande puritano elizabetano William Perkins ensinou que esse era o primeiro princípio que os pregadores deveriam aprender ao interpretar e aplicar as passagens bíblicas.<sup>86</sup> Mais recentemente, Herman Bavinck e Louis Berkhof observaram a importância dessa distinção para todo o sistema cristão de fé e prática.<sup>87</sup> J. Van Bruggen mais recentemente acrescentou: ·Assim, o Catecismo [de Heidelberg] menciona o evangelho e deliberadamente não fala da ·Palavra de Deus·, pois a lei não produz fé. A lei (lei e evangelho são as duas partes da Palavra que podem ser distinguidas) julga; ela não chama a pessoa para Deus e não opera confiança nele. É o evangelho que faz isso.<sup>88</sup>

Desses duas posturas ilocucionárias assumidas pela única Palavra de Deus como cânon pactuai - a postura do mandamento e aquela da promessa - a

81 Veja a apologia da Confissão de Augsburgo (1531), art. 4 .0 Artigo 5 da Fórmula da Concórdia acrescenta: ·Nós cremos, ensinamos e confessamos que a distinção entre á lei e o evangelho deve ser mantida na igreja com grande diligência·. (F. Bente e W. H. T. Dau, org. e trad., *Triglot Concordia: The symbolical books of the evangelical Lutheran Church* [St. Louis: Concordia, 1921]).

82 Martinho Lutero, Dr. Martin Luthers Sämmliche Schriften (St. Louis: Concordia, s.s.), v. 9, c. 802.

· Veja Michael Horton, ·Calvin and the law-gospel hermeneutic·, *Pro Ecclesia* 6, n< 1 (1997): 27-42.

84 Wilhelm Niesel, *Reformed symbolics: A comparison of catholicism, orthodoxy and protestantism* (trad. David Lewis; Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962), 217.

· Zacarias Ursino, *Commentary on the Heidelberg Catechism* (1616; trad. G. W. Willard in 1852; reimpr., Phillipsburg, N.J.: P&C&R, s.d.), 1; Teodoro de Beza, *The Christian faith* (trad. James Clark; Lewes, U.K.: Christian Focus Ministries, 1992), 41 - 43.

88 William Perkins, *The art of prophesying* (Edimburgo: Banner of Truth, 1996), 54-56.

87 Veja Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (org. John Bolt; Grand Rapids: Baker, 2008), 4:450; Louis Berkhof, *Systematic theology: A new combined edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 612, escreve: ·as igrejas da Reforma desde o início distinguiram entre a lei e o evangelho como as duas partes da Palavra de Deus como meio de graça. Essa distinção não deveria ser compreendida como sendo a mesma entre Antigo e Novo Testamentos, mas era considerada como uma distinção que se aplicava a ambos os Testamentos. Há lei e evangelho no Antigo Testamento e há lei e evangelho no Novo·.

88 J. Van Bruggen, *Annotations to the Heidelberg Catechism* (Neerlandia, Alberta: Inheritance Publications, 1998), 170.

Palavra emite estipulações (coisas para serem feitas) e conta a narrativa histórica da libertação de Deus (coisas para serem cidas). A lei funciona de maneira diferente, dependendo da aliança que está em operação. Numa aliança das obras (uma aliança-lei), a lei prescreve o que deve ser feito, de maneira pessoal e perfeita, sob pena de morte. -As promessas da lei dependem da condição das obras-, observa Calvino, -enquanto as promessas do evangelho são gratuitas e dependem apenas da misericórdia de Deus-.<sup>89</sup> Numa aliança da graça, a lei não tem poder para condenar, pois suas estipulações foram cumpridas (de modo pessoal e perfeito) e suas penalidades pela transgressão foram pagas em nosso lugar pelo nosso cabeça pactuai, Jesus Cristo. Como Palavra sacramental, a lei mata, e, por meio da obra do Espírito, o evangelho vivifica (2Co 3.6-11). É evidente que a lei também guia, da mesma maneira que o evangelho também instrui. No entanto, primeiro ela deve extirpar toda a nossa esperança de viver pela nossa obediência pessoal. Em razão disso, as igrejas reformadas afirmaram um triplo uso da lei: (1) acusar-nos diante do tribunal de Deus e provar que o mundo é culpado; (2) relembrar todas as pessoas, mesmo os não cristãos, de suas obrigações para com a lei moral escrita na consciência delas; e (3) guiar os cristãos no caminho de gratidão.<sup>90</sup>

Novamente a ênfase na Palavra de Deus como discurso performativo é sublinhada. Não apenas propondo coisas para serem cidas e feitas, Deus em sua Palavra, na verdade ele próprio traz à realidade o que é ameaçado na lei e o que é prometido no evangelho. Dificilmente uma imposição de categorias sistemáticas sobre o texto bíblico, essa distinção crucial é explicitamente evidente na diferença entre os modos imperativo e indicativo na língua grega.<sup>91</sup> Os imperativos da lei nos dizem o que deve ser feito; os indicativos do evangelho nos dizem o que Deus fez.

Na tradição reformada, a distinção lei-evangelho foi interpretada dentro do contexto histórico de alianças distintas na História. A aliança da criação (também chamada de aliança das obras ou da lei) estava baseada no cumprimento pessoal de toda a justiça por parte do servo da aliança. A aliança da graça está baseada no cumprimento de toda a justiça por aquele que é o nosso cabeça representante e é dispensado ao povo da aliança por meio da fé nele. Há ainda lei na aliança da graça. No entanto, ela não pode mais condenar os cristãos, mas orientá-los para uma vida de gratidão por causa da misericórdia de Deus em Cristo.

Embora os teólogos federais (aliança) tenham sido lançados nas latas de lixo da teologia histórica pelo neoprottestantismo, Karl Barth - principalmente por razões diversas das deles - herdou muitas das desconfianças dos seus mentores a

<sup>89</sup> Calvino, Institutes 3.11.17.

<sup>90</sup> A Fórmula da Concórdia, art. 6; Calvino, Institutes 2.7.6, 10, 12. Foi Filipe de Melanchthon quem apresentou a categoria do -terceiro uso da lei- (um guia para a gratidão cristã).

<sup>91</sup> Essa distinção é padronizada nas gramáticas gregas, incluindo H. E. Dana e J. Mantey, A manual grammar of the Greek New Testament (Nova York Macmillan, 1943), 174-75; H. W. Smyth, Greek grammar (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1976), 409-11.

respeito do escolasticismo protestante. Citando a distinção clássica entre aliança das obras e aliança da graça como o primeiro momento histórico fatal na teologia reformada, Barth e seus alunos insistiram numa única aliança da graça.<sup>92</sup> Mais recentemente, alguns dentro do círculo reformado têm criticado a aliança das obras sem necessariamente negar a importância da distinção lei-evangelho, embora a negação da primeira tenha frequentemente levado ao abandono da última.<sup>93</sup> Como veremos, a crítica de Barth a um esquema de duas alianças (bem como à distinção entre lei e evangelho) está relacionada à sua negação da revelação geral.

## B. A REVELAÇÃO DE DEUS NA CRIAÇÃO: REVELAÇÃO GERAL

O contexto da Palavra de Deus na criação é a aliança da criação.<sup>94</sup> Aderindo à regra de que a revelação segue a economia histórica das operações de Deus na criação, na redenção e na consumação, é importante observar que a Palavra falada por Deus a nossos primeiros pais antes da queda é diferente da Palavra falada posteriormente a eles e aos seus herdeiros da promessa que vieram depois deles. Amor e lei são uma unidade inseparável, como Jesus ensina no seu resumo da lei como amor a Deus e ao próximo. Apenas depois da queda houve uma ocasião para o surpreendente anúncio do evangelho, estabelecendo uma aliança de graça.

### 1. Justificativa escriturística para a revelação geral

A visão de que Deus revelou-se por meio do que ele mesmo criou é tão antiga quanto Gênesis, interpretado pela poesia dos Salmos (especialmente o Sl 8.1-9; 19.1-6; 102.25), amplamente atestada nos profetas, confirmada por Jesus e pelos apóstolos, com a visão de toda a terra finalmente tendo sua língua solta para cantar louvores a Deus. Há uma ordem divinamente apontada na criação que pode ser invocada até mesmo na revelação especial: ·Observai os corvos. [...] Observai os lírios· (Lc 12.24,27). É dito que Deus revela-se por meio dos trovões e dos raios (Sl 18.9-15; 77.16-18; Ex 19.16-20), bem como no processo natural de plantar e colher, no seu comando sobre os ventos e os mares (Ex 14; Sl 93.3-4;

52 Veja a introdução de Daniel L. Migliore, *The Göttingen dogmatics: Instruction in the Christian religion*, de Karl Barth (org. Hannelotte Reiffen; trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), lacxxviii.

93 John Murray escreve: ·Na mesma medida em que o erro é aceito nesse ponto, no mesmo grau a nossa concepção de evangelho é pervertida. [...] Qual foi a questão que levou o apóstolo a tal estado de zelo apaixonado e santa indignação, indignação que é próxima das falas imprecatórias do Antigo Testamento? Numa palavra: foi a relação entre lei e evangelho· (*Principles of conduct* [Grand Rapids: Eerdmans, 1957], 181). A crítica renovada da teologia federal clássica tem sido ajudada pela Nova Perspectiva sobre Paulo, concretamente, uma apreciação renovada pela distinção entre as alianças da lei (tratados de suserania) e tratados de graça (concessões reais) nas narrativas bíblicas seja evidente na erudição bíblica judaica e católico-romana. Essa erudição é resumida em Michael Horton, *Covenant and salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), part 1.

94 Os teólogos reformados empregaram diversos termos para esse arranjo, incluindo aliança das obras, da lei, da natureza e da vida.

95.5; 107.23-30; 114.3,5) e o sol, a lua e as estrelas (Jz 5.20; Js 10.12-14; Is 38.7-8) e no seu cuidado pelas suas criaturas (Sl 36.7; 147.9). ·Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. Um dia discursa a outro dia, e uma noite revela conhecimento a outra noite. (Sl 19.1-2). De fato, esse louvor ·por toda a terra [...] faz ouvir a sua voz, e as suas palavras, até aos confins do mundo- (v. 4). Aqui somos direcionados pelo salmista a descobrir a majestade, a glória e o caráter de Deus na natureza e na História mesmo para além daquela história pactuado especial com Israel.

Por causa disso, Paulo pôde citar de modo aprovador o poeta pagão Epimênides e o ·Hino a Zeus· de Cleante no seu discurso em Atenas (At 17.28). Todos são conscientes da existência de Deus, até mesmo de sua vontade moral (Rm 2.14-15). Nem os judeus, que têm a lei escrita, nem os gentios, que têm a lei escrita na sua consciênciá podem alegar ignorância; no entanto, é exatamente esse fato que condena todos nós (Rm 1.18-3.19). Nada disso inclui qualquer narrativa dos propósitos salvíficos de Deus às criaturas caídas, mas está ali para testificar dos atributos de Deus expressos na sua obra criadora e reivindicação moral sobre a criação na aliança original.

## 2. AS INTERPRETAÇÕES HISTÓRICAS DA REVELAÇÃO GERAL

A antiga escola grega do estoicismo (fundada por Zenão no século 32 a.C.) ensinava que a divindade permeia a natureza com sua razão seminal (o logos spermatikos). O apólogista Justino Mártil (100-165 d.C.) adaptou a ideia estoica ao cristianismo ao argumentar que a centelha ou semente divina da racionalidade (o logos spermatikos) emana de Cristo através do mundo e pode ser encontrada nas melhores filosofias de pagãos nobres. Do mesmo modo que Moisés e os profetas preparam os judeus para Jesus Cristo, Sócrates, Platão e o estoicismo preparam os gentios para o evangelho. Aqui descobrimos as sementes da tendência do catolicismo romano posterior de tratar a revelação geral e a especial como diferentes em grau mais do que em conteúdo. A teologia medieval desenvolveu progressivamente uma abordagem dualista na qual o que podemos chamar de conhecimento secular era atribuído à natureza e de conhecimento espiritual à graça. Mesmo em questões espirituais, no entanto, a mente natural (enfraquecida, mas não depravada pela queda) poderia descobrir a verdade. Consequentemente, a teologia medieval afirmou não apenas a revelação natural, mas a teologia natural, sobre cujos fundamentos a teologia sobrenatural baseada na revelação especial foi erigida.

Na teologia e na filosofia ocidentais, podemos discernir duas amplas abordagens à revelação geral, abordagens que podem ser definidas em termos de uma disputa recorrente a respeito da relação entre razão e revelação, natureza e graça, lógica e fé. A teologia católico-romana, por um lado, mesmo quando defendendo de maneira admirável a ação conjunta da fé e da razão, tipicamente assume um dualismo ontológico subjacente entre natureza e graça que provoca

esse problema em primeiro lugar. A teologia católico-romana ensina que a graça eleva a natureza, orientando-a para o sobrenatural, para longe do ego inferior (o corpo e suas paixões). Graça é uma substância que é acrescentada (infundida) à natureza para direcionar a intenção de sua contemplação de cima das coisas materiais para a realidade espiritual. Para as teologias reformada e luterana, por outro lado, não existe tal coisa como um dom da graça superadicionado à natureza (*donum superadditum*); a própria criação é um dom (*donum concreatum*).<sup>95</sup>

A graça, no entanto, é um tipo particular de dom: o favor misericordioso de Deus para com os pecadores. Os reformadores desafiam a ideia de que havia uma tendência inerente em direção ao pecado na criação de Deus. Portanto, a graça não é dada a criaturas que já são boas a fim de elevá-las além da natureza, mas a pecadores para renovar a natureza deles de modo que possam ser criados ·segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade· (Ef 4.24).

Assim como a graça é mais elevada que a natureza no ensino católico-romano, a revelação especial é mais elevada que a revelação geral. Assim como o evangelho é uma revelação mais clara da lei, a Escritura é uma revelação mais clara das verdades da revelação geral e acrescenta a essas verdades gerais certas doutrinas que não podem ser conhecidas pela luz da natureza apenas. Consequentemente, a tendência desse pensamento é em direção a uma ontologia do superação da separação e uma visão da revelação que corresponda à nova consciência. Assim, ainda que seja possível ter uma verdadeira teologia natural, a revelação especial elabora sobre a revelação natural. O que é obscuramente sentido na natureza é mais claramente visto na graça sobrenatural.

A teologia da Reforma, contudo, afirmava a revelação geral enquanto discordava das interpretações medievais. Primeiro, a interpretação reformada da revelação geral difere da concepção católico-romana com respeito ao seu conteúdo. Para a primeira visão, a criação é fundamentada no amor trino, e não na graça. Embora o evangelho já estivesse no coração de Deus na criação por causa da sua aliança eterna de redenção (a aliança entre as pessoas da Trindade), ele foi anunciado às criaturas apenas depois da queda. Apenas pecadores precisam de perdão; a ·boa-nova· é dada àqueles que estão em erro. Consequentemente, o que é exigido depois da queda não é uma revelação superior (mais completa e intensa), mas uma revelação diferente (evangelho em vez de lei). A natureza não precisa ser elevada além de si mesma, mas ser liberta para ser ela mesma, glorificando a Deus e desfrutando dele.

Como o efeito criado do discurso de Deus, o mundo natural declara a glória de Deus, e a lei natural escrita na consciência na aliança da criação permanece mesmo depois da queda.<sup>96</sup> No entanto, não há revelação dos propósitos salvíficos

<sup>95</sup> Veja, por exemplo, no Livro da Concórdia, apologia, arts. 2,4 e Fórmula da Concórdia, declaração sólida 1. Essa tornou-se uma preocupação fundamental nas críticas reformadas, como veremos.

<sup>96</sup> Para uma introdução útil à lei natural de uma perspectiva reformada, veja David VanDrunen, *A Biblical case for natural law* (Grand Rapids: Acton Institute, 2006).

de Deus em Cristo que possa ser derivada nessa revelação original. Essa é a razão pela qual as passagens bíblicas que citei em favor da revelação geral mencionam a glória, a bondade, o poder e a justiça de Deus, mas não falam nada sobre a graça e misericórdia de Deus. Do mesmo modo, Paulo diz que nessa revelação geral Deus claramente demonstrou os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade. (Rm 1.20). Dessa revelação original na aliança da criação, todas as pessoas têm uma consciência da existência de Deus e reconhecem que são moralemente responsáveis diante dele, mas essa revelação natural apenas obriga, deixando todas as pessoas ·indesculpáveis·. (Rm 1.20; cf. 2.12-16). Como uma forma de lei, ela é a base para qualquer senso de justiça, verdade e amor relativos na sociedade humana, mas não é uma revelação redentora: ·[...] sabemos que tudo o que a lei diz, aos que vivem na lei o diz para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus, visto que ninguém será justificado diante dele por obras da lei, em razão de que pela lei vem o pleno conhecimento do pecado·. (Rm 3.19-20). Apenas depois de dizer isso é que o apóstolo muda o seu foco para o evangelho: ·Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem·. (v. 21-22).

Em segundo lugar, a teologia da Reforma difere da visão católico-romana concernente à condição do recebedor da revelação geral. Se não tivesse havido queda, não haveria conflito entre fé e razão, obediência à Palavra de Deus e experiência sensorial, revelação e ciência. Não é a razão que é oposta à fé, mas o arrazoador. Do mesmo modo que Roma considera a revelação especial como diferente apenas em grau, ela vê os seres humanos como estando em diferentes graus de verdade, justiça e graça. No entanto, a teologia evangélica afirma que todos aqueles que ainda não estão unidos a Cristo pela fé estão espiritualmente mortos, incapazes de interpretar a realidade de maneira consistentemente fiel, porque eles intencionalmente ·detêm a verdade pela injustiça·. (Rm 1.18). Aqueles que estão espiritualmente mortos não precisam meramente de mais revelação do que é fornecida na natureza, mas de um tipo diferente de revelação, ou seja, boa-nova. Por causa da fidelidade de Deus, ainda há uma revelação natural; por causa da nossa infidelidade, não pode haver teologia natural que não seja uma forma de idolatria (Rm 1.18,21-32). É possível que haja virtude e justiça civil que os demais humanos reconheçam, mas apenas a justiça de Cristo pode ser sustentada no tribunal celestial, e esse dom de justiça aos pecadores é uma Palavra externa que ninguém conhece à parte de sua proclamação (Rm 10.5-17).

A depravação total significa que não há nenhuma parte de humanidade que tenha sido deixada sem mácula pela queda, e não que os seres humanos são tão maus (ou ignorantes) quanto poderiam ser. Como Calvino reconheceu, o sensus divinitatis (senso de divindade) - a consciência geral da existência de Deus e dos atributos invisíveis (Rm 1.19-20) - é comum a todos os seres humanos como ·a

lei da criação deles.<sup>97</sup> Portanto, a revelação geral está, de fato, estreitamente relacionada à ·revelação como experiência interior·. Há uma revelação intuitiva, interior e direta na consciência humana, mas é uma consciência da relação original de Deus com a humanidade na criação (a aliança das obras), e não uma revelação de sua decisão livre de ter misericórdia dos pecadores (a aliança da graça).

Além disso, nossa experiência de Deus é em si mesma uma interpretação, e sendo a interpretação dos nossos corações caídos, é corrupta. Assim que vemos uma brasa bruxuleante da verdade divina, nós a sufocamos, e esse é o motivo pelo qual não pode haver verdadeira teologia natural, ainda que estejamos nadando na revelação natural.<sup>98</sup> Para uma teologia verdadeira (mesmo da natureza), a humanidade precisa de outra palavra, uma revelação diferente do sensus divinitatis (revelação natural) para anunciar a livre graça de Deus e a reconciliação por meio da mediação de Cristo. ·Apenas· essa revelação ·vivifica almas mortas.<sup>99</sup> \* As teologias naturais sempre serão alguma forma de nossa teologia da glória ná-tiva, enquanto o evangelho revela a teologia da cruz.

Assim, Calvino pôde falar quase ardorosamente da ·luz admirável da verdade brilhando em autores seculares·, ensinando-nos que a mente humana, ·embora caída e pervertida de sua totalidade, ainda assim é vestida e ornamentada com os dons excelentes de Deus·. Ele continua:

E então? Devemos negar que a verdade brilhou sobre os juristas antigos que estabeleceram a ordem e a disciplina civis com tamanha equidade? [...] Aqueles homens que a Escritura (ICo 2.14) chama de ·homens naturais· eram, na verda-de, peritos e perspicazes na investigação das coisas inferiores. Vamos, consequen-temente, aprender pelo exemplo deles quantos dons o Senhor deixou à natureza humana mesmo depois que ela foi despojada de sua verdadeira bondade.<sup>100</sup>

Com Agostinho em A cid ad e d e D e us, Calvino se move dialeticamente entre uma afirmação da ordem natural e uma insistência na sua incapacidade de gerar uma sociedade p erfeita por causa do pecado.<sup>101</sup>

O objetivo da graça comum não é aperfeiçoar a natureza, mas restringir o pecado e animar as artes e virtudes civis, de modo que a cultura possa cumprir suas próprias finalidades importantes, mas limitadas, temporais e seculares, en-quanto Deus simultaneamente busca os objetivos redentores de sua cidade eter-na. Com os anabatistas radicais (tais como Thomas Müntzer) especialmente em mente, Calvino - seguindo a afirmação de Paulo de que a lei moral revelada nas Escrituras é a lei natural revelada na criação - se opôs fortemente à ideia de que

97 Veja especialmente Calvino, Institutes 1.3.1 - 3. A citação é de 1.3.3.

<sup>%</sup>ibid. 1.4.1 - 1.5.14.

<sup>7</sup>Wd., 1.6.1.

<sup>'</sup>mlbid. 2.2.15.

101 Com Lutero, ele falou dos dois reinos ou de ·um governo duplo·. Cristo governa a criação em provi-dência e graça comum, mas esse reino celestial de graça é diferente. Esses dois reinos são ·distintos·, ainda que ·não estejam em desacordo·. (4.20.2).

uma ordem civil válida deve ser baseada na Bíblia.<sup>102</sup> Além desses remanescentes naturais da imagem de Deus em cada pessoa, Calvino fala de uma graça comum de Deus: ·não uma graça tal a ponto de purificá-la [a natureza], mas para restringi-la interiormente·. Essa graça comum é ligada à providência, para restringir; ·mas ele não a purifica por dentro.<sup>103</sup> Apenas o evangelho pode fazer isso. Assim, para Calvino, a graça comum e a lei natural são conceitos complementares, não contraditórios.<sup>104</sup> Do mesmo modo, Jonathan Edwards escreveu: ·Não se pode afirmar que chegamos ao conhecimento de qualquer parte da divindade cristã à luz da natureza. A luz da natureza não ensina nenhuma verdade como ela se encontra em Jesus. É apenas a Palavra de Deus, contida no Antigo e no Novo Testamento, que nos ensina a doutrina cristã.<sup>105</sup>

Visto que ninguém pode suprimir tudo ao mesmo tempo, o senso de justiça inerradicável (lei natural) engendra a comunidade secular, enquanto apenas o evangelho pode criar uma igreja. A palavra interior (*verbum internum*) estará sempre na forma de lei (que é o motivo pela qual a religião está naturalmente associada com moralidade e recompensas eternas), mas a Palavra exterior (*verbum externum*), anunciada por um mensageiro, cria a fé salvífica. Consequentemente, se tivéssemos apenas ·revelação como experiência interior·, isso seria algo como ·a lei moral interior· de Kant. Nossa experiência interior pode expressarasco pelo holocausto ou outras demonstrações de tortura e violência. No entanto, ela nunca expressará fé em Cristo, pois ela nada sabe do evangelho até que o mensageiro traga a boa-nova.

A distinção em conteúdo não implica um dualismo entre a criação (revelação geral) e redenção (revelação especial), uma vez que estas não são esferas separadas, mas atos e alianças distintos - e em ambas instâncias são o efeito da fala do Pai no Filho e pelo Espírito.<sup>106</sup> Aqui o dualismo é derrotado, observa Hermann Bavinck. ·Os fundamentos da criação e da redenção são os mesmos. O Logos que tornou-se carne é o mesmo por quem todas as coisas foram feitas.<sup>107</sup>

Com base nesse resumo, podemos reconhecer continuidades importantes entre as teologias reformada e medieval, especialmente no que concerne ao fato da revelação e da lei natural. Todavia, com respeito ao conteúdo da revelação geral e a capacidade moral dos pecadores para interpretá-la corretamente, essas visões diferem de maneira nítida. Como Karl Rahner e o Cardeal Joseph Ratzinger (posteriormente Papa Bento XVI) relatam, a teologia modernista

<sup>102</sup> Calvino, Institutes 4.20.8, 14. Os ligamentos básicos da teologia política de Calvino podem ser encontrados em 4.20.1-32.

<sup>m</sup> Ibid. 2.3.3.

<sup>104</sup> Para exatamente essa mesma visão, veja Filipe Melanchthon, Loci communis (1543) (trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1992), 70.

<sup>115</sup> Jonathan Edwards, Works of Jonathan Edwards (org. Harry S. Stout; New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2003), 22:86.

<sup>116</sup> Sobre essa questão, veja Hermann Bavinck, The philosophy of revelation (Grand Rapids: Baker, 1979), 26-28.

<sup>107</sup> Ibid., 28.

reduziu a revelação ao ·desenvolvimento inevitável, imanente na história humana, das necessidades religiosas do homem· - basicamente indistinguível da história atual das religiões.<sup>108</sup> No entanto, o próprio conceito de Rahner dificilmente parece distingível dessa perspectiva quando ele argumenta que a graça de Deus é universal mente operativa - mesmo nos ateístas - como uma ·elevação das capacidades naturais em direção a uma esfera superior e sobrenatural·. Quando alguém aplica essa visão de graça ao conceito de revelação, Rahner argumenta, ·É totalmente possível, sem cair no modernismo· identificar a revelação com o ·autodesdobramento histórico· da consciência religiosa universal.<sup>109</sup>

Con quanto a teologia reformada tenha compreendido a revelação geral como o autotestemunho de Deus como Criador e legislador, distinta da revelação especial de sua salvação em Cristo, Rahner vê a revelação como uma unidade indiferenciada de conteúdo ·com dois lados·. De um lado, a revelação é subjetiva: uma ·transcendência sobrenaturalmente· que está ·operativa sempre e em todos os lugares· mesmo quando rejeitada. Por outro lado, essa revelação também é uma ·expressão explícita, objetiva da experiência sobrenaturalmente transcendental· historicamente mediada. Essa história da revelação é sempre graciosa e parte da "providência salvífica· de Deus.<sup>110</sup> Nessa concepção, a lei e a aliança da criação se tornam assimiladas ao evangelho e à aliança da graça. A revelação universal da vontade moral de Deus não será mais vista como condenatória da humanidade, ·para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus· (Rm 3.19), mas como uma revelação graciosa e salvífica.

Não é de admirar que a história da redenção, como Rahner a concebe, seja realmente ·coextensiva com a história espiritual da humanidade como tal·, como afirmou o Concílio Vaticano II. In O conhecimento da igreja desse mistério salvífico é superior a esse conhecimento natural e universal, mas não qualitativamente diferente. De fato, como o Cardeal Dulles observou ao referir-se a Rahner como um representante da ·revelação como experiência interior·, a revelação da vontade salvífica elevará a alma interior, em vez de vir à pessoa de fora. Desse modo, o evangelho é assimilado à lei e a lei ao evangelho. A fé não vem por ouvir a Palavra de Cristo (Rm 10.17), mas ao responder obediente- mente à luz natural que a pessoa já tem dentro de si. A graça é simplesmente a assistência suplementar para essas obras.

Seguindo o raciocínio do Concílio, Rahner deduz essa posição da tese da vontade salvífica universal de Deus. Se Deus escolheu salvar a todos, então, graça e revelação deveriam ser distribuídas universalmente. ·Apenas é necessário assumir - e os dados da teologia do presente apoiam isso - que todo ser humano é elevado pela graça·, de modo que todos participam dessa divinização mesmo que 103 \* \* \*

<sup>103</sup> Kari Rahner e Joseph Ratzinger, *Revelation and tradition* (trad. W. J. O'Hara; Freiburg: Herder, 1966), 10.

<sup>m</sup> Ibid. 13.

<sup>"</sup>Ibid., 13-14.

<sup>"</sup>Ibid., 16-17.

ela não seja -livremente aceita em fé-. Rahner de fato afirma que essa divinização -pode de modo totalmente definitivo ser considerada como uma palavra-revelação, desde que a noção de que palavra não seja mais identificada com elocução fonética- - em outras palavras, desde que a noção de palavra não seja mais identificada com comunicação verbal-. A História no sentido real, tanto individual quanto coletivamente, é a história da revelação transcendental de Deus.<sup>12</sup> Nessa perspectiva, então, -a história da religião é ao mesmo tempo a parte mais explícita da história de revelação-.<sup>13</sup> Na sua doutrina da fé implícita (*fides im plícita*), Roma afirmou a possibilidade de salvação para aqueles que -não por sua própria falta- têm aceitado erros ou não conseguido juntar-se à Igreja Católica Romana de maneira adequada. -Sobre essa base pode tornar-se claro exatamente o que é a fide e a im plícita, que, hoje em dia, infelizmente, desempenha uma parte menor do que deveria até mesmo na teologia católica-.<sup>14</sup> O cristianismo não é -uma aliança particular de um povo particular com Deus; é -a religião absoluta de todos-.<sup>15</sup>

Assim, essa visão da revelação pode ser vista como círculos concêntricos. Assim como a graça é superior à natureza, a revelação especial da igreja é superior à revelação geral. Essa revelação se irradia exteriormente para todos os corpos cristãos, então às religiões monergísticas mais próximas, e finalmente, aos panteístas e até mesmo ateus (os -cristãos anônimos- de Rahner).<sup>16</sup> O que distingue o cristianismo de outras religiões (e até do ateísmo) não é o objeto da fé em si, mas a intensidade e clareza com que ele vê esse objeto. Essa visão não é nova, como vimos, mas é o refinamento de um platonismo (e estoicismo) cristão que vem de teólogos como Justino Mártir até o presente. O paradigma é -superando a separação- em vez de -conhecendo um estranho-.

### 3. A rejeição de Karl Bartoli da revelação natural

Embora o objetivo da lei, de acordo com Paulo, seja silenciar o mundo diante de Deus, a modernidade é um longo discurso obstrutivo em que o ego sobrevive se recusa a dar lugar até mesmo ao Presidente da Câmara. À medida que o liberalismo protestante assimilou progressivamente a revelação ao desenvolvimento imanente do potencial humano para moralidade e progresso, foi aberta a porta para colocar uma teologia natural ao lado da revelação de Deus em

<sup>u2</sup>Ibid.

<sup>m</sup> Ibid. 18.

<sup>"</sup> Ibid., 20-21.

<sup>s</sup>Ibid. 21-22.

<sup>6</sup> Karl Rahner, *Theological investigations* (trad. David Bourke; Londres: Darton, Longman & Todd, 1976), 14:283. Como os círculos concêntricos se expandem para fora, o judaísmo ocupa o anel seguinte, seguido pelo islamismo, e depois para outras religiões, alcançando até mesmo aqueles que -não por meio de suas próprias falhas, não conhecem o evangelho de Cristo ou sua igreja, mas que ainda assim procuram Deus com o coração sincero, e movidos pela graça, tentam, em suas ações, fazer a vontade dele como a conhecem por meio dos ditames de sua consciência - estes também podem alcançar salvação eterna- (U.S. Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church* [21 ed.; Nova York: Doubleday, 2003], 244; cf. 414).

Cristo. Na esteira da Primeira Guerra Mundial, o movimento cristão alemão argumentou que Deus falou mais completamente às nossas aspirações espirituais em Cristo e às nossas aspirações culturais mais sublimes na cultura alemã - especificamente, no führer.

Foi contra essa tela de fundo que Karl Barth apresentou seu protesto - seu famoso nein! - contra a teologia natural. Nesse ponto crucial, Barth identificou o liberalismo (ou modernismo) protestante com o catolicismo romano. Com expoentes como Karl Rahner (para não mencionar o movimento cristão alemão), a desconfiança de Barth parece inteiramente razoável. Uma vez que a autorrevelação de Deus pode ser identificada com Cristo no reino da graça sobrenatural e com alguém ou algo no reino da natureza, a paganização da igreja é inevitável.<sup>117</sup> Portanto, a reação de Barth é compreensível - em muitos pontos profética - mas ela comprehende incorretamente as visões da ortodoxia protestante sobre essa questão e a contribuição distinta delas.

Nesse debate com Barth, Emil Brunner defendeu uma revelação geral de acordo com as linhas reformadas que resumi. Embora apenas Cristo seja o Logos de Deus, e todo o conhecimento verdadeiro - mesmo a percepção da verdade matemática mais simples - venha do Filho, o conhecimento que vem de Deus é diferente do conhecimento de Deus. [...] Até mesmo o conhecimento da ideia filosófica do Logos ou da verdade ainda não é conhecimento de Deus. (ênfase acrescentada).<sup>118</sup> Ao identificar o Logos da revelação - o Filho eterno - com o logos do pensamento grego (especialmente do estoicismo e do platonismo), a teologia medieval identifica a ideia imanente de veritas [verdade], que nosso pensamento racional contém, com o Logos da revelação, e sobre essa base, sua doutrina especulativa da ·Trindade· e de ·Cristo··. É aqui que os caminhos da teologia católica medieval e a da Reforma divergem-, diz Brunner.

De acordo com os reformadores, a revelação de Deus na criação não pode ser a base para a teologia verdadeira, porque o pecado perverteu a razão humana. Seguir a luz da natureza - pensamento especulativo abstrato - não leva a Deus, mas aos ídolos. A subida da alma a Deus é um caminho falso [...] [que] não termina no Deus vivo, mas no ens realíssim um da especulação neoplatônica; o Deus verdadeiro só pode ser conhecido por sua descida até nós, na revelação de Cristo que é revelado em fé..<sup>119</sup>

<sup>"</sup> 7 Barth podia desenhar uma ligação direta, ele pensava, da teologia natural do catolicismo romano ao pietismo e liberalismo evangélico, até a ideologia do ·cristianismo alemão- do regime nazista - isto é, as declarações dos líderes da igreja sobre a cultura e moral alemãs, o ·senso comum- de praticamente o todo do nosso ministério positivo e liberal, e a tendência predominante no movimento-comunidade pietista, que nesse ponto está intimamente ligada com a tendência predominante na igreja como um todo. (Church dogmatics, vol. 1, pt. 1,213). De sua própria parte, Barth apenas poderia conceber um rompimento radical: ·Que todos façam sua escolha e ninguém continue a olhar ao redor por tentativas novas e cansativas de mediação!- (214).

<sup>1,8</sup> Brunner, Revelation and reason, 318.

<sup>'</sup>ibid. 318-19.

De modo proveitoso, Brunner ressalta que quanto os reformadores tivessem compreendido o Logos de Deus como o Filho eterno, Barth insiste em identificar o Logos exclusivamente com o Cristo encarnado. Para os reformadores, o Logos se tornou carne na plenitude do tempo. Portanto, deste Logos eterno procede toda a verdade, todo o conhecimento racional, mesmo antes de sua encarnação por nós e para nossa salvação.<sup>120</sup> Também com os reformadores, Brunner liga a razão natural à lei em vez de ligar ao evangelho. O conhecimento que a razão tem de Deus é um conhecimento legal.<sup>121</sup> Ele anuncia a sua chegada à nossa consciência, ordenando-nos a amar a Deus e ao próximo, mas ele não fala da redenção em Cristo. Sem dúvida, a restrição de Barth da revelação ao Cristo encarnado é o corolário de sua assimilação da lei ao evangelho. A razão nada sabe sobre uma encarnação, expiação, ressurreição, nova criação e assim por diante, Brunner afirma corretamente. Além do mais, dada também a nossa supressão da verdade na revelação geral, a razão pecaminosa não é qualificada para decretar a ação divina na História.<sup>122</sup>

Como podemos ver claramente em Platão, Kant e outros filósofos, ·O Deus que a razão pode compreender é realmente o tribunal que promulga a lei. Além disso, alguém pode especular ou postular, mas, além disso, puramente por meio da razão, o homem não pode descobrir nenhuma outra certeza.·<sup>123</sup> Nada pode ser mais universal e empiricamente demonstrado do que a existência da razão moral (lei natural) e o pecado original.<sup>124</sup> Kant reconhece a natureza radical do mal, mas isso não o levou

a livrar-se do ponto de vista ·pelagiano-, qual seja, que o homem pode a qualquer momento, a partir de seu próprio centro interior de bondade, libertar-se do mal, ou pode até mesmo ·harmonizar-se- com o bem. [...] Isso teria significado uma ruptura com sua filosofia de imanência como um todo, a renúncia ao seu idealismo transcendental; então Kant teria de confessar-se um adepto da fé cristã. [...] Para salvaguardar seu ponto de vista da imanência ele finalmente abandona seu conceito de mal radical.<sup>125</sup>

Em tudo isso vemos que ·o legalismo e o racionalismo são inseparáveis. [...] A ética racional não comprehende o outro como um ·tu- concreto, assim como é, mas como um ·valor- ideal abstrato, como um possuidor de razão, como uma ·coisa- à qual se apensa o valor da razão ou da mente, ou como uma ocasião para agir de acordo com o próprio dever.·<sup>126</sup> O ser humano, sendo guiado apenas pela

<sup>120</sup>Ibid. 320.

<sup>121</sup>Ibid., 322.

<sup>122</sup>Ibid. 322-25.

<sup>123</sup>Ibid. 326.

<sup>124</sup>Ibid. 328.

<sup>125</sup>Ibid. 329-30.

<sup>126</sup>Ibid.

razão natural, sempre interpretará a lei de Deus -de uma maneira que permita a ele crer que ele pode cumpri-la pelas suas próprias forças-.127

Porém, corretamente interpretada, a lei destrói a esperança:

Pois, -pela lei vem o pleno conhecimento do pecado- - e de fato precisamente por meio dessa lei que não tem -graça- nela, e é conhecida como pura exigência. Apenas quando o homem é totalmente aterrorizado por esse implacável -não- e desespera-se interiormente nesse ponto, ele está capacitado para ouvir, ou até mesmo para desejar ouvir, a mensagem de perdão e de redenção. Até que isso aconteça, de fato, ele não tem senso de necessidade. [...] A dialética da lei e do evangelho, no entanto, penetra ainda mais profundamente. O próprio Cristo, como o Crucificado, deve cumprir a lei, antes que, como nosso Senhor Ressurreto, possa nos dar a graça de Deus. Assim a revelação da graça é em si, desse ponto de vista, o cumprimento da lei, no sentido de que ele leva a lei a sério e afirma suas reivindicações em termos não incertos.128

O objetivo do Pai para Cristo em sua encarnação e ministério não é acabar com essa lei, mas cumpri-la - positivamente por amar e servir ao seu próximo até mesmo ao ponto do sacrifício de si mesmo; e negativamente ao suportar a ira legal de Deus. Ao fazer isso, Jesus revela o significado mais profundo tanto da lei quanto do evangelho - o bem como mais do que cumprir o próprio dever aos mandamentos, mas como -amor insondável-, abnegado e abundante.129

Paulo diz que pela nossa injustiça nós suprimimos ou contemos a verdade (Rm 1.18). -Mas não podemos conter- algo que não existe-, diz Brunner.130 Ecoando seus antecessores reformados, Brunner escreveu que -o homem natural não tem meia-verdade tanto quanto verdade distorcida. Em Cristo, alguém encontra a verdade de toda a filosofia e religião. Na filosofia e na religião há apenas verdade distorcida-.131 Nós podemos apelar aos descrentes com base na lei, que eles conhecem ainda que tentem suprimi-la. No entanto, isso não significa, como Roma supõe, que esse ponto de contato é uma área de concordância à qual podemos depois acrescentar o evangelho.

A revelação original geral diz-nos o que Deus quer, mas não -dá resposta à pergunta: O que Deus pretende fazer conosco - conosco, seres humanos pecadores?. -Consequentemente, essa revelação ainda nos deixa com o mistério de sua vontade-. (Ef 1.9), até que, na -plenitude do tempo-. (G14.4), na economia- de revelação que é chamada Jesus Cristo, é dada a conhecer a nós -segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele- todas as coisas-

u,Ibid. 334.

m Ibid. 335-36.

m Ibid. 336-37.

m Ibid. 63.

1,1 Eugene Heideman, The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bavinck (Assen: Van Gorcum, 1959), 38.

(Ef 1.9-10).<sup>132</sup> A revelação geral apresenta o poder de Deus, sua sabedoria, justiça, bondade e justiça, bem como a responsabilidade humana, ·mas para por aí: ela não tem poder salvífico.<sup>133</sup>

Portanto, Brunner afirma a revelação geral ·porque as Sagradas Escrituras a ensinam inequivocamente, e nós pretendemos ensiná-la de acordo com a Escritura.<sup>134</sup> Se não houvesse revelação geral, não haveria idolatria. Não é que as pessoas não sejam religiosas à parte de Cristo, mas que elas não são evangelizadas. ·Resumindo, a teologia bíblica e a natural nunca irão concordar; elas são amarga e fundamentalmente opostas entre si.<sup>135</sup> No entanto, Barth não reconhece a distinção correta entre a revelação de Deus na criação e a teologia natural.<sup>136</sup> Brunner cita Calvin: ·Pois há dois modos de operação diferentes do Filho de Deus; o primeiro, que se torna visível na arquitetura do mundo e na ordem natural; o outro, por meio do qual a natureza arruinada é renovada e restaurada.<sup>137</sup> A revelação geral é uma revelação legal. Ela coloca as pessoas cara a cara com seu criador, legislador e juiz, mas não com um salvador. ·Uma vez mais, esse é um ponto no qual a teologia da Reforma diverge da Igreja Católica.<sup>138</sup>

Se a teologia católico-romana ensina que a graça eleva a natureza, Barth às vezes chega próximo disso ao sugerir que a natureza é oposta à graça - não só em ornamento, por causa da queda, mas ontologicamente, simplesmente como natureza.<sup>139</sup>

Barth percebeu que Brunner estava simplesmente articulando a visão reformada tradicional, mas afirmou: ·Quanto a mim, embora eu seja reformado, eu não quero parte com ela.<sup>140</sup> O que quer que ·revelação· possa parecer na história

<sup>1</sup> Brunner, *Revelation and reason*, 97.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid., 59.

<sup>4</sup> Ibid., 61.

<sup>5</sup> Ibid., 62.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid., 70.

<sup>8</sup> 139 Ibid. A revelação é sempre graciosa, com Cristo e sua obra redentora como o conteúdo, e isso não apenas liberta os seres humanos de sua escravidão moral e cria fé no coração deles, mas também cria os órgãos naturais de recepção. Brunner, de modo correto, se opõe: ·A Palavra de Deus não tem de criar capacidade no homem para palavras. Ele nunca a perdeu. É a pressuposição de sua capacidade de ouvir a Palavra de Deus. Mas a própria Palavra de Deus cria a capacidade no homem de ouvi-la de uma maneira tal como é possível apenas em fé.

<sup>9</sup> 140 Barth, *Vic Göttingen dogmatics*, 91. Reagindo aos extremos, Barth refere-se ao mau exemplo de Zuínglio, que de fato argumentou (como Justino Mártir) que os grandes filósofos gregos preparam o caminho para o evangelho; Sócrates é um santo celebrado no céu:

Hoje, muitos podem estar mais inclinados a pensar isso de Lao-Tse ou do Buda. Eles relembram os ditos que nós já citamos de Tomás e Zuínglio sobre todos os que falaram a verdade falando da parte de Deus. E você talvez saiba que, para uma desaprovação forte de I.uter, e com muito balançar de cabeça por parte de Calvin, Zuínglio estava pronto a povoar os céus com toda uma série de pagões nobres, incluindo Hércules e Teseu, visto que ele via nesses pagões, como Abraão e seu povo, que todos conheciam a única revelação e criam nela (149-50).

Barth está correto ao se juntar a Lutero e Calvin em rejeitar a validade salvífica da revelação geral, mas sua própria assimilação da lei ao evangelho nega a afirmação dos reformadores de uma revelação não redentora.

dos pagãos, Barth insiste, seu conteúdo teria de incluir a Trindade, a cruz e a ressurreição. Em outras palavras, ela teria de ser evangelho tanto quanto lei. De outro modo, ela poderia não ser uma testemunha da única revelação de Deus.<sup>141</sup>

A análise de G. C. Berkouwer foi semelhante à de Brunner antes esboçada: quanto Cristo seja certamente o mediador de cada palavra do Pai, o problema de Barth, Berkouwer conclui, é que ele fundiu a lei ao evangelho, o Filho pré-encarnado ao Filho encarnado, e, portanto, a revelação geral à revelação especial.<sup>142</sup>

Para concluir, devemos resistir à tentação de querer achar de divorciar o Deus da criação do Deus da redenção, como se o mundo não revelasse a bondade, a benevolência, o poder e a sabedoria de Deus o Pai, no Filho e pelo Espírito. A lei vem antes do evangelho porque a criação vem antes da queda. O evangelho foi anunciado a pecadores como plano de Deus de redenção da maldição. Por outro lado, também devemos resistir à tentação de querer achar de ver essa revelação geral como oferecendo um caminho de salvação para a humanidade caída. O problema nunca está do lado de Deus, mas do nosso. Conquanto a criação continue a proclamar a glória de Deus, nós precisamos da Escritura para interpretar até mesmo a natureza de maneira fiel.<sup>143</sup>

## Perguntas para discussão

1. Faça um resumo dos modelos de revelação de Avery Dulles. Quais são seus pontos fortes e suas fraquezas?
2. Identificando alguns dos elementos unificadores da revelação ao longo dos diversos gêneros da Escritura, discuta o lugar das proposições.
3. Defina as três formas da Palavra de Deus e a distinção entre lei e evangelho. De que modo a lei e o evangelho funcionam diferentemente, dependendo do contexto da aliança?
4. O que é revelação geral e como ela difere da revelação especial?

<sup>141</sup>Ibid., 150-51. A revelação na Bíblia é qualquer coisa que possa ser idêntica a ela em outros textos, difere radicalmente de todo o mais que possamos chamar revelação na história religiosa pelo fato de que é comunicação indireta. E comunicação indireta significa a encarnação de Deus..

<sup>142</sup>G. C. Berkouwer, *General revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 271-77.

HíBavinck, *The philosophy of revelation*, 28. Portanto, como Colin Gunton sugeriu, a igreja precisa de uma teologia bíblica da natureza em vez de uma teologia natural, e isso pode ser alcançado apenas nos orientando pelas coordenadas explicitamente trinitarianas. O Filho e o Espírito, na expressão de Irineu, são as duas mãos do Pai, mediando sua criação, bem como sua obra redentora. Veja Colin Gunton, *The triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 2-20.

## Capítulo Quatro

# A ESCRITURA COMO CÂNON PACTUAL

Como as ruínas de um grande castelo, o conhecimento humano de Deus está grandemente desfigurado. Tanto para uma interpretação verdadeira da natureza quanto para qualquer notícia sobre o evangelho gracioso de Deus, precisamos de revelação especial. Tenho argumentado que o conhecimento teológico pode ser mais bem identificado como um tipo distinto de sabedoria orientado para uma finalidade prática, a saber, a invocação correta do nome de Deus para salvação e verdadeira adoração. Se a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo. (Rm 10.17), precisamos de um cânon que contenha o ensino autoritativo que devemos proclamar até aos confins da terra.

### I. A CONSTITUIÇÃO ATUAL DE Ü EU S (A P a l a v r a c o m o c â n o n )

Toda aliança tem um cânon (significando ·regra-) e toda comunidade é definida pela sua constituição. Como a palavra sugere, um documento como esse de fato constitui uma nação ou empresa. Em décadas recentes, paralelos entre tratados do antigo Oriente Médio (especialmente hititas) e as alianças bíblicas têm sido explorados com notáveis resultados.<sup>1</sup> Em muitos casos, o governante mais poderoso (suserano) impunha condições de modo unilateral sobre o governante menor (vassalo) e uma cópia do tratado era depositada no santuário de cada capítulo. Tipicamente, esses tratados internacionais incluíam um p reâmbulo que identificava o responsável pelo tratado (o suserano). O preâmbulo da constituição dos Estados Unidos da América começa do seguinte modo: ·Nós, o povo.

<sup>1</sup> Entre muitos outros, os seguintes devem ser mencionados: G. E. Mendenhall, Law and covenant in Israel and the ancient Near East (Pittsburgh: Biblical colloquium, 1955); Delbert Hillers, Covenant: The history of a Biblical idea (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969); M. G. Kline, 'The structure of Biblical authority (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), esp. cap. 3.

No entanto, nesses tratados antigos, é o suserano que cria a comunidade que é chamada pelo seu nome. Depois do preâmbulo, um prólogo histórico justifica os direitos do suserano sobre o vassalo. Este é seguido por uma lista de estipulações (mandamentos) acompanhadas de sanções (vida e morte). O ato de libertação do suserano é a base dos seus direitos imperiais, e portanto, ele anexa o reino vassalo ao seu próprio ao dar àquele uma constituição escrita.

Com o preâmbulo, -No princípio, criou Deus [...]- e a narrativa da criação como o prólogo histórico (Gn 1 e 2), é estabelecido o contexto para a outorga das estipulações (cultivar e guardar o jardim, abster-se de comer da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal) e as sanções (morte e vida). Interpretado especialmente à luz de Romanos 2, o cânon dessa aliança original está gravado na consciência de todo ser humano até hoje - o cânon da lei natural.<sup>2</sup> O mesmo padrão está explícito na aliança no Sinai, com os livros históricos fornecendo o prólogo dramático que justifica a suserania de Yahweh, suas estipulações (mandamentos) e sanções (castigos pelas transgressões). Uma versão resumida aparece no Decálogo (Êx 20.2). Finalmente, as tábuas foram depositadas na arca da aliança. Com os livros históricos no começo e o anúncio das maldições da aliança nos livros proféticos, essa aliança e seu cânon eram uma economia temporária e tipológica, conduzindo Israel ao seu Messias, o Salvador do mundo. Um novo êxodo requer um novo cânon e Éxodo é a fonte do gênero evangelho do Novo Testamento.<sup>3</sup>

Essa estreita conexão entre o cânon e a aliança é crucial para a compreensão do modo em que a Bíblia regulamenta a fé e a prática do povo de Deus. Conquanto toda a Bíblia seja canônica no sentido mais amplo (i.e., pertencendo à Palavra autoritativa de Deus), as leis civis e ceremoniais que constituíram e governaram a teocracia da antiga aliança não mais são canônicas no sentido mais estrito - isto é - elas não estão mais em vigor; são ·antiquadas· (Hb 8.13). Como o escritor de Hebreus se esforça para demonstrar, seria trágico e também um retrocesso se o povo de Deus voltasse às sombras da lei uma vez que a Realidade (Cristo) chegou.

A aliança da graça, que começa depois da queda com a promessa de Deus de um Salvador e continua por meio de Abraão e Davi e finalmente até Cristo,

<sup>2</sup> Essa identificação da lei moral (resumida nos Dez Mandamentos) com a lei natural que constituía o relacionamento original da humanidade com Deus é afirmada não apenas no cristianismo, mas também no judaísmo e no islamismo. Veja, por exemplo, David Novak, *Covenantal rights: A study in Jewish political theory* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2000).

<sup>3</sup> Mateus começa por identificar o suserano de acordo com sua genealogia humana como a semente da mulher prometida em Gênesis 3.15. O primeiro versículo do Evangelho de Marcos afirma: -Príncípio do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus-. O Evangelho de Lucas começa explicando a metodologia histórica do autor (relatório de testemunhas oculares). O preâmbulo e o prólogo histórico do Evangelho de João ecoam Gênesis 1 mais de perto: -No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela. (1.1 -5). A seguir, somos apresentados ao ministério de João Batista e ao seu testemunho do Messias. Veja também Kline, *Structure of Biblical authority*, 172-203.

é administrada de maneira diferente no Antigo e no Novo Testamento. A nova aliança é constituída pelo seu próprio cânon (no sentido mais estrito de ·cânon·), o Novo Testamento. Esse cânon tem seu próprio prólogo histórico - os Evangelhos - que até mesmo começam evocando os paralelos com Gênesis e com a história de Israel. Ele tem suas próprias estipulações (tanto doutrinas quanto mandamentos) e sanções (vida e morte). Ele não é diferente em substância da aliança abraâmica, mas é distinto da aliança do Sinai que estabeleceu o que o Novo Testamento chama de ·antiga aliança·.

Do monte Sinai, Moisés mediou a lei de Deus, mas na pessoa do Suserano que prescreveu as leis de governo, a teocracia tipológica agora declara em seu próprio sermão do monte: ·Ouvistes que foi dito aos antigos. [...] Eu, porém, vos digo.· (Mt 5.21-48). Jesus não anulou as leis, mas as cumpriu (Mt 5.17-20). O reino de Deus não é mais identificado com qualquer reino geopolítico na terra. Já não é mais a época de expulsar as nações da terra santa, mas de viver lado a lado com os descrentes em caridade. É a hora da graça, não de juízo. Em vez de oferecer sacrifícios tipológicos, recebemos de uma vez por todas o sacrifício pela culpa.

A morte de Cristo inaugura a nova aliança como uma concessão real - isto é, um último desejo e testamento que deixa uma herança baseada na sua obediência perfeita, pessoal e perpétua em vez da nossa (Mt 26.26-30 par.; G1 3.10-29; 4.21-28; Hb 8.1-13; 9.15-28). As epístolas fornecem a interpretação apostólica da nova aliança, tanto suas doutrinas quanto suas práticas, e como na antiga aliança (a literatura profética), o Novo Testamento é concluído com o último processo da aliança (Apocalipse). As sanções também são evidentes através dele - vida eterna por meio da fé apenas em Cristo, morte eterna por meio da descrença. Assim, embora a nova aliança seja em si uma última vontade e testamento, aqueles que desprezam sua herança (como Esaú) devem levar sobre si sua própria culpa e representar a si mesmos no tribunal da aliança. Eles se colocam sob a aliança das obras, condenados como transgressores.

O Novo Testamento insiste no ponto de que a aliança do Sinai foi entregue por meio de um mero mediador humano, era temporária, e não poderia trazer vida eterna, enquanto a aliança da graça tem o Deus encarnado como o seu mediador, é eterna e traz justificação ao ímpio (G1 3.19-20; Hb 3.1-6). O objetivo da aliança do Sinai que Moisés mediou era criar uma réplica em pequena escala do reino celestial, com seus tipos e sombras, chamando a atenção de Israel para a realidade vindoura em Cristo. No entanto, a existência nacional de Israel como esse regime tipológico dependia de sua fidelidade às estipulações da aliança. Diferente da aliança que Israel jurou no Sinai, ·Tudo o que o Senhor falou faremos· (Êx 19.8), essa aliança da graça depende do juramento de Deus, sendo, portanto, estável e imutável (Hb 6.13-20; 8.1-10.18).

A Palavra de Deus primeiro cria a realidade da qual ela fala e depois a regula-menta, à medida que o Espírito realiza os efeitos e a resposta próprios dentro da criação. Assim como uma nação primeiro surge a partir de um acontecimento de libertação dos inimigos e, então, é organizada oficialmente por uma constituição

escrita, a Palavra sacram en tal de Deus de juízo e graça cria o novo povo do êxo-  
do e, então, os constitui como a própria nação de Deus pelo côn on da Sagrada  
Escritura. Mais uma vez discernimos a importância de localizar nossa doutrina  
da Escritura no drama da redenção. A Bíblia não caiu do céu num volume; em  
vez disso, ela é o depósito de um cânon orgânico e progressivo: tanto a Palavra  
original que liberta e cria sua sociedade própria quanto as regras sob as quais a  
sociedade se desenvolve.

Na Escritura, há um padrão de trabalho (criação de um povo) e descanso  
(governo do reino). Em Gênesis 1-2, Deus cria e então entra no seu sétimo dia  
de descanso na entronização real, governando sobre as obras das suas mãos. Em  
Adão, a humanidade também, como portadores da imagem de Deus, deveria  
seguir esse padrão de trabalho (provação) e descanso sabático (entronização).  
Do mesmo modo, Deus agiu poderosamente ao libertar seu servo Israel da es-  
cravidão egípcia e depois o constituiu como sua nação santa no monte Sinai,  
entregando os termos do tratado que determinariam a condição de Israel na  
terra que ele lhe estava dando. Israel deveria preservar, guardar e cultivar a ter-  
ra santa de Deus. Vivendo em estrita observância dos mandamentos de Deus,  
Israel gozaria de vida longa, fertilidade e outras bênçãos temporais na terra de  
descanso tipológica de Deus. Em todas as alianças bíblicas, vemos esse padrão  
trabalho-descanso. Pela sua Palavra enérgica, Deus cria um povo para si e então  
estabelece uma constituição escrita pela qual ele estruturará a sua santa nação.  
O relacionamento entre a Palavra sacramental de Deus (proclamação oral) e sua  
Palavra canônica (o texto bíblico) pode, portanto, ser correlacionado com esse  
padrão de trabalhar e descansar, subjugar e governar.

Pedro fala da Palavra de Deus em ambos os sentidos, como sacram en tal  
(meio de graça) e como regulativa (cânon). No primeiro sentido, ele se refere à  
criação como tendo vindo a ser ·pela palavra de Deus· e acrescenta: ·pela mesma  
palavra, têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o Dia do Juízo  
e destruição dos homens ímpios· (2Pe 3.7). No entanto, as Escrituras proféticas  
também são o depósito de revelação e é não menos o produto do discurso divi-  
no, e assim, devemos ·atendê-la [...] sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma  
profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais  
qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos]  
falararam da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo· (2Pe 1.19-21). Na pri-  
meira carta de Pedro, há um combinação semelhante. Os destinatários da carta  
eram ·regenerados [...] mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente.  
[...] que é ·a palavra que vos foi evangelizada· (1Pe 1.23,25), a fim de ser salva e  
governada por Cristo. ·Porque estáveis desgarrados como ovelhas; agora, porém,  
vos convertestes ao Pastor e Bispo da vossa alma· (1Pe 2.25). Cristo nos salva  
para governar sobre nós, e governa sobre nós para nos salvar. É por meio da sua  
Palavra e do seu Espírito que Cristo realiza ambas. Sua Palavra é tanto a vara  
que divide as águas da morte de modo que possamos passar a salvo e o cetro ou  
cajado pelo qual ele nos mantém sob seu cuidado até chegarmos do outro lado.

Não pode haver aliança sem um cânon, nem um cânon sem uma aliança. De fato, a aliança é o cânon, e vice-versa. Além do mais, como nos tratados do antigo Oriente Médio, os cânons da antiga e da nova aliança incluem entre suas sanções uma sentença de morte para toda pessoa que tentar fazer até mesmo uma pequena alteração (Êx 25.16,21; 40.20; Dt 4.2; 10.2; 31.9-13; cf. Dt 27; Js 8.30-35; Ap 22.18). A Constituição dos Estados Unidos não pode ser alterada pelo braço executivo ou judicial, mas apenas pelo legislativo, visto que esse poder representa o povo, que é seu autor. No entanto, Deus é o suserano (ou Grande Rei) de sua igreja, e apenas ele tem a autoridade para determinar seu conteúdo. O cânon não é criação da igreja mais do que a constituição é criação de seus tribunais. O Senhor da aliança cria um povo do nada por meio de sua palavra e forma, regulamenta e define a vida pactuai daquele povo pelo seu cânon.

É muito importante observar que o mesmo cânon que regulamenta também dá liberdade. Os tiranos simplesmente oprimem um povo fraco, esmagando-o com leis arbitrárias e um exercício caprichoso do poder. Contudo, o Deus trino nos preserva na salvação que ele conquistou para nós por meio da mesma Palavra. É um poder, de fato, maior do que os poderes terrenos, mas é o poder de Deus para a salvação [...]. (Rm 1.16).

Embora os profetas e apóstolos sejam claramente testemunhas da Palavra de Deus e de suas obras, seus escritos são tratados como nada menos do que o próprio testemunho de Deus. Deus enviou o Espírito a Ezequiel, fazendo com que ele se levantasse para receber sua comissão: ·Mas tu lhes dirás as minhas palavras, quer ouçam quer deixem de ouvir, pois são rebeldes· (Ez 2.7; cf. 2.1-4,8-10). O Grande Rei dá ao seu servo um pergaminho, ordenando a ele que o coma. Não apenas revelando o juízo que Deus vai trazer sobre Israel, o rolo que Ezequiel come nessa visão traz juízo de Deus a Israel (3.1-11). Observe que (1) o profeta fala as palavras de Deus e (2) elas são palavras de Deus a despeito do seu efeito - ou, em vez disso, p o rq u e elas são palavras de Deus em palavras humanas, eles irão atingir seus efeitos pretendidos (Is 55.10-11).

## II. In s p i r a ç ã o : P a l a v r a d I D r .u s f.

### PALAVRAS HUMANAS

Jesus considerava as palavras da Escritura como as próprias Palavras de seu Pai (Mt 4.4,7,10; 5.17-20; 19.4-6; 26.31,52-54; Lc 4.16-21; 16.17; 18.31-33; 22.37; 24.25-27, 45-47; Jo 10.35-38). Pedro insistiu no fato de que os profetas não falavam de si mesmos, mas que eles foram ·movidos pelo Espírito Santo· (2Pe 1.21), e em 3.15-16 refere-se às cartas de Paulo como Escrituras (grap h as). Do mesmo modo, Paulo refere-se ao Evangelho de Lucas como ·Escritura· em 1Timóteo 5.18 (cf. Lc 10.7). Paulo chama as Escrituras de ·as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus· e acrescenta: ·Toda a Escritura é inspirada [theopneustos] por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a

correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra. (2Tm 3.15-17). Uma doutrina de inspiração deve levar em consideração as ·muitas vezes· e as ·muitas maneiras· que Deus falou no passado (Hb 1.1), que não podem ser restritas ao modelo profético (·Assim diz o S e n h o r : [...]). No entanto, ·Toda a Escritura é inspirada por Deus·. Como tal, as Escrituras não são apenas um registro da redenção, mas elas mesmas são o meio primário de graça, por meio das quais o Espírito aplica a redenção aos pecadores no presente.

### A. C.OOPERAÇÃO ÍRINITÁRIA NA INSPIRAÇÃO

Em todas as obras externas de Deus, o Pai fala no Filho e pela atuação aperfeiçoadora do Espírito. Na salvação, o Pai dá o Filho, o Filho dá o Espírito, e o Espírito dá uma noiva ao Filho. Não apenas por causa de sua fonte autoritativa (a fala do Pai), mas também por causa do seu conteúdo salvífico (a fala a respeito do Filho), a Escritura é a Palavra de Deus. O próprio Jesus ensinou que toda a Bíblia aponta para ele. Sua autoridade e seu conteúdo estão inextricavelmente ligados.<sup>4</sup> Deus não precisa de uma casa, mas ele criou o mundo e até mesmo identificou a sua casa com um local específico (Jerusalém) a fim de habitar com criaturas finitas que ele criou à sua própria imagem. Do mesmo modo, Deus não precisa de uma Bíblia, mas ele nos deu uma para que pudesse reconciliar-nos com ele e expandir seu santuário para os confins da terra.

Desse modo, a Escritura é o cânon autoritativo da igreja porque ela vem d o Pai. Nas palavras de Peter Martyr Vermigli: ·Assim diz o S e n h o r · (D om inus dixit) deve ser mantido como um primeiro princípio (prim u m prin cipiu m ) no qual toda a verdadeira teologia é resolvida.<sup>5</sup> No entanto, a autoridade da Bíblia também é derivada do F ilho com o seu con teú do. A teologia é a ciência mais elevada, acrescenta Vermigli, ·visto que ela não trata de nada mais além de Cristo· - até mesmo no Antigo Testamento.<sup>6</sup> Esses reformadores e seus herdeiros consideravam as características das Escrituras (ou seja, inspiração, autoridade e suficiência) como inseparáveis de seu escopo e conteúdo (lei e evangelho, com o plano em andamento da redenção em Cristo por meio da aliança da graça).<sup>7</sup> ·Assim, o escopo ou centro ·para o qual toda a Escritura tende· [...] é Jesus Cristo·, escreveu

<sup>4</sup>Herman Ridderbos, *Studies in Scripture and its authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 9-11.

<sup>5</sup>Citado em Muller, PRRD, 2:323.

<sup>6</sup>Ibid. 2:352.

<sup>7</sup>Ibid., 2:120. Contra a acusação de que o escolasticismo protestante separou a forma divina da Escritura do seu conteúdo (Cristo), levando a uma teoria abstrata de inspiração, Muller reúne um grande número de citações afirmando ser Cristo o escopo da Escritura, o que é intrínseco à sua autoridade. Estão incluídas citações não apenas de Lutero (Prefácio a Tiago e Judas em Luthers works [org. e trad. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968], 35:396); Schmalkald articles II.i (Book o f Concord [2à ed.; trad. James Schaffer; org. Robert Kolb e Timothy Wengert; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001]), e Calvin, Institutes 2.6.2 (também comentário sobre ICo 3.11), mas de colegas e sucessores reformados, incluindo Peter Martyr Vermigli, Teodoro de Beza, Edward Leigh, Zacarias Ursino e William Perkins (PRRD, 2:98, 198, 224,227,342,367).

Jerome Zanchi.<sup>8</sup> A Escritura-, argumenta [Edward] Leigh, ·é chamada Palavra de Deus por causa da ·matéria contida nela?<sup>9</sup> Cristo como mediador da aliança da graça é o escopo de toda a Escritura. A inspiração se estende tanto à forma quanto ao conteúdo, ·lei e evangelho, e é totalmente perfeita em ambos·, Edward Leigh observou.<sup>10</sup> Esses teólogos, portanto, não desenvolveram uma teoria abstrata da autoridade e da inspiração bíblica, mas reconheceram a interdependência da fonte (a fala do Pai) e o conteúdo (a pessoa e obra do Filho).

No entanto, nossas coordenadas trinitarianas não são definidas até termos incluído no nosso foco a atuação apoteosificada do Espírito. Assim como o Espírito pairava sobre as águas da criação para preparar um lugar para o homem como parceiro da aliança, e ·cobriu com sua sombra· a Maria de modo que ela concebesse o Filho encarnado, do mesmo modo o mesmo Espírito inspirou esses textos - e ilumina os ouvintes que agora os recebem como a Palavra de Deus. Principalmente por causa da nossa herança grega, tendemos a identificar a esfera de atividade do Espírito com aquela que é invisível, espiritual e eterna. Todavia, na Bíblia, o Espírito está ativamente envolvido em formar a matéria e a História de acordo com o projeto do Pai no Filho. É útil relembrar as categorias comunicativas às quais me referi anteriormente. O ato locucionário da fala do Pai; o Filho é o conteúdo ou ato ilocucionário que é realizado pela fala e o Espírito trabalha dentro da criação visando produzir o efeito desejado. Por exemplo, o Pai dá o evangelho, o Filho é o evangelho e o Espírito cria fé no nosso coração para recebê-lo.

Se nossa doutrina da inspiração estiver preocupada apenas com a fonte autoritativa (a fala do Pai), ela gravitará na direção de uma concepção mecânica. Não podemos desenvolver uma doutrina adequada da inspiração a partir de um conceito abstrato de sua origem sobrenatural independentemente do seu conteúdo. Porém, se ela se concentrar apenas no conteúdo salvífico (Jesus Cristo), provavelmente dará lugar a uma abordagem do cânon dentro de um cânon, limitando a inspiração ao que explicitamente pregue Cristo (deixando tal determinação aos exegetas). Ao mesmo tempo, concentrar-se apenas no Espírito na nossa doutrina de inspiração gera várias formas de misticismo e entusiasmo que separam o Espírito da Palavra.

Em 2Timóteo 3:15-17, esse escopo (conteúdo) e inspiração da Escritura convergem. Timóteo é lembrado a digerir ·as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus·. Paulo não diz ·na medida em que· ela realiza isso, mas simplesmente afirma que ela o faz. Não são as partes das Escrituras que nós achamos úteis ·para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça· e que consideramos inspiradas. Em vez disso, visto que toda a Bíblia é soprada por Deus, ela é útil para os propósitos para os quais

<sup>8</sup> Mullcr, PRRD, 2:98.

<sup>9</sup>Ibid. 2:198.

<sup>10</sup>Ibid. 2:335.

Deus a intencionou. Isso significa que a Escritura não apenas funciona como Palavra de Deus muitas vezes, mas é a Palavra de Deus em virtude de sua origem (da parte do Pai), seu conteúdo (no Filho) e sua inspiração (pelo Espírito).

Como Colin Gunton escreve, esse caráter trinitário da comunicação divina é tão crucial na revelação geral quanto o é na especial. Cristo é o mediador até mesmo na criação (e é, portanto, o mediador de todo o conhecimento criado).

Mas, esse ponto também precisa ser desenvolvido pneumatologicamente, de tal modo que toda racionalidade, verdade e beleza sejam vistas como sendo realizadas por meio da atuação aperfeiçoadora de Deus, o Espírito, que prepara coisas para serem conhecidas pelas mentes humanas e feitas pelas mãos humanas.<sup>12</sup>

Se isso é verdadeiro quanto à revelação geral, é ainda mais óbvio na revelação especial.

As coordenadas trinitarianas são evidentes na seguinte observação do teólogo escocês do século 16, Robert Rollock: ·A Escritura Sagrada é a juíza de todas as controvérsias· na religião.<sup>12</sup> ·Pela palavra Escritura, eu quero dizer não apenas a substância em si, mas também a forma da revelação, que também acontece por inspiração divina.· No entanto, Rollock está preocupado em não colocar a Bíblia acima do Espírito, como se a primeira tivesse uma autoridade independente:

Portanto, esse modo de falar é incorreto, quando dizemos que a Escritura é a juíza de controvérsias. Para falar corretamente, o Espírito Santo é o juiz; isso porque o juiz deve ser uma pessoa, e o Santo Espírito é a terceira pessoa da Trindade. A Escritura, por isso, não é corretamente chamada de juíza; mas é a voz e a sentença que o juiz já pronunciou, o principal instrumento ou meio pelo qual o Espírito faz o seu julgamento, e por meio do qual ele nos ensina e opera fé no nosso coração.<sup>13</sup>

Embora o Espírito seja o juiz da nossa fé e prática, ele exerce esse julgamento por meio da Palavra, nunca à parte dela. O Pai fala ao Filho por meio da atuação aperfeiçoadora do Espírito. Essa apresentação totalmente típica de inspiração dos teólogos ortodoxos reformados dificilmente pode ser caracterizada como impessoal ou mecânica.

Cada um desses pontos resumidos até aqui pode ser amplamente apoiado pela Escritura, especialmente no Evangelho de João. Por todo o seu ministério, Jesus direciona a atenção para a Palavra autoritativa do Pai. Jesus não fala em sua própria autoridade, mas relata o que ele ouviu. No entanto, essa fala do Pai é a respeito do Filho. E então, no discurso do Cenáculo, Jesus diz a seus discípulos

<sup>12</sup> Colin Gunton, *A brief theology of revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 125.

Robert Rollock, ·A treatise of our effectual calling·, em *Select works of Robert Rollock* (org. William M. Gunn; Edimburgo: Woodrow Society, 1869), 1:94.  
nlbid. 1:94-95.

que ele e o Pai enviarão outra testemunha do céu, o Espírito, o qual produzirá no interior dos seres humanos pecadores a convicção do pecado e o ·amém!· da fé dirigida ao Filho. Em João 1, a criação original serve como o pano de fundo da nova criação com a cooperação do Pai, do Filho e do Espírito.

Em 2Coríntios 1, o Pai é aquele que fielmente faz a promessa, e ·quantas são as promessas de Deus, tantas têm nele [Cristo] o sim.. No entanto, só podemos ·dizer amém para glória de Deus·, porque ele ·também nos selou e nos deu o penhor do Espírito em nosso coração·. (2Co 1.20,22).

## B. ÁS ENERGIAS DE DEUS! FIAT E FERTILIDADE

As energias de Deus são distintas da sua essência e, contudo, não são simplesmente um artefato criado. Nesse contexto, estou focalizando nas energias de Deus na forma de comunicação. Em alguns casos, essa comunicação chega na forma de um fia t direto e imediato, enquanto em outros ela ocasiona no interior das criaturas uma resposta santificada. Por exemplo, no relato da criação encontramos a declaração fia t: ·Haja [...]. - trazendo um novo estado de coisas a partir do nada ·E houve [...]. No entanto, na mesma narrativa há expressões que enfatizam a atuação indireta e mediata de Deus: ·Produza a terra relva [...]. A terra, pois, produziu [...]. Com frequência, tendemos a identificar a ação de Deus exclusivamente com o primeiro - talvez, pelo menos em parte, por causa de uma fraca pneumatologia (doutrina do Espírito Santo). Em Gênesis 1, a criação é atribuída não apenas à fala fia t do Pai, mas ao Espírito chocando sobre as águas para tornar a Palavra criativa produtiva. Deus não apenas decreta coisas à existência de maneira direta; ordinariamente o Espírito trabalha dentro da criação para extrair suas próprias operações naturais com que ele a dotou de modo que ela cumpra corretamente o objetivo para o qual foi criada.

Obviamente, Deus não é o único que fala na Escritura. No entanto, ele é o orador original, e sua Palavra sempre vem antes da nossa resposta. Sua obra de inspiração estende-se até mesmo ao louvor oferecido pelas suas criaturas. Os salmos são o hinário inspirado, dando-nos nossas falas no roteiro pactuado, porque não apenas o Pai fala diretamente em cada caso; o Espírito também cria a resposta intencionada dentro das criaturas. Como o Espírito está operando no processo de inspiração, até mesmo o testemunho de criaturas pecaminosas pode ser preservado de erro, santificado por Deus como o paradigma autorizado para a nossa própria fala.

Se mantivermos em mente nossas coordenadas trinitarianas e a distinção entre as falas do tip o fia t (ex n ihilo) e a orientação indireta da fala criada para sua finalidade determinada, não mais teremos de escolher entre uma visão mecanica da inspiração e uma negação naturalista da inspiração. Não é uma contradição dizer que a fala vem de Deus, por meio da agência das criaturas e é tornada produtiva pelo Espírito. O Deus trino é a fonte última de ambos os tipos de declaração: ·Haja [...]· e ·Produza a terra [...]. Mesmo quando a terra produz os seus

frutos, é porque o Espírito está extraíndo de dentro dela as potencialidades dadas a ela pela Palavra do Pai.

#### C . In spir a ç ã o v f r b a l -plen a

O ensino comum do Ocidente e do Oriente, dos católicos-romanos e dos protestantes clássicos, é que a Escritura é não apenas em seu conteúdo, mas também em sua forma, a Palavra de Deus escrita. O consenso de que a Escritura é inspirada em suas palavras bem como em seu significado é resumido de modo adequado pela expressão inspiração verbal-plenad4 O consenso comum dos cristãos é uma razão pela qual a inspiração não se tornou um tópico específico nos sistemas teológicos até o início do Iluminismo. Nem mesmo as confissões e catecismos da Reforma fornecem uma teoria particular de inspiração; eles simplesmente identificam a Palavra de Deus com as palavras das Escrituras.

É importante observar o que não se quer dizer com essa formulação. Primeiro, inspiração verbal-plena não significa que os apóstolos e profetas eram inspirados em si mesmos, como se qualquer coisa em que eles cressem, o que dissessem ou fizessem fossem Palavra de Deus. Em vez disso, os seus escritos canônicos é que eram inspirados. Na passagem já citada (p. 165-166), Pedro refere-se à inspiração com relação às profecias e Paulo atribui inspiração às Escrituras. De fato, Paulo diz que ·toda a Escritura é expirada por Deus.. Estritamente falando, então, a Escritura é exalada e não inspirada.

Em segundo lugar, essa visão não assume que os profetas e os apóstolos foram meramente passivos no processo de inspiração. É claro que há visões, especialmente na literatura profética, mas até mesmo os sonhos deveriam ser interpretados, e eram os agentes humanos que os interpretavam. No entanto, era o Espírito quem assegurava que suas interpretações vinham do Pai e se concentravam no Filho.  
·Foi a respeito desta salvação·, escreve Pedro,

que os profetas indagaram e inquiriram, os quais profetizaram acerca da graça a vós outros destinada, investigando, atentamente, qual a ocasião ou quais as circunstâncias oportunas, indicadas pelo Espírito de Cristo, que neles estava, ao dar de antemão testemunho sobre os sofrimentos referentes a Cristo e sobre as glórias que os seguiriam (IPe 1.10-11, ênfase acrescentada).

Em terceiro lugar, essa formulação também não sugere que a inspiração diga respeito à intenção dos autores humanos, que profetizaram mais do que eles mesmos sabiam. Um exemplo extremo é Caifás, o sumo sacerdote, que, contrário à sua intenção, profetizou sobre o sacrifício substitutivo de Cristo (Jo 11.49-53).

,J,Essa doutrina afirma que a Escritura é ·inspirada por Deus. (2Tm 3.16) tanto em suas palavras quanto em seu significado. No entanto, isso de modo algum implica (muito menos requer) uma ·teoria do ditado- de inspiração. De acordo com a interpretação comum dessa visão, a inspiração ocorreu organicamente - isto é, por meio das personalidades e dos conceitos distintos dos autores humanos nos contextos histórico-sociais deles.

Seu ofício, não sua pessoa, o autorizou para esse papel, e foram as intenções de Deus que foram transmitidas. Não há razão para crer que os apóstolos estivessem conscientes de que suas cartas se tornariam parte do cânon da nova aliança. Embora eles soubessem que eram comissionados e autorizados a falar em nome de Deus, eles podiam distinguir seu próprio conselho pastoral do mandamento divino (ICo 7.6).

Em quarto lugar, a inspiração verbal-plena não faz com que todos os acontecimentos de inspiração se encaixem no molde profético. Longe de .Assim diz o Senhor., os discursos dos amigos de Jó são crivados de erros, ainda que sejam relatos confiáveis dos diálogos. Deus até mesmo permite que respostas pecaminosas ou errôneas dos seres humanos sejam incluídas no seu cânon inspirado. Devemos nos lembrar que a Bíblia foi gerada no contexto de um drama pactuado. O roteiro inclui as falas dos servos infiéis do pacto, cujo conteúdo é julgado e corrigido pelo Senhor da aliança no desenrolar do diálogo.

O .Assim diz o Senhor [...] profético ou .A palavra do Senhor veio a mim dizendo [...] corresponde à declaração fiat: .Haja [...]. Nesses casos, a inspiração pode até mesmo tomar a forma de um ditado. Mais characteristicamente, no entanto, a inspiração segue o padrão .Que a terra produza [...], com a evidência óbvia da autoria humana do texto.

Ainda que a inspiração diga respeito exclusivamente aos atos discursivos originais que são incluídos no cânon, a providência extraordinária de Deus assegurou a integridade do processo que levou ao registro escrito. Não temos razão para negar que redatores posteriores (editores) colocaram exemplos de revelação transmitida oralmente na forma textual e os juntaram no que hoje chamamos de livros canônicos. Nas palavras do escolástico reformado Johannes Wollebius: .No início a Palavra de Deus não era escrita, antes da época de Moisés; mas depois de Moisés ela foi escrita, quando Deus, em seu mais sábio conselho, a teria selado e confirmado pelos profetas e apóstolos.<sup>15</sup> Claramente, por exemplo, Moisés não escreveu seu próprio obituário (Dt 34). Nessa interpretação de inspiração verbal-plena, as palavras originais da Escritura foram dadas pelo milagre da inspiração, e o processo de compilação, edição e preservação do texto foi superintendido pela providência de Deus.

## D . A ATUAÇÃO DIVINA E HUMANA NA INSPIRAÇÃO

A inspiração verbal-plena afirma, com Pedro, que a revelação não emerge do profeta ou apóstolo ou de dentro da comunidade mais ampla, mas tem sua fonte no Deus trino (2Pe 1.21). Os escritores bíblicos foram movidos a dizer certas coisas. Deus agiu sobre eles, interrompendo o curso ordinário de suas vidas, pensamentos e expectativas pela sua comunicação externa. E, no entanto, Deus também estava agindo por meio do seu Espírito dentro deles para prepará-los ao

<sup>15</sup> Johannes Wollebius, *The abridgement of Christian divinitie* (trad. Alexander Ross; Londres, 1656), 3.

longo de suas vidas para as suas vocações e para tornar sua Palavra produtiva na mente e no coração deles. Em ambas essas maneiras - ao agir sobre (·Haja [...]·) e no interior de seus servos (·Que a terra produza [...]·) - Deus comunicou sua vontade e suas obras por meio de linguagem humana comum.

### 1. D epreciando a humanidade da Escritura: a tentação docética

Semelhante à heresia cristológica do docetism o, que negava a realidade da total humanidade de Cristo, há uma tendência histórica bem estabelecida que pode ser discernida na história da igreja de diminuir a humanidade da Escritura. Alguns teólogos antigos falaram dos escritores bíblicos como meras ·flautas· nas quais o espírito tocava ou ·secretários· por meio dos quais ele ditava a sua revelação. Essas analogias tornaram-se teorias literais no fundamentalismo. J. I. Packer refere-se ao comentário de J. E. Burgon: ·Cada livro dela, cada capítulo dela, cada palavra dela, cada sílaba dela, cada letra dela é a comunicação direta do Altíssimo.·<sup>16</sup> W. A. Criswell expressou a mesma visão: ·cada sentença foi ditada pelo Santo Espírito de Deus. [...] Em todas as partes da Bíblia encontramos Deus falando. É a voz de Deus e não do homem.·<sup>17</sup> O fundamentalismo e a ortodoxia protestantes são tradições distintas, e em nenhum ponto isso pode ser visto de maneira mais clara do que nas suas ênfases diferentes com relação à inspiração bíblica.

Quando avalia o relacionamento entre a atividade de Deus e a das criaturas na produção da Escritura, a doutrina da analogia já prova o seu mérito. Se a atuação é unívoca (a mesma coisa) para Deus e para as criaturas, então surge a pergunta: ·Quem age m ais? · Quem é o autor de Romanos? Deus ou Paulo? No entanto, se a atuação é analógica, então a atividade de Deus na produção desses textos é qualitativamente diferente da atuação humana. Desse modo, pode ser visto que o papel dos autores humanos na produção das Escrituras é inteiramente sua própria atividade e inteiramente atividade de Deus. Por exemplo, José podia atribuir o mesmo ato (a traição dos seus irmãos) a agentes diferentes com intenções diferentes: ·Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida.· (Gn 50.20). A Bíblia inclui discursos falsos (por exemplo, a fala dos amigos de Jó, as compreensões incorretas do salmista com relação a Deus e seus caminhos - e aqueles equívocos dos discípulos nos Evangelhos - bem como as afirmações dos governantes pagãos e até mesmo de Satanás). Atribuir inspiração ao relato que Lucas faz da fala de Paulo em Atenas em medida alguma implica que os escritos do filósofo pagão Epimênides ou do poeta Arato (o último, num hino a Zeus) fossem inspirados, ainda que Paulo os tenha citado em Atos 17.28. Também não significa que as palavras deles fossem inspiradas, mas apenas que a interpretação de Paulo - seu uso das palavras deles - compartilhava essas

16 J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 180.

17 W. A. Criswell, *Why / preach that the Bible is literally true* (Nashville: Broadman, 1969), 68.

palavras nesse discurso inspirado. O que quer que esses interlocutores tivessem pretendido, a intenção de Deus era usar esses versos no roteiro da sua peça teatral, embora essas fontes pagãs não sejam tratadas como normativas. Portanto, é impossível tratar cada palavra como normativa, muito menos como fala direta de Deus. No entanto, a Bíblia como um todo é o roteiro inspirado de Deus para o drama da redenção.

No seu tratamento da criação bem como da inspiração, o fundamentalismo tende a confundir o ato discursivo indireto de Deus, -Produza a terra com o fio t direto de Deus, -Haja [...]. Na medida em que a Bíblia é a Palavra de Deus, nessa visão, a mediação humana precisa ser diminuída ou até mesmo negada. Nesse sentido, o fundamentalismo compartilha com o liberalismo uma visão unívoca da agência divina e humana, levando o primeiro a diminuir o valor da humanidade da Bíblia, enquanto o segundo interpreta os sinais óbvios da humanidade da Bíblia como evidência de um processo meramente natural.

Em contraste com a inspiração mecânica, a teologia evangélica adota a teoria da inspiração orgânica.<sup>8</sup> Ou seja, Deus santifica os dons, personalidades, histórias, língua e herança cultural naturais dos escritores bíblicos. Essas não são manchas ou obstáculos à inspiração divina, mas os próprios meios que Deus emprega para acomodar sua revelação à nossa capacidade de criaturas. A analogia cristológica nos lembra de que a Palavra se fez carne. A própria encarnação foi uma declaração fia t do tipo -Haja [...]. No entanto, a gestação e o nascimento do Filho foram parte de um processo natural (-Que a terra produza- [...]). Mesmo sua maturação física, intelectual e espiritual aconteceu por meio de ganhos naturais por meios comuns: -Crescia o menino e se fortalecia, enchendo-se de sabedoria- (Lc 2,40). Sua humanidade não estava carregada com habilidades sobre-humanas, mas era como a nossa em tudo, exceto no pecado (Hb 4,15). -Embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu- (Hb 5,8). Se Deus pode assumir nossa plena humanidade sem pecado, então ele pode falar por meio das palavras totalmente humanas de profetas e apóstolos sem erro. Como Herman Bavinck expressou esse ponto: -Como Cristo, [a Escritura] não considera estranho nada que é humano-.<sup>9</sup>

A despeito das exceções amplamente publicadas (tais como a sugestão da Fórmula Helvética do Consenso de que os pontos das vogais hebraicas eram inspirados), os escritores protestantes抗igos eram totalmente gratos pela diversidade na Escritura e, portanto, pelas formas de inspiração. Esse ponto é sabiamente elaborado, por exemplo, por William Ames no seu *Marrow of theology* (1629): \*

<sup>8</sup> A inspiração mecânica é a crença de que os escritores bíblicos foram meramente passivos no processo de inspiração. Com frequência, esse conceito representa a Bíblia como tendo sido ditada inteiramente e diretamente pelo Espírito. A inspiração orgânica é a crença de que os escritores bíblicos estavam completamente envolvidos no processo de inspiração com suas próprias características intelectuais, culturais, linguísticas e traços de personalidade contribuindo para o texto. Essa visão também enfatiza o longo processo histórico no qual a revelação foi dada e, portanto, as circunstâncias evidentes do tempo e lugar de cada livro.

<sup>9</sup> Citado em Berkouwer, *Holy Scripture*, 27.

Mas a inspiração divina estava presente entre aqueles escritores de maneiras diferentes. Algumas coisas eram totalmente desconhecidas pelo escritor com antecedência, como aparece na história da criação passada, ou na predição de coisas que ainda estavam por acontecer. Mas algumas coisas eram previamente conhecidas pelo escritor, como aparece na história de Cristo escrita pelos apóstolos. Algumas coisas eram conhecidas por um conhecimento natural e algumas pelo sobrenatural.<sup>20</sup>

Em alguns casos, a inspiração sobrenatural operava por si mesma, observa Ames, enquanto em outros casos ·o conhecimento era obtido por meios comuns-, embora guiado pela assistência do Espírito de modo que ·eles não errassem ao escrever. [...] Mas isso era feito com um equilíbrio sutil de modo que cada autor pudesse usar a maneira de falar mais adequada à sua pessoa e condição.<sup>21</sup>

Mais uma vez, é importante ressaltar as diferenças entre ver o maior problema a transpor em termos de ·natureza e graça· e vê-lo em termos de ·pecado e graça·. A natureza como tal é finita, mas finitude não deve ser confundida com pecado e erro. A preservação dos agentes humanos de erro enquanto sua livre atuação permanece intacta já está pressuposta na doutrina bíblica da soberania de Deus. Deus restringe o pecado e o erro num grande número de modos a cada momento, e o faz sem violentar suas criaturas.

Os escolásticos protestantes estavam totalmente conscientes das questões textuais. ·Muito mais do que os reformadores-, observa Muller, ·eles estavam conscientes da natureza editada do texto e da autoria anônima de grande parte do material-, e eles foram os pioneiros da pesquisa histórico-crítica sem sucumbir aos pressupostos naturalistas da alta crítica.<sup>22</sup> Dado o elevado conceito que eles tinham da soberania de Deus na providência, os sinais da humanidade e condicionamento histórico da Bíblia, longe de impedir, na verdade aprofundaram a sua confiança na inspiração das Escrituras.

Mais uma vez vemos a utilidade da distinção entre a essência de Deus e suas energias. As palavras autorizadas dos agentes comissionados não são transsubstancialmente em Palavra de Deus. Não a essência de Deus, mas suas energias são comunicadas por meio desses agentes humanos. No contexto da aliança, suas palavras são consideradas com o fala de Deus porque esses homens comuns foram chamados para uma tarefa extraordinária. Eles não falam por si mesmos, mas em seu ofício como advogados ou embaixadores da aliança. Eles são enviados pelo Pai para proclamar o Filho no poder do Espírito. Assim, a fala de Deus não é nem um simples artefato criado, nem uma emanação da essência divina. É Deus operando, e a Bíblia é o depósito autoritativo dessa agência comunicativa.

Como sugere John Webster, a santificação é uma categoria importante para compreender a inspiração.<sup>23</sup> Os seres humanos ou suas palavras não são mais

20 William Ames, *The marrow oftheology* (org. John D. Eusden; Durham, N.C.: Labyrinth, 1968), 186.

21 Ibid.

22 Muller, PRRD, 406.

25 John Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 11 -14.

intrinsecamente santos do que potes, vasos, edifícios, tempos ou lugares. Em vez disso, é o chamado e o dom de Deus que colocam o comum à parte para seu uso extraordinário. Não é a essência das palavras de um ser humano, mas do uso que Deus fez dele no serviço dos seus propósitos na aliança que os colocou à parte da fala humana comum.

Quando chamado por Deus, Moisés protestou que não sabia falar bem. Então Deus replicou: ·Vai, pois, agora, e eu serei com a tua boca e te ensinarei o que hás de falar· (Êx 4.12). Moisés pediu a Deus para enviar outra pessoa, mas Deus permaneceu firme, concedendo apenas que Arão o assistisse para falar ao povo em seu lugar, mas insistindo que Moisés seria aquele a comunicar o que vinha da parte de Deus a Arão: ·tu lhe serás por Deus. Toma, pois, este bordão na mão, com o qual hás de fazer os sinais· (4.16-17). Faraó respondeu aumentando a carga opressiva do povo, e no entanto, Deus ordenou a Moisés que falasse novamente com o rei: ·como, pois, me ouvirá Faraó? E não sei falar bem· (Êx 6.12). No entanto, mais uma vez Deus comissiona Moisés para cumprir sua tarefa. Deus santifica seus lábios e atesta a sua comissão por meio de sinais e maravilhas.

Do mesmo modo, quando Deus se revela a Isaías em sua santidade, Isaías não responde ao seu chamado como alguém cuja sensibilidade espiritual o houvesse preparado para tal momento. Em vez disso, o profeta sente sua profunda inadequabilidade: ·Então, disse eu: ai de mim! Estou perdido! Porque sou homem de lábios impuros, habito no meio de um povo de impuros lábios, e os meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos!· (Is 6.5). Apenas quando um dos serafins tocou seus lábios com uma brasa viva, perdoando-o de seus pecados, é que Isaías ficou habilitado para dizer: ·Eis-me aqui, envia-me a mim· (v. 8). Os discípulos não estavam esperando nas sinagogas, envolvidos em tarefas santas, preparando-se para o chamado do Messias, mas foram chamados nas suas próprias vocações comuns. Do mesmo modo, Paulo foi abordado e chamado pelo Cristo resurreto quando ele estava em seu caminho para outra rodada de perseguição aos cristãos. Como esses outros servos, Paulo sempre carregava consigo um senso de sua própria indignidade (1Tm 1.15) e também teve de defender seu apostulado contra os ·superapóstolos· cujas habilidades superiores relacionadas à fala tinham desviado alguns discípulos do rebanho de Jesus (1Co 1.18-2.16; 14.19; 2Co 4.1-14; 10.1-12.21).

A santificação cai no lado ·Que a terra produza [...]· das energias comunicativas de Deus. Deus não apenas cria, julga e justifica seres humanos pelo fiat direto, mas afirma essa realidade criada como a esfera e o sujeito de sua ação purificadora. Os pecados dos profetas são perdoados - ele é justificado. Além do mais, seus lábios são purificados - ele é santificado. O autoproclamado ·principal dos pecadores· (1Tm 1.15) tornou-se o maior de todos os missionários da história da igreja. A santificação não é uma obliteração nem mesmo uma alteração da natureza, mas o ato de Deus de reivindicar, redimir, renovar e comissionar para si mesmo. A palavra divina sempre permanece nas e por

meio das palavras humanas, não apenas a o lado delas (como a interpretação de Barth frequentemente sugere) ou op rim in d o-as (como é a tendência no fundamentalismo).

Devemos relembrar a resposta de Maria à anunciação. Com o coração preocu-pado, ela perguntou: ·Como será isto, pois não tenho relação com homem algum?.. Depois da explicação mais básica (·Descerá sobre ti o Espírito Santo, e [...] o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus.), ela replicou: ·Aqui está a serva do Senhor. (Lc 1.34-35,38). Maria não era uma pedra. Ela es-tava realmente confusa pelo anúncio e se perguntava como aquilo seria possível, mas foi suficiente ser assegurada que sua possibilidade não era a questão. Deus o faria. Deus estabelece o que é e o que não é possível. Ela creu na garantia do anjo: ·para Deus não haverá impossíveis. (v. 37).

## 2. O EVANGELHO E A PRIORIDADE DA AÇÃO DE DEUS NA INSPIRAÇÃO

Como vimos, a revelação segue a redenção, e ambas são m onergísticas. Isto é, Deus nos salva sem a nossa ajuda - de fato, enquanto somos rebeldes. No para-digma ·superando a separação·, é a busca humana pelo sagrado que domina; no relato bíblico de ·conhecendo um estranho·, o foco está na procura e salvação dos perdidos por Deus. Nem a salvação, nem a revelação vêm de dentro; elas vêm a nós de cima.

Se tendemos a ver nossa salvação como sinérgistica (i.e., cooperação entre Deus e os pecadores), Berkouwer nos lembra, nós provavelmente ·compre- endemos a procedência divina como uma soma de divino e humano, de modo que na verdade nós precisamos apenas lidar parcialmente com a voz divina na Escritura.·<sup>24</sup> No entanto, revelação e redenção são movimentos da parte de Deus para nós, não de nossa parte em direção a Deus. Fora de questão, então, está qualquer teoria romântica de inspiração na qual a revelação é um produto de um gênio religioso, intelecto superior ou piedade eminente. Além dessa razão teológica, temos o fato de que os profetas e apóstolos são representados frequen-temente nas Escrituras como servos fracos.

Os escritores bíblicos não estão simplesmente expressando a sua experiênci-a religiosa em forma verbal. Eles não podem chamar e enviar a si mesmos, mas são chamados e enviados por Deus. De fato, os falsos profetas são contrastados com os verdadeiros profetas pelo fato de que eles nunca estiveram no conselho do Senhor e, portanto, não foram enviados com suas palavras (Jr 23.9-40). O mesmo critério vale para a canonicidade dos textos do Novo Testamento: eles devem ser identificados dentro do círculo de testemunhas oculares que foram di-retamente chamadas a seu ofício por Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, essas teste-munhas oculares não são inertes, espectadores passivos da revelação, mas, como Maria, são tomadas pelo Espírito Santo em seu serviço junto com toda a gama de suas próprias características. A declaração triunfante ·Ao Se n h o r pertence a

<sup>24</sup> Berkouwer, Holy Scripture, 172.

salvação!- (Jn 2.9) está inextricavelmente ligada à convicção de que o evangelho vem de Deus, e não da comunidade ou de pessoas piedosas. É porque a Palavra do Pai a respeito de Cristo nos trouxe a essa perfeita consumação pelo Espírito que a Escritura transmite a própria autoridade de Deus tanto como -poder de Deus para a salvação- (Rm 1.16), quanto a regra de Deus a respeito de todas as questões relacionadas à fé e prática (2Tm 3.15-16). Deus não apenas nos salva pela sua Palavra enérgica de modo que ele possa governar sobre nós por meio da sua Palavra canônica; ele nos governa a fim de nos manter continuamente sob seus cuidados salvíficos e santificadores.

#### E. In spiração e iluminação

Jesus Cristo, pela sua própria ação, inaugurou a nova criação, e ao enviar o Espírito, o qual ele havia prometido no cenáculo (Jo 14-16), ele não apenas ensinou os discípulos e fez deles suas testemunhas, mas designou a pregação e o ensino deles como sua constituição escrita. Quando essa Palavra é lida e pregada hoje, é Cristo quem fala. No entanto, a dádiva daquele cânon original pertence à revelação; a obra subsequente do Espírito na igreja pertence à iluminação. As Escrituras são inspiradas a despeito da resposta humana, mas para receber seu ensino, os corações precisam ser iluminados pelo Espírito que inspirou o texto (ICo 2.10-16). Uma analogia pode ser derivada de Jesus Cristo como a Palavra hipostática de Deus: -A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela. [...] O Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por intermédio dele, mas o mundo não o conheceu- (Jo 1.5,10). Ele é o que é a despeito da resposta humana. Contudo, a revelação atinge o seu objetivo apenas quando é reconhecida como tal. Apenas o Espírito Santo pode fazer acontecer esse reconhecimento (v. 12-13).

Como a obra redentora que ela proclama, essa revelação é passada - já dada, alcançada e selada de uma vez por todas, e agora o Espírito chama de maneira efetiva pessoas para si mesmo por meio dessa Palavra. Empregando a metáfora da construção de um edifício, Paulo afirma que a era do lançamento do fundamento da nova aliança chegou ao fim com a era apostólica, e agora o ministério ordinário da Palavra e do sacramento constrói sobre aquele fundamento do cânon apostólico (ICo 3.9-17).

Assim, a inspiração é uma característica do texto bíblico, enquanto a iluminação é a obra subsequente do Espírito de levar-nos a uma compreensão e aceitação do seu significado. Essa é a doutrina geralmente referida como -o testemunho interior do Espírito-. A iluminação do Espírito é de dois tipos, interior e exterior. O Espírito testemunha da verdade da Escritura e no nosso interior para conquistar nosso consentimento. Rollock nos lembra de que é a iluminação que nos afeta, não as Escrituras em si mesmas: -E o próprio Espírito Santo, também em sua obra, não dá nenhuma nova luz às Escrituras, que são claras e gloriosas em si mesmas, como foi anteriormente dito, mas ilumina nossa mente para este fim, de modo

que possamos ver a grande luz das sagradas Escrituras.<sup>25</sup> O Espírito produz as evidências interiores da Escritura - sua harmonia, a grandeza de sua mensagem, os milagres e a doutrina celestial.<sup>26</sup>

O testemunho interior do Espírito foi desenvolvido especialmente por Calvino como um modo de responder à afirmação católico-romana de que a autoridade bíblica dependia do testemunho da igreja.<sup>27</sup> O argumento de Calvino é que ·apenas o próprio Deus é uma testemunha suficiente de si mesmo.<sup>28</sup> De fato, Calvino comparou Roma aos protestantes radicais (-entusiastas-) na afirmação deles da continuidade da revelação especial à parte da Palavra canônica e em acréscimo a ela.<sup>29</sup> A revelação divina pode depender apenas de um testemunho divino. Um texto infalível dificilmente pode ser encontrado numa igreja que pode cometer erros e de fato tem errado com frequência ao longo de sua história.

No entanto, esse testemunho do Espírito não acrescenta uma sílaba sequer à Escritura; em vez disso, ele nos convence da verdade da Escritura.<sup>30</sup> A igreja é comumente o meio pelo qual nos tornamos convencidos das verdades da Escritura, mas não é a base da nossa confiança nela. Apenas o Espírito pode nos dar confiança na Escritura porque ele é o Espírito que inspirou o texto sagrado e nos une a Cristo, que é seu conteúdo. A fé na Escritura aumenta ou cai com a fé em Cristo, como Bavinck ressaltou.<sup>31</sup>

Abraham Kuyper observou que o testemunho interior do Espírito ·normalmente acontece de modo gradual e não observado·.

O testemunho do Espírito começa por ligar-nos ao centro da Escritura, ou seja, Jesus Cristo. No início, a extensão da sua autoridade não tem importância. Apenas por graus é que a Escritura começa a nos fascinar pela sua composição orgânica num processo de assimilação gradual com relação ao seu conteúdo e mensagem. [...] Vivenciar a divinitas [divindade] da Escritura acontece por meio de vivenciar a benevolentia [benevolência] de Deus.<sup>32</sup>

Uma vez mais vemos a conexão inextricável entre a fonte, o conteúdo e o efeito perlocucionário da revelação. Não podemos ser convencidos da inspiração e autoridade da Bíblia como uma teoria independente ou fundamental da sua origem abstraída de seu conteúdo ou do testemunho do Espírito. Nós nos tornamos

25 Rollock, ·Effectual calling-, 70.

26 ibid.

27 Veja Calvino, Institutes 1.7.

28 Citado em Berkouwer, Holy Scripture, 41.

"Calvino, Institutes 1.7.5.

20 D. K Strauss chamou o testimonium internum de ·o ·calcanhar de aquiles· do sistema protestante- porque ele transferiu a objetividade para longe da revelação externa e a colocou no coração humano (Die christliche Glaubenslehre [1840], 1:136). No entanto, por mais verdadeiro que isso possa ser na tendência do protestantismo radical, ele perde o ponto crucial de que, pelo menos na sua formulação reformada, o testemunho interior é inseparável da Palavra exterior.

31 Citado em Berkouwer, Holy Scripture, 44.

32 Citado em ibid., 49.

convencidos da autoridade divina da Escritura à medida que somos persuadidos pelo Espírito da glória de Cristo e do seu evangelho. Ao mesmo tempo, o Espírito não está envolvido em missões autônomas. A operação poderosa do testemunho do espírito centra-se na salvação que apareceu em Cristo e é, portanto, inseparável da Bíblia.<sup>33</sup>

Recebemos as Escrituras como Palavra de Deus não porque nossa razão a julgue verdadeira e útil. Nem a aceitamos com base no testemunho interior do Espírito ou da nossa experiência do novo nascimento. Em vez disso, por meio do testemunho do Espírito chegamos a compreender e a aceitar a mensagem que a Escritura comunica. Como resultado, Paulo pôde dizer: ·Outra razão ainda temos nós para, incessantemente, dar graças a Deus: é que, tendo vós recebido a palavra que de nós ouvistes, que é de Deus, acolhestes não como palavra de homens, e sim como, em verdade é, a palavra de Deus, a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós, os que credes· (ITs 2.13). Observe também como esse versículo integra a Palavra como cânon (-acolheste-) e a Palavra como meio de graça (-a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós-). Como Bavinck observa: ·nós cremos na Escritura ·não por causa de, mas por meio do testemunho do Espírito..<sup>34</sup>

Se divorciarmos a iluminação (o testemunho interior do Espírito) da inspiração, facilmente cairemos numa visão impessoal das Escrituras como uma letra morta, uma visão pela qual os cristãos conservadores são frequentemente criticados e caricaturados. No entanto, o perigo oposto é simplesmente fundir essas categorias.

#### F. Destruição da distinção entre inspiração e iluminação

O julgamento frequente de que o liberalismo protestante é antissobrenatural é em muitos casos errado, e Friedrich Schleiermacher é um bom exemplo. O deísmo negou a intervenção milagrosa de Deus na natureza e na História, enquanto o Romantismo identificou quase tudo e cada coisa como um milagre. Schleiermacher não teve dificuldade em aceitar a inspiração da Bíblia pelo Espírito, mas ele não conseguiu limitar a inspiração à Escritura e foi com essa compreensão ampla demais da inspiração que, do ponto de vista ortodoxo, ele errou. ·O que é inspiração?- Schleiermacher respondeu: ·É simplesmente a expressão geral para o sentimento de verdadeira moralidade e liberdade..<sup>35</sup> Em outro ponto ele escreveu que desde que o Espírito Santo é ·o espírito comum da igreja-, todo pensamento concernente ao reino de Deus é ·inspirado pelo Espírito..<sup>36</sup> Schleiermacher insiste que não apenas os escritos dos apóstolos, mas também eles mesmos eram inspirados a todo e cada instante.<sup>37</sup> Assim, dessa

<sup>33</sup> Ibid., 49.

<sup>34</sup> Citado em ibid., 52.

<sup>35</sup> Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its cultured despisers* (trad. John Oman; Nova York: Harper and Bros., 1958), 89.

<sup>36</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 598.

<sup>37</sup> Ibid., 599.

perspectiva, a ortodoxia errou não no seu sobrenaturalismo, mas em estreitar a inspiração aos textos escritos. De fato, ele chama isso de ·um escolasticismo totalmente morto..<sup>38</sup> Ironicamente, Schleiermacher amplia o conceito de inspiração para incluir toda a amplitude da história cristã enquanto exclui o Antigo Testamento. A lei, embora divinamente ordenada, não foi inspirada no mesmo grau das Escrituras cristãs. Como sabemos disso? Porque ·temos a experiência real· e não apenas meras ·premonições· de Cristo.<sup>39</sup>

Essa maneira mais imanentista de fundir a inspiração com a iluminação pode ser detectada na abordagem de alguns teólogos evangélicos recentes, como Stanley Grenz. Visto que os evangélicos são historicamente mais ligados aos anabatistas e às tradições pietistas e, portanto, mais baseados na experiência do que na doutrina ou nos sacramentos, Grenz se pergunta por que alguns teólogos evangélicos ainda se prendem à ·convicção escolástica-calvinista de que há um depósito de revelação cognitiva dado de uma vez por todas na Bíblia·, junto com aquela convicção da ·combinação de um princípio material e um princípio formal [so la fid e e so la scriptu ra]..<sup>40</sup> Talvez de maneira ainda mais corajosa do que Schleiermacher (e certamente mais radicalmente do que Barth), Grenz rejeita uma identificação direta de revelação com a Escritura.<sup>41</sup> Ele argumenta que essa ·espiritualidade é gerada de dentro da pessoa..<sup>42</sup> Consequentemente, a Escritura não é a Palavra de Deus, mas ·o registro fundamental de como a antiga comunidade da fé respondeu· a Deus.<sup>43</sup> A Escritura revela ·a autocompreensão da comunidade na qual ela se desenvolveu..<sup>44</sup> Por isso, a Escritura existe junto com a experiência e a cultura, e ·essas fontes devem ser mantidas em ·tensão criativa como respondendo em suas diferentes maneiras à revelação de Deus..<sup>45</sup> Desse

>elbid. 600.

<sup>38</sup>Ibid. 609-11. De fato, os profetas escreveram no contexto da ·dispensação legal· de modo que ·apenas a profecia messiânica permanecerá capaz de compartilhar na inspiração no nosso sentido.. Além disso, a história da teologia cristã mostra apenas de modo muito claro [...] quão gravemente esse esforço de encontrar fé cristã no Antigo Testamento tem causado danos à nossa prática da arte exegética.. Schleiermacher reconhece que essa interpretação figurativa do Antigo e do Novo Testamento em termos de promessa e cumprimento foi exibida na pregação de Cristo e dos apóstolos, bem como na igreja primitiva. Contra essa abordagem, Schleiermacher sugere que o Antigo Testamento seja colocado como um apêndice do Novo Testamento.

<sup>39</sup>Stanley Grenz, *Revisioning evangelical theology* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993), 62.

<sup>40</sup>Ibid., 76.

<sup>41</sup>Ibid. 46.

<sup>42</sup>Ibid., 77.

<sup>43</sup>Ibid., 121.

\* Ibid., 91. Nos debates cristológicos do século 19, a visão luterana de que os atributos divinos de Cristo eram comunicados à sua humanidade foi revertida naquilo que foi chamado de ·cristologia ketotica.. Nessa visão, o Filho esvaziou-se dos seus atributos divinos na encarnação. Algo semelhante pode ser visto nos debates recentes sobre a Escritura. De um lado, o fundamentalismo diviniza as palavras humanas, enquanto as teorias ·kenóticas· da F, scriptura esvaziam a Bíblia do seu caráter divino. Como Donald Bloesch observa, referindo-se especialmente a Ray Anderson, alguns teólogos evangélicos também têm adotado esse curso. Em adição às implicações cristológicas dúbias, Bloesch adverte: ·Se a teoria kenótica for levada adante demais, isso significa que a Palavra divina é transmutada na palavra humana da Escritura, e é a partir daí esvaziada de seu conteúdo divino· (Donald G. Bloesch, "The primacy of Scripture", em *The authoritative Word: Essays on the nature o f Scripture* [org. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 150).

modo, a inspiração é diminuída até o nível da iluminação e, portanto, ampliada para incluir toda a história do povo de Deus e sua experiência dessa ação recíproca entre Escritura, tradição e cultura.

Do mesmo modo, John Franke argumenta que ·a fala do Espírito por meio da Escritura e por meio da cultura não constitui dois atos comunicativos, mas em vez disso uma fala unificada·.<sup>46</sup> Nesse ponto Franke parece confundir inspiração com iluminação - e, mais que isso, confundir a iluminação do Espírito tanto dos descrentes quanto dos cristãos pela graça comum (por meio da revelação geral) com a iluminação dos cristãos para interpretar a revelação especial de maneira fiel. Nossa resposta a essa formulação deveria ser afirmar que a cultura, embora um teatro da providência de Deus, não é um meio de graça. As culturas particulares que nos formam são o nosso contexto, mas não nossa autoridade para a fé e vida. Logo, não negamos que vamos às Escrituras com certas predisposições culturais, mas negamos que elas sejam normativas ou inspiradas por Deus. Algumas vezes a igreja é corrigida até mesmo na sua interpretação da Escritura por meio de novas idéias e avanços culturais. Isso acontece porque os descrentes, também, são criados à imagem de Deus, e o Espírito dá iluminação em questões terrenas bem como nas celestiais.

Todavia, a inspiração está restrita à economia salvífica de Deus por meio da revelação especial. Como a razão, a tradição e a experiência, a cultura pode ser uma serva da interpretação eclesiástica do cânon sagrado, mas não pode reinar ao lado dele. Franke também acrescenta que a Escritura ·funciona como uma norma normativa da teologia· em sua conversa com a cultura.<sup>47</sup> No entanto, o qualificador crucial é funciona como. A Escritura funciona normativamente por causa da decisão da comunidade de regular-se por essa norma. Isso é bastante diferente de dizer que a Escritura funciona normativamente porque é Palavra transcendente que cria a fé e portanto a comunidade que reconhece a Palavra.

A respeito de 2Timóteo 3.16, Grenz e Franke sugerem: ·Por meio do raro uso de theopneustos [...] Paulo declarou que ·Deus expira na Escritura· por meio disso tornando-a útil·.<sup>48</sup> Contudo, esse versículo não diz que ·Deus respira na Escritura· mas que as Escrituras são ·expiradas por Deus· (theopneustos). Elas não são tornadas úteis quando Deus sopra nelas; elas são úteis porque Deus as exalou.<sup>49</sup>

O que está em jogo é uma visão ontológica de inspiração bíblica, que, se nós aceitarmos o argumento de Grenz e Franke, estaremos correndo o risco de trocar para uma visão funcional. A inspiração é um atributo dos textos em si, ou é algo

46 John Franke, *The character of theology* (Grand Rapids: Baker, 2005), 142.

47 Ibid.

48 Stanley Grenz e John Franke, *Beyond foundationalism: Shaping theology in a postmodern context* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 65.

45 Sobre o significado de theopneustos, veja o argumento de A. A. Hodge e B. B. Warfield, *Inspiration* (Grand Rapids: Baker, 1979), 5.

que acontece na pessoa ou na comunidade por meio do uso que o Espírito faz dela? Em outras palavras, a inspiração é basicamente o mesmo que iluminação?

Grenz e Franke advertem contra estabelecer uma correspondência simples do tipo um-a-um entre a revelação de Deus e a Bíblia, isto é, entre a Palavra de Deus e as palavras da Escritura.<sup>50</sup> Eles argumentam que a comunidade gerou esses textos à medida que ela procurou compreender seu relacionamento com épocas anteriores e a relevância de sua fé no presente.<sup>51</sup> Já não é o texto em si que se coloca como a norma da igreja, mas a mensagem que o Espírito declara por meio do texto.<sup>52</sup> A autoridade bíblica parece, desse modo, tornar-se meramente instrumental em vez de intrínseca. Eles acrescentam:

Consequentemente, nunca devemos concluir que apenas a exegese pode exaurir a fala do Espírito a nós por meio do texto. Embora o ato ilocucionário do Espírito seja apropriar-se do texto no seu significado interno (i.e., apropriar-se do que o autor disse), o Espírito se apropria do texto com o objetivo de comunicá-lo a nós na nossa situação, que, conquanto talvez correspondendo em certos aspectos à da comunidade antiga, é, no entanto, única<sup>53</sup>

Nesse relato, a Palavra e o Espírito se afastam à medida que a inspiração é fundida com iluminação; o texto (pelo menos em sua disponibilidade a nós) torna-se virtualmente indistinto da interpretação. Conquanto em algum sentido apropriando-se das palavras escriturais, o Espírito pode estar de fato dizendo algo diferente a nós hoje se comparado ao que disse antes. Esse movimento é enfatizado pela identificação do ato do Espírito como ilocucionário (i.e., a posição ou o conteúdo do que é dito) em vez de perlocucionário (i.e., gerando seu sentido pretendido). Portanto, essa visão se arrisca a substituir o Espírito não apenas pela Palavra escrita, mas também pelo seu conteúdo, ou seja, Cristo.

Antecipando objeções, Grenz e Franke insistem que o problema do subjetivismo aparece apenas quando colocamos incorretamente a pessoa à frente da comunidade.<sup>54</sup> A despeito de ouvirmos ou não o Espírito, os autores sugerem, a Bíblia permanece objetivamente escritura por que é o livro da igreja. (ênfase acrescentada).<sup>55</sup> Seja individualista ou comunal, no entanto, essa interpretação permanece subjetivista, tratando a Escritura meramente como um registro inspirado da reflexão eclesiástica auxiliada pelo Espírito, em vez de ser um registro inspirado de revelação de Deus soprada pelo Espírito.

Em resumo, a atuação de Deus é subordinada à atuação humana, e isso inevitavelmente solapa a sola gratia (apenas a graça). Conquanto afirmando a

<sup>a</sup> Grenz and Franke, Beyondfoundationalism, 70-71.

<sup>s</sup>Ibid. 72.

<sup>a</sup> Ibid. 74.

<sup>S</sup> Ibid., 74-75.

<sup>^</sup>Ibid., 68.

Escritura como um meio de graça, essa visão tem a consequência não intencional de eliminar o status da Escritura como um cânon revelado que permanece fora e acima da pessoa e da comunidade piedosas.

Repetindo um refrão que, a despeito de sua associação com a polêmica da Contrarreforma, tem se tornado crescentemente usado entre os protestantes, Grenz e Franke afirmam que a Bíblia é o livro da igreja. ·A comunidade [da fé] precede a produção de textos escriturísticos e é responsável pelo seu conteúdo e pela identificação de textos particulares visando à sua inclusão em um cânon autoritativo ao qual ela escolheu se submeter.·<sup>56</sup> Essa afirmação, pelo menos da maneira que é expressada aqui, pode dar a impressão de que a igreja é soberana nesse quesito: a Escritura é um cânon autoritativo porque a igreja decidiu tratá-la como tal. Os autores admitem que isso ·leva a um conceito mais amplo de inspiração.·<sup>57</sup> De um lado, a Escritura constitui a igreja. ·Por outro lado ela é em si mesma derivada dessa comunidade e de sua autoridade.·<sup>58</sup> Os autores defendem a mesma visão da relação entre a Escritura e a tradição que foi articulada no Concílio Vaticano II.<sup>59</sup> No entanto, alojar a inspiração na comunidade em vez de na própria Escritura é uma posição que dá um passo além da concepção católico-romana, aproximando-se bastante, se é que não repetindo, a posição de Schleiermacher.<sup>60</sup> <sup>61</sup> Ao fazer isso, a visão omite a distinção qualitativa que há entre inspiração (cânon) e iluminação (tradição); de fato, podemos ver nisso uma distinção óbvia entre a fala objetiva de Deus e a palavra interna da comunidade. Mais do que afirmar que Deus age por meio da igreja (pela iluminação), essa visão torna a ação de Deus e a da igreja (pela inspiração) indistinguíveis.

O pêndulo está se movendo: reagindo contra a anarquia prática do individualismo protestante nos nossos dias, alguns cristãos estão assimilando a Escritura à igreja. Assim, como Calvino observou há muito tempo, a despeito de suas diferenças óbvias, o ·entusiasmo· protestante radical e as teorias católico-romanas da igreja como a mãe da Escritura compartilham semelhanças surpreendentes.<sup>6</sup> Elas são simplesmente duas maneiras de reduzir a fala de Deus à fala humana, seja por meio de uma pessoa piedosa, seja por meio da santa igreja. ·A descrição do cânon como uma criação da igreja de modo algum é exclusiva do catolicismo romano·, observou John Webster. ·Isso porque outros além de [Adolf]

56 Ibid., ] 15.

i7Ibid., 116.

58 Ibid., 117.

59 Ibid.: ·Embora Escritura e tradição sejam distinguíveis, elas são fundamentalmente inseparáveis.

Em outras palavras, nem a Escritura, nem a tradição são incrementeamente autoritativas no sentido fundamental de fornecer base incorrigível autoevidente e não inferencial para a elaboração de proposições teológicas. A autoridade de cada uma, da tradição bem como da Escritura, é contingente à obra do Espírito, c tanto a Escritura quanto a tradição são componentes fundamentais dentro de uma teia inter-relacionada de crenças que constituem a fé cristã.·

60 Uma visão semelhante é articulada por Paul J. Achtemeier, *The inspiration o f Scripture: Problems and proposals* (Filadélfia: Westminster John Knox, 1980), esp. 125-35.

61 João Calvino, ·Reply by Calvin to Cardinal Sadolet's letter·, em *Tracts and treatises o f the Reformation o f the Church* (org. Thomas F. Torrance; Grand Rapids: Baker, 1958), 1:36.

Harnack usaram o termo [cria çã o] para se referir à parte da igreja na formação do cânon.<sup>62</sup> Desde Schleiermacher, muitos teólogos protestantes têm absorvido uma teoria romântica de ·a comunidade· que é muito mais próxima da posição católico-romana.

A Bíblia não é ·o livro da igreja· se com isso alguém quer dizer que a comunidade criou seu próprio cânon - o que é equivalente a dizer que o vassalo (servo) em vez de o Suserano (Senhor) é o autor da aliança. Independentemente da extensão em que o ·povo· cria sua própria constituição nos Estados modernos, o cânon bíblico deve continuar a ser definido pela sua própria história pactuai, na qual a ação salvífica e revelação de Deus criam a comunidade em vez do contrário. A posição que critiquei acima apenas pode resultar no que John Webster se refere como sendo um ·pelagianismo hermenêutico·.<sup>63</sup> Contra tais visões, ele insiste que não devemos ver a Bíblia nem como um livro do indivíduo, nem como o livro da igreja, mas como o livro de Deus. Sem diminuir o caráter humano da Bíblia, Webster enfatiza a conexão íntima entre sola g ratiā (apenas a graça) e sola Scriptura (apenas a Escritura). O que está em jogo na nossa doutrina da Escritura é a questão não de que uso fazemos dela (se individual ou comunitário), mas do uso que Deus faz dela dentro da economia da graça.<sup>64</sup>

### III. A CONFIABILIDADE DA ESCRITURA

Os fatos históricos da criação e da redenção seriam verdadeiros independentemente de Deus escolher ou não registrá-los por meio de Escritura inspirada. No entanto, se Deus realmente fez isso, então as palavras do Espírito não podem incluir erro.

Contra a repetida afirmação de que a doutrina da inerrância surgiu primeiro com a ortodoxia protestante, poderíamos citar inúmeros exemplos da igreja antiga e da medieval.<sup>65</sup> Até o Concilio Vaticano II, Roma havia atribuído inerrância à Escritura como a visão comum da igreja ao longo de sua história.<sup>66</sup> O papa Leão

<sup>62</sup> John Webster, *Word and Church* (Edimburgo: T&T Clark, 2001), 77.

· Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch*, 100.

<sup>64</sup>Ibid., 2,19,45.

<sup>65</sup> Veja Robert D. Preus, ·The view of the Bible held by the church: The early church through Luther·, e John H. Gerstner, ·The view of the Bible held by the church: Calvin and the Westminster divines·, em Inerrancy (org. Norman Geisler; Grand Rapids: Zondervan, 1980); John A. Woodbridge, Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal (Grand Rapids: Zondervan, 1982); G. W. Bromiley, ·The church lathers and Holy Scripture·, em D. A. Carson e John A. Woodbridge, orgs., *Scripture and truth* (Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1983).

· De acordo com o Concilio Vaticano I (1869-1870), o Antigo e o Novo Testamento, ·completos e inteiros·, são ·sagrados e canônicos·. De fato, contrário à tendência de alguns protestantes de colocar a natureza da inspiração na autoridade da igreja, o concilio acrescentou: ·E a igreja os considera sagrados e canônicos, não porque tendo sido compostos por esforço humano, tendo sido depois aprovados pela autoridade da própria igreja; nem apenas por conterem revelação sem erros, mas porque, tendo sido escritos sob inspiração do Espírito Santo, eles têm Deus como seu Autor· (First Vatican Council, cap. 3, ·On Revelation·, em *Sources of catholic dogma* [org. Heinrich Denzmyer; Fitzwilliam, N. H.: Loreto, 2002], 3006).

XIII, em 1893, foi ainda mais longe ao esposar a teoria de inspiração de ditado e sucessivos papas, durante o século 20, condenaram a visão de que a inerrância estava limitada ao que era necessário à salvação.<sup>67</sup> Sem dúvida, essa teoria mecânica da inspiração é o que a maioria dos críticos tem em mente quando encontram o termo inerrância. Seja como for, esses exemplos demonstram de fato que inerrância não é uma invenção da ortodoxia protestante.

Embora as tendências da alta crítica tenham arrastado os estudiosos bíblicos católicos-romanos - e protestantes também - na sua esteira, Roma permaneceu comprometida, pelo menos formalmente, com a inspiração verbal e a inerrância da Escritura. Citando o Concílio Vaticano II, o catecismo católico mais recente afirma,

Desde que, portanto, tudo o que os autores inspirados e escritores sagrados afirmam deve ser considerado como sendo afirmado pelo Espírito Santo, devemos reconhecer que os livros da Escritura firmemente, fielmente e sem erro ensinam a verdade de que Deus, para a nossa salvação, desejou ver confiado às Escrituras Sagradas.<sup>68</sup>

Com a mesma clareza, Lutero e Calvino puderam falar da Escritura como isenta de erro.<sup>69</sup> No entanto, seria anacronismo colocar questões pós-iluministas em figuras pré-iluministas. Os reformadores podiam afirmar simultaneamente a inerrância da Escritura - até mesmo a ponto de usar a infeliz linguagem de ditado - enquanto ressaltavam discrepâncias no texto. Calvino cria que ·as Escrituras deveriam ser lidas com o objetivo de encontrar Cristo nelas·,<sup>70</sup> e para a ortodoxia protestante a confiabilidade da Escritura também era inseparável do seu escopo e conteúdo. A Escritura é a Palavra do Pai, por meio do Espírito, acerca do Filho. Wilhelm Niesel observa:

A teologia reformada, assim como a luterana, sabe que é a Palavra de Deus que fala conosco da Bíblia e produz fé, e que essa Palavra é o próprio Cristo. Mas essa fala de Deus não se torna uma experiência sob o nosso controle com base de que nós podemos ler através da Bíblia e testar se ela ·apresenta a Cristo·. Calvino leu toda a Bíblia esperando encontrar Cristo nela.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Numa encíclica de 1893, o papa Leão XIII afirmou que a visão do ditado era ·a fé antiga e imutável da igreja·, sustentada por todos os pais da igreja. No inicio do século 20, Bento XV disse que é ·necessário à salvação· afirmar que as narrativas históricas bem como a doutrina são totalmente inspiradas e inerrantes, e em 1943 o papa Pio XII condenou a visão que limitava inerrância apenas ao que era necessário à salvação.

<sup>68</sup> Dei Verbum [Palavra de Deus]: Constitution on divine revelation, art. 11, citado no Catechism of the Catholic Church (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 31.

<sup>69</sup> Klaas Runia, ·The Hermeneutics of the Reformers·, CTJ 19 (1984): 129-32.

<sup>70</sup> João Calvino, Commentary on the Gospel according to John (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1996), 1:218.

<sup>71</sup> Wilhelm Niesel, Reformed symbolics: A comparison of catholicism, orthodoxy, and protestantism. (trad. David Lewis; Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962), 229.

Não há, assim, ·cânon dentro do cânon·; toda a Escritura é inspirada por Deus e portanto útil (i.e., canônica) para orientar a fé e a prática da igreja.

Com algumas notáveis exceções, desafios à doutrina de inspiração histórica da igreja vieram dos quartéis do protestantismo radical. Fausto Socino (1539-1604) negou a inspiração verbal (i.e., a inspiração das palavras), e no início do século 18, o arminianismo holandês, sob a influência de Hugo Grotius e Jean LeClerc, distinguiu entre inspiração (um movimento piedoso da alma) e revelação (comunicação divina), a última pertencendo apenas às profecias e palavras de Jesus.<sup>72</sup> Foi especialmente sob a influência de LeClerc que o conceito de inerrância limitada apareceu.<sup>73</sup> Como uma filha do Iluminismo, a investigação da alta crítica nos círculos liberais começou com a pressuposição naturalista de que todas as reivindicações de intervenção divina na História eram míticas. Os liberais viam tais afirmações nos textos bíblicos como uma evidência de uma cosmovisão primitiva e não científica e sentiram que elas deveriam ser tratadas como afirmações subjetivas de valor em vez de afirmações confiáveis de fato. Dessa perspectiva, a questão da confiabilidade da Bíblia já não era mais uma questão, muito menos um problema.

Um século mais tarde, Friedrich Schleiermacher, como observamos (veja a seção F, p. 180), sustentou um conceito romântico de inspiração que é virtualmente idêntico à moção piedosa da alma de Grotius.

Em todas essas formas, a inspiração foi tratada como uma característica subjetiva de indivíduos e da comunidade em vez de uma propriedade objetiva do texto bíblico. Não é de admirar que Albrecht Ritschl, Richard Rothe, F. D. Maurice, Matthew Arnold e outros liberais protestantes simplesmente abandonaram a noção de inspiração.

#### A. A FORMULAÇÃO DA INERRÂNCIA DE P r INCETON

Embora a inerrância tenha sido pressuposta na história da igreja até o Iluminismo, foi especialmente no Princeton Seminary no final do século 19 e começo do século 20 que ela se tornou uma formulação totalmente desenvolvida. Essa visão é articulada mais completamente no livro escrito por A. A. Hodge e B. B. Warfield, *In spiration*, publicado pela Igreja Presbiteriana em 1881. Seu

71Hugo Grotius, *Opera omnia theologica* (Londres: Moses Pitt, 1679), 3:672.

73 Louis Berkhof observa que essa visão era sustentada por alguns teólogos protestantes sob a influência do deísmo. Ele se refere particularmente a LeClerc (1657-1736), um teólogo reformado que adotou o arminianismo e a partir daí ensinou que a inspiração era simplesmente uma iluminação espiritual. LeClerc e outros em seu círculo distinguiram entre as porções doutrinais e históricas da Escritura, e consideraram a primeira, que continha verdades essenciais, com as quais os escritores foram familiarizados por meio de revelação, como plenamente inspirada; e a última, que contém verdades não essenciais, das quais os escritores tinham conhecimento à parte de revelação, como apenas parcialmente inspirada, e como desfigurada por imprecisões e erros. (*Systematic theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 154). Alguns argumentaram que os pensamentos eram inspirados, mas não necessariamente as palavras, mas Berkhof cita a objeção de Girardeau: ·O pensamento exato não pode ser dissociado da linguagem· (155).

argumento merece um extenso resumo, especialmente porque ele ainda é, na minha visão, a melhor formulação de inerrância e desafia caricaturas.

Primeiro, eles ressaltam que uma sã doutrina de inspiração requer uma ontologia especificamente cristã: ·A única oposição realmente perigosa para a doutrina de inspiração da igreja vem direta ou indiretamente, mas sempre de modo distinto de alguma falsa visão da relação de Deus com o mundo, dos seus métodos de trabalho e da possibilidade de uma atuação sobrenatural penetrando no curso do processo natural e alterando-o.·<sup>74</sup> Assim como o elemento divino permeia o todo da Escritura, do mesmo modo o aspecto humano o faz. Não apenas ·a atuação desimpedida de todas as faculdades [dos autores], mas a própria substância do que eles escreveram é evidentemente na sua maior parte o produto da própria atividade mental e espiritual deles.·<sup>75</sup> Ainda mais do que os reformadores, a ortodoxia protestante era sensível aos diversos meios usados por Deus para produzir a literatura diversificada da Bíblia. Essa conscientização apenas tem crescido, Hodge e Warfield observam, e deveria ser totalmente apreciada.<sup>76</sup> A ·superintendência· de Deus não comprometeu a liberdade da criatura. De fato, ·ela não interfere nas atuações espontâneas naturais, que estavam, em si mesmas, produzindo resultados conformáveis à mente do Espírito Santo.·<sup>77</sup> Assim como o elemento divino permeia o todo da Escritura, do mesmo modo o faz o aspecto humano.

Longe de reduzir todas as instâncias de revelação bíblica ao paradigma profético, como os críticos frequentemente alegam, Hodge e Warfield reconhecem que a forma profética, ·Assim diz o S e n h o r , é um ·elemento comparativamente pequeno de todo o corpo de escrito sagrado.· Na maioria dos casos, os escritores extraíram do seu próprio conhecimento existente, incluindo a revelação geral, e cada um ·deu evidência de suas próprias limitações especiais de conhecimento e poder mental, e de seus defeitos de personalidade bem como de suas capacidades.. ·As Escrituras foram geradas, à medida que o plano da redenção tem sido desenvolvido, através de um processo histórico·, que é divino em sua origem e intenção, mas ·amplamente natural em seu método.·<sup>78</sup> ·As Escrituras foram geradas ao longo de 16 séculos de concorrência divinamente regulada de Deus e do homem, do natural e do sobrenatural, da razão e da revelação, da providência e da graça.·<sup>79</sup>

Segundo, Warfield e Hodge enfatizam o desenvolvimento redentor-histórico da revelação bíblica, defendendo uma visão orgânica da inspiração sobre a teoria

<sup>74</sup> Hodge e Warfield, *Inspiration*, 9.

<sup>75</sup> Ibid., 12.

<sup>76</sup> Ibid., 5. ·Estudiosos cristãos têm visto esse elemento divino que penetra nas Escrituras e as glorifica em cada ponto, que entrou nelas e tornou-se parte delas de várias maneiras, naturais, sobrenaturais e graciosas, por meio de longos cursos de liderança providencial, bem como por sugestão direta - pela ação espontânea das almas dos escritores sagrados, bem como ao controlar a influência de fora.·

<sup>77</sup> Ibid., 6.

<sup>n</sup> Ibid. 12-13.

<sup>79</sup> Ibid., 14.

mecânica. Eles observam que muitos rejeitam a inspiração verbal por causa de sua associação com a teoria errônea de ditado verbal, que é uma visão extremamente mecânica.<sup>80</sup> Mas visto que a inspiração não é o mesmo que ditado, as teorias concernentes a ·autores, datas, fontes e modelos de composição·, que ·não são claramente inconsistentes com o testemunho de Cristo ou de seus apóstolos, assim como do Antigo Testamento ou com a origem apostólica dos livros do Novo Testamento [...] não podem absolutamente invalidar· a inspiração e a inerrância da Bíblia.<sup>81</sup> Conquanto a alta crítica proceda com base em pressuposições antissobrenaturais e racionalistas, a crítica histórica é uma disciplina válida e crucial.

Terceiro, os teólogos de Princeton encararam de frente a questão de contradições e erros, analisando os problemas em grande detalhe. Algumas discrepâncias são devidas às cópias imperfeitas, que a crítica textual corretamente considera. Em outros casos, uma leitura original pode ser perdida, ou nós podemos simplesmente não conseguir encontrar dados adequados ou deixamos de compreender um dado texto por estar cegados pelas nossas pressuposições. Às vezes somos ·destituídos do conhecimento circunstancial que completaria e harmonizaria o relato·, como é verdadeiro em qualquer registro histórico. Também devemos lembrar que nossos próprios métodos de testar a acuidade da Escritura ·são em si mesmos sujeitos a erro.<sup>82</sup>

Quarto, visto que é a comunicação que é inspirada e não as pessoas em si, não devemos imaginar que os autores eram oniscientes ou infalíveis. De fato, os próprios autores em si parecem bastante conscientes de suas limitações. ·O registro em si fornece evidência de que os escritores eram em grande medida dependentes, para seu conhecimento, de fontes e métodos em si mesmos falíveis, e que o conhecimento e julgamentos pessoais eram em muitas questões hesitantes e deficientes, ou até mesmo errados.<sup>83</sup> No entanto, a Escritura é considerada inerrante ·quando o ipsíssima verba dos autógrafos originais eram verificados e interpretados em seu sentido natural e pretendido.<sup>84</sup> A inerrância não é atribuída às cópias, muito menos às nossas traduções para as diversas línguas, mas ao ·texto original autógráfico.<sup>85</sup> \*

Quinto, a afirmação de inerrância é que ·em todas as suas afirmações verdadeiras esses livros são isentos de erro·. A qualificação ·afirmações verdadeiras· é importante e merece alguma consideração. Os pressupostos científicos e culturais dos profetas e apóstolos não eram suspensos pelo Espírito, e nessas coisas eles não estavam necessariamente acima dos seus contemporâneos. Entretanto, o

<sup>80</sup>Ibid., 19.

<sup>81</sup>Ibid., 25.

<sup>82</sup>Ibid. 27.

<sup>83</sup>Ibid., 27-28.

<sup>84</sup>Ibid.

<sup>85</sup>Ibid., 42.

<sup>86</sup>Ibid.

que eles proclamaram e afirmaram em nome de Deus é preservado de erros. Por exemplo, os críticos frequentemente apontam para Mateus 13.32 em que Jesus se refere à semente de mostarda como -a menor de todas as sementes-. A partir do contexto fica claro que Jesus não estava fazendo uma afirmação botânica, mas extraindo da experiência familiar de seus ouvintes, para os quais a analogia funcionaria perfeitamente bem. Uma visão reducionista da linguagem está implícita nesse ponto tanto em muitos dos críticos quanto em muitos dos defensores da exatidão da Escritura. É improvável que nesse estado de humilhação, no qual por sua própria admissão ele não sabe o dia ou a hora de seu retorno, Jesus tivesse conhecimento exaustivo sobre a vida das plantas do mundo. Conquanto os biólogos contemporâneos sejam capazes de identificar a menor das sementes, se isso era desconhecido dos ouvintes de Jesus, a analogia teria sido inútil. Temos de perguntar o que os escritores bíblicos estão afirmado, não o que eles estão pressupondo como parte do contexto da sua própria cultura e as limitações de seu tempo e espaço.

Se não nos obrigamos e também uns aos outros a usar os nossos padrões modernos de discurso especializado nas conversas comuns, dificilmente podemos impor tais padrões aos escritores antigos. As reportagens sobre clima incluem expressões como -nascer do sol- e -pôr do sol-, porque a leitura pública não é como a dos meteorologistas para quem o sol não nasce ou se põe literalmente. Como Calvino observou: -Moisés escreveu ao modo daqueles para quem ele escreveu-. Se alguém quer aprender astronomia, Calvino acrescenta, deve perguntar aos astrônomos em vez de a Moisés, visto que o seu propósito não era fornecer informação sobrenatural acerca dos movimentos dos planetas.<sup>87</sup> A inerrância requer nossa confiança não na confiabilidade de Moisés e seu conhecimento do cosmos, mas na confiabilidade das narrativas históricas, leis e promessas que são reveladas no Pentateuco. Mesmo assim, é a confiabilidade, e não a precisão, que esperamos quando vamos ao texto bíblico.<sup>88</sup>

Para suplementar o relato de Warfield e Hodge, alguém poderia acrescentar que há discrepâncias óbvias nos relatos bíblicos com respeito a números. No entanto, estas podem ser explicadas ao reconhecer os diferentes métodos de contagem, que são mais bem conhecidos agora do que no passado. Por exemplo, com base no cálculo das gerações em Gênesis, o Arcebispo Ussher concluiu que o mundo foi criado no domingo, 23 de outubro de 4004 a.C. Contudo, sabemos mais a respeito das genealogias do Oriente Médio, que não eram exaustivas, mas destacavam figuras importantes ou transicionais. Do mesmo modo, a lista de

87 João Calvino, *Commentary on Genesis* (trad. John King; Grand Rapids: Baker, 1981), 1:86.

88 Hodge e Warfield, *Inspiralion*, 28-29. Os teólogos de Princeton afirmaram: -Há uma diferença enorme entre a precisão de uma afirmação, que inclui um fornecimento exaustivo de detalhes, uma literalidade absoluta, que a Escritura nunca professa, e exatidão, por outro lado, que assegura uma afirmação correta dos fatos e princípios que eram intencionados a ser afirmados. [...] É essa precisão, e apenas essa, como distinta de exatidão, que a doutrina da igreja mantém a respeito de cada afirmação do texto original da Escritura, sem exceção..

Mateus é seletiva, enfatizando as ligações cruciais (e por vezes surpreendentes) na genealogia que conduz a Jesus Cristo (Mt 1.1-17). Além dos patriarcas às vezes pecadores (Abraão, Isaque e Jacó), esse Evangelho inclui Tamar (que se disfarçou de prostituta para poder conceber um filho de Judá), Raabe (uma prostituta que escondeu os mensageiros enviados por Josué para espiar a terra de Canaã), Bate-Seba (a vítima do adultério de Davi, que deu à luz a Salomão) e Rute (uma moabita). Antes do relato do nascimento de Jesus nos versículos 18-25, o palco já é preparado para Jesus como o Salvador. O objetivo (ou escopo) dessas genealogias é enfatizar o progresso da redenção, não fornecer dados para o censo geral. É impossível saber quantas gerações estão faltando nessas genealogias, e, portanto, tentativas de calcular a história humana com base nelas estarão sempre sujeitas a falhas. O fato de que pesquisas históricas imparciais tenham resolvido aparentes discrepâncias tais como essa nos adverte contra conclusões precipitadas. Muitos dos supostos conflitos entre a Escritura e a ciência foram baseados numa exegese bíblica falha. Em cada ciência, as anomalias são francamente reconhecidas sem causar a destruição de todo um paradigma ou de uma teoria estabelecida que desfrute de um consenso difundido com base em confirmações mais consistentes.

Por um lado, devemos estar conscientes das fáceis harmonizações de aparentes contradições. Às vezes é dito que a Bíblia não é um livro, mas uma biblioteca. Temos de resistir à pressuposição assumida desde há muito na nossa cultura intelectual de que a pluralidade reflete uma apostasia da unidade do ser. Deus é três pessoas em uma essência. Analogamente, esse Deus trino revela a verdade única do evangelho numa pluralidade de testemunhos.

De fato, pluralidade e diversidade são inerentes ao testemunho, refletindo não apenas diferentes personalidades, mas diferentes pontos de vista. No campo da lei, há uma distinção entre discrepâncias materiais e não materiais.<sup>89</sup> As primeiras referem-se a uma verdadeira contradição entre testemunhas, enquanto as últimas são simplesmente diferentes relatos que, no entanto, encaixam-se como as peças de um quebra-cabeça. Mesmo nos relatos da ressurreição há discrepâncias, mas longe de minar a confiança nos fatos que relatam, elas refletem diferentes pontos de vista das testemunhas. Elas testemunharam o mesmo acontecimento, mas em diferentes pontos e de diferentes perspectivas. Que esses Evangelhos não refletem um tipo de conspiração que poderia ter produzido um relato totalmente harmonizado é um sinal da autenticidade deles. Além do mais, Deus falou muitas vezes e em muitos lugares por meio de apóstolos e profetas, cada um deles formado pelas várias circunstâncias da providência de Deus, e mesmo as variações que existem entre os quatro Evangelhos enriquecem nossa compreensão das diferentes nuances e facetas da pessoa e da obra de Cristo.

Por outro lado, devemos estar conscientes de outras igualmente fáceis conclusões que dependem de pressuposições naturalistas ou do nosso próprio

<sup>89</sup> ·Discrepancy·, em Bouvier-s law dictionary and concise encylopedia (org. John Bouvier; 4a ed.; Nova York: William S. Hein, 1984).

conhecimento incompleto. Como os autores bíblicos, não somos oniscientes e devemos esperar pacientemente por pesquisas e explicações mais completas. Isso não exige uma distinção dualista entre conceitos de ·verdade religiosa· (fé e experiência) e ·verdade secular· (História e ciência), como sustentam as teorias de inerrância limitada.<sup>90</sup> Se não podemos crer em Deus como Criador, então também não podemos crer nele como Redentor. Em vez desse tipo de divisão a priori, temos de lembrar o propósito ou a intenção de uma passagem bíblica. Mais uma vez, essa é uma questão de escopo - o que está sendo afirmado em vez de o que está sendo pressuposto. Como Warfield explica: ·É verdade que as Escrituras não foram designadas para ensinar filosofia, ciência, etnologia, história humana como tais, e, portanto, elas não devem ser estudadas como fontes de informação sobre esses assuntos.·<sup>91</sup>

Apelar à inerrância dos autógrafos originais tem sido um ponto de discórdia nesse debate. Afinal de contas, o que importa se a inerrância é atribuída apenas aos autógrafos originais se nós não temos mais acesso a eles? Mas esse ponto não é irrelevante ou especulativo como pode parecer à primeira vista. De qualquer modo, temos de distinguir entre os autógrafos originais e suas cópias, visto que o empreendimento válido de crítica histórico-textual pressupõe isso. A própria tentativa de comparar as variantes textuais assume que há um corpo original de documentos que algumas cópias e famílias de cópias representam de maneira mais ou menos fiel. Erros nessas miríades de cópias são uma questão de fato, mas eles apenas podem ser vistos como erros porque temos modos de comparar as cópias de maneira tal que nos dão uma aproximação razoável dos autógrafos originais.

Mesmo se não tivermos acesso direto a esses autógrafos originais, ainda temos critérios amplamente empregados em todos os campos da crítica textual que nos dão uma boa ideia do que originalmente foi escrito.<sup>92</sup> No entanto, as pressuposições metodológicas da crítica textual são bem diferentes daquelas da alta crítica, que, como um aparato do liberalismo teológico, seguem pressupostos naturalistas. Nos pontos em que discrepâncias e dúvidas verdadeiras permanecem quanto à autenticidade de certos ditos, com base na crítica textual em vez da alta crítica, eles não afetam nenhum ponto da fé e prática da igreja.<sup>93</sup> O próprio fato de que a crítica textual é um empreendimento contínuo que produz resultados contínuos

90 Defensores dessa posição incluem pessoas como James Orr, *Revelation and inspiration* (Vancouver, B.C.: Regent College, 2002); G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Dewey Beegle, *The inspiration of Scripture* (Filadélfia: Westminster, 1963); Jack Rogers e Donald McKim, *The authority and interpretation of the Bible: An historical approach* (São Francisco: Harper & Row, 1979); James Barr, *Fundamentalism* (Londres: SCM, 1977); Stephen T. Davis, *The debate about the Bible: inerrancy versus infallibility* (Filadélfia: Westminster, 1977); Richard Coleman, ·Reconsidering ·limited inerrancy·, *IETS* 17 na 2 (1974): 207-14. Embora um tanto datados, os argumentos fornecidos em Vem Poythress, ·Problems for limited inerrancy·, *JETS* 18, nº 2 (primavera/1975): 93-102, permanecem relevantes.

91 Hodge e Warfield, *Inspiration*, 30.

92 Para uma análise cuidadosa desse processo, veja esp. Bruce Metzger, *The canon of the New Testament: Its origin, development, and significance* (Oxford: Clarendon, 1987); F. F. Bruce, *The canon of Scripture* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988).

93 Um exemplo é a oração do Pai-nosso (·pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre·).

demonstra que a reconstrução ou aproximação do conteúdo dos autógrafos originais é um objetivo viável que, em sua maior parte, já alcançou seu objetivo.

Sexto, esses teólogos também negaram que a inerrância era a base da nossa doutrina da Escritura, muito menos da fé cristã.<sup>94</sup> Devemos começar com o conteúdo e as afirmações da Escritura, centrando-nos em Cristo. O cristianismo não é verdadeiro por depender de um texto inspirado e inerrante, mas vice-versa. De fato, a redenção da qual a Escritura testifica e que ela comunica seria ·verdadeira e divina [...] mesmo que Deus não tivesse se agrado em nos dar, além de sua revelação da verdade salvífica, um registro infalível dessa revelação absolutamente isento de erros, por meio de inspiração.<sup>95</sup>

## B. A INERRÂNCIA DEPOIS DE B a RTH

Em vista da cuidadosa articulação da inspiração verbal de Hodge e Warfield, entre outros, é surpreendente que como uma figura eminentemente o estudioso crítico do Novo Testamento C. H. Dodd poderia continuar compreender e a representar de modo incorreto o conceito de inspiração verbal-plena.<sup>96</sup> O debate sobre a inerrância no protestantismo norte-americano em geral e no evangelicalismo em particular é em sua maior parte uma controvérsia entre a antiga Princeton e Karl Barth. Tanto a identificação da primeira com o fundamentalismo quanto a do último com o liberalismo (ou modernismo) apenas podem ser consideradas como caricaturas. No entanto, ambas as posições são totalmente diferentes da ortodoxia protestante.

Primeiro, a crítica de Barth às formulações tradicionais de inerrância vem de sua distintiva ontologia atualista. Portanto, sua lógica concernente à Escritura pode ser colocada na forma deste silogismo: (1) o ser de Deus está em ação; (2) a revelação é idêntica a Deus e é, por isso, sempre um acontecimento (ação), nunca um depósito dado; (3) logo, a Escritura, como um objeto (i.e., o texto escrito), não pode ser identificada diretamente com a revelação.

Contra Tillich, Barth sustenta que Deus fala verdadeiramente na Escritura e na pregação: ·A fala não é um símbolo...<sup>97</sup> No entanto, como vimos, para Barth a

54 Hodge e Warfield, *Inspiration*, 6-7.

55 Ibid., 8-9.

96 C. H. Dodd, *The authority of the Bible* (Londres: Collins, 1960), 14-15: ·A teoria que é comumente descrita como ·inspiração verbal· é bastante precisa. Ela afirma que todo o corpus da Escritura, que consiste do escrito de cada palavra dela (presumivelmente nos autógrafos originais, para sempre inacessíveis a nós), foi diretamente ·ditado· pela Deidade. [...] Consequentemente, ela transmite verdade absoluta sem traço de erro ou relatividade. Isso é derivado do uso da palavra inspiração, ele sugere, de uma maneira grosseiramente não histórica: ·Para as religiões primitivas a pessoa ·inspirada· estava sob o controle de uma influência sobrenatural·. Em resposta, eu diria que os autógrafos originais da Bíblia não estão ·para sempre inacessíveis a nós·, mas do que aqueles outros textos antigos bem atestados com miríades de cópias que podem ser comparadas a fim de chegarmos à leitura original mais provável. Dodd reduz a descrição de inspiração verbal-plena de Warfield e Hodge a um ·ditado· e uma subversão do tipo transe da atuação humana a despeito da explícita rejeição deles dessa visão mecânica.

97 Barth, *Church dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 132-33.

revelação não é apenas a ação de Deus, mas é idêntica à essência de Deus (visto que o ser de Deus está em ação). Assim, não há um tertium quid entre a essência de Deus e um artefato criado, como argumentei que deveria haver por meio da distinção essência-energias. Visto que a revelação simplesmente é Jesus Cristo, Barth argumenta, podemos falar da ·Palavra de Deus não como proclamação e Escritura apenas, mas como a revelação de Deus na proclamação e na Escritura [...]. (ênfase acrescentada).<sup>98</sup>

No entanto, como ressalta Timothy Ward: ·Parece haver uma contradição entre essa equiparação da revelação com a pessoa de Jesus Cristo e a afirmação anterior de que revelação é fala 'em e de si mesma como tal.. Como a revelação pode ser uma pessoa e uma falai Barth parece consciente do problema. Ele quer afirmar a ·personalização· da Palavra de Deus sem ·desverbalizá-la·. No entanto, seu temor de tornar a revelação um ·objeto ou coisa· parece triunfar sobre sua preocupação em afirmá-la como uma fala.<sup>99</sup> <sup>100</sup> Portanto, Barth conclui: ·A Bíblia não é em si mesma e como tal uma revelação passada de Deus·, mas é uma testemunha humana falível, embora normativa, da revelação.<sup>100</sup> De outro modo, faríamos de Deus (revelação) uma possessão humana. ·A Bíblia é a Palavra de Deus na medida em que Deus a faz ser sua Palavra, na medida em que ele fala por meio dela..<sup>101</sup>

Ward replica que as pessoas não são menos susceptíveis às tentativas de controlar e se assenhorear do que o são as palavras. Jesus foi submetido a repetidas tentativas de líderes religiosos e multidões de obter controle sobre ele - mais notavelmente, na crucificação.

Portanto, ·posse não é um corolário necessário de leitura e interpretação·. Alguém pode ler e ouvir Jesus Cristo em fé e obediência, exatamente como os discípulos seguiram a Palavra Encarnada.<sup>102</sup>

Segundo, para Barth, a forma ·velada· (criada) na qual Deus fala conosco em autorrevelação não é só necessariamente falível, mas caída. Não há espaço na teologia de Barth para uma natureza humana não caída. De fato, ele afirmou que para que a encarnação de Jesus fosse completa, a natureza humana que o Filho assumiu era inherentemente pecaminosa, embora Jesus não fosse culpado de nenhum pecado pessoal.<sup>103</sup> No entanto, não há uma correlação necessária na Escritura entre a humanidade de Jesus - incluindo fraqueza, sofrimento e tentação - e o pecado. Jesus Cristo foi ·tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado· (Hb 4.15). A pecaminosidade é acidental em vez de

98/6/d., vol. 1, pt. 1,132-37.

99 Timothy Ward, ·The sufficiency of Scripture·, em Reformed theology in contemporary perspective (org. Lynn Quickley; Edimburgo: Rutherford House, 2006), 15.

100 Barth, Church dogmatics, vol. 1, pt. 1,111-12.

101 Ibid., vol. 1, pt. 1,109.

102 Ward, ·Sufficiency of Scripture·, 17-18.

103 Barth, Church dogmatics, vol. 1, pt. 2, 510-2, 531. Veja Mark D. Thompson, ·Witness to the Word: On Barth's doctrine of Scripture·, em Engaging with Barth: Contemporary evangelical critiques (org. David Gibson e Daniel Strange; Londres: T&T Clark, 2008), 168-97.

essencial à natureza humana. Consequentemente, não há relacionamento inerente entre a humanidade (como tal) e o erro. Deus pode nos alcançar por meio de criaturas frágeis, finitas e limitadas com a verdade éctipa acomodada à nossa capacidade enquanto preservando essa revelação de erros pelo Espírito. Assim, não precisamos aceitar a falsa escolha entre uma enciclopédia de proposições que correspondem univocamente à mente de Deus e um testemunho meramente humano de Cristo que é relacionado apenas equivocamente à Palavra de Deus. Como é com Cristo, assim também com a Escritura: fragilidade não significa falha. Se o Deus imortal assumiu nossa humanidade mortal sem se render à tentação genuína, então certamente o mesmo Deus sabe como revelar-se por meio de embaixadores pecadores preservando seus escritos sagrados de erros sem diminuir a condição de criaturas deles no menor grau.

Terceiro, como vimos, Barth tende a fundir inspiração com iluminação num único acontecimento de revelação no qual Deus fala com um indivíduo pessoalmente. Para Barth, as Escrituras são a testemunha cristã normativa da revelação, mas é difícil ver como em sua visão a Bíblia poderia ser mais do que a primeira entre iguais - quantitativamente, mas não qualitativamente distinta da interpretação da igreja. Assim, a despeito do seu nobre esforço para colocar a igreja de volta sob a norma da Escritura (*D eus dixit! [-Deus disse!-]*), a base ontológica para fazer isso permanece questionável. De fato, sua recusa de qualquer identificação direta da Palavra de Deus com palavras criadas reflete o dualismo de ·Espírito· e ·letra· que descobrimos no anabatismo radical, no pietismo e no pensamento iluminista.

Houve corajosas tentativas de conciliar a doutrina da Escritura de Barth com a visão tradicional da igreja, entre as quais a de Donald Bloesch é especialmente notável.<sup>104</sup> Ele admite que a formulação de Barth separa a Palavra das palavras de modo por demais radical, mas argumenta que ·na sua ênfase na obra de revelação do Espírito, [Barth] está mais próximo da intenção dos reformadores do que o fundamentalismo moderno quanto a isso.<sup>105</sup> Bloesch percebe que a ortodoxia protestante ·procurou manter uma visão dinâmica tanto da revelação quanto da inspiração· e evitou a tendência do fundamentalismo de negar seu<sup>106</sup>

104 Donald G. Bloesch, ·The primacy of Scripture·, em *'The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture'* (org. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 118. No entanto, em muitos pontos sua formulação sucumbe a contradições. Por um lado, a Escritura é ·em sua inteireza a própria Palavra de Deus·, ainda que ela ·não seja a revelação em si· (118). O potencial para confusão aumenta quando Bloesch diz: ·No entanto, devemos ir adiante em afirmar que a Escritura é mais do que uma testemunha humana da revelação: ela é a própria revelação mediada por palavras humanas· (ênfase acrescentada). Tentando conciliar essa contradição, Bloesch se volta para o conceito de iluminação: ·ela não é em e de si mesma revelação divina, mas quando iluminada pelo Espírito ela se torna revelação ao cristão. Ao mesmo tempo, ela não poderia se tornar revelação a menos que já incorporasse revelação, a menos que estivesse incluída no acontecimento da revelação. A Escritura não é simplesmente um ·sinal apontando para a revelação· (como Brunner afirmou), mas pela ação do Espírito ela é uma portadora autêntica da revelação, um veículo ou ·condutor de verdade divina· (Carl Henry), (119).

<sup>105</sup> Ibid. 120.

aspecto humano.<sup>106</sup> Ele observa corretamente a correlação entre a visão mecânica do fundamentalismo e a crença na ·linguagem unívoca da Escritura a respeito de Deus, que contraria a posição da maioria dos luminares teológicos do passado que sustentaram que a linguagem humana a respeito de Deus é metafórica ou no máximo analógica.<sup>107</sup>

No entanto, Bloesch repete a caricatura prevalecente da posição de Warfield ao sugerir que este ·é relutante e frequentemente indisposto a afirmar· a humanidade da Escritura, incluindo seus ·sinais de condicionamento histórico..<sup>108</sup> Mais problemática é a própria tentativa de Bloesch de conciliação. Por um lado, ele escreve: ·A revelação inclui tanto os acontecimentos de autorrevelação divina na história bíblica quanto sua interpretação profética e apostólica.. Por outro lado, ele acrescenta: ·Ao mesmo tempo não podemos inferir que as afirmações preposicionais da Bíblia sejam em si mesmas reveladas, visto que isso torna a Bíblia o mesmo tipo de livro que o Corão, que se passa como sendo exclusivamente divino..<sup>109</sup> Não está claro para mim como a inclusão de proposições entre outros atos de discurso como parte da revelação necessariamente acarreta um ditado ·exclusivamente divino-, como o Islã considera ser o Corão. Como podemos afirmar de modo coerente que a Escritura é inspirada - incluindo ·interpretação profética e apostólica- de atos divinos - se excluímos afirmações preposicionais? Se a Escritura não pode ser reduzida a proposições, é do mesmo modo arbitrário excluir essas afirmações.

Nos círculos evangélicos em geral, a inerrância foi mais assumida do que explicitamente formulada, até ter sido desafiada. Warfield e Hodge ajudaram a articular essa posição, que é resumida mais formalmente na ·Declaração de Chicago sobre a inerrância bíblica· (1978).<sup>110</sup> Como qualquer outra formulação produzida em resposta a um erro em particular ou área de preocupação para a fé e a prática, a doutrina da inerrância está legitimamente sujeita a questionamentos e críticas. No entanto, suas alternativas são menos satisfatórias. O que quer que o Pai santo, infalível e fiel fale é - simplesmente em virtude de ter vindo dele - santo, infalível e fiel. Além disso, o conteúdo da fala de Deus não é outro senão o dom do eterno Filho que se tornou carne por nós e para a nossa salvação. A revelação, portanto, não é meramente um acontecimento sempre novo que ocorre por meio do testemunho da Bíblia; ela é um cânon escrito, um depósito permanente soprado pelo Espírito e constituição para a comunidade da aliança em cada geração. Assim, a fé cristã é verdadeiramente um ·padrão das sãs palavras- e ·o bom depósito, mediante o Espírito Santo que habita em

m Ibid. 147.

107 Ibid. Como vimos, esses teólogos sustentaram que nosso conhecimento de Deus é analógico, mas eu discordaria da caracterização de Bloesch da visão deles como ·metafórica·.

m Ibid. 149.

<sup>1</sup>mlbid.

<sup>10</sup> Entre outros textos, a ·Declaração de Chicago· pode ser encontrada em R. C. Sproul, *Scripture alone: The evangelical doctrine* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2005), 177-93.

nós· que devemos guardar (2Tm 1.13-14; cf. 1Tm 6.20). É um acontecimento de revelação que não apenas cria nossa fé (*fides qua creditor*, i.e., o ato pessoal de fé), mas, de acordo com Judas 3, contém na forma canônica ·a fé que uma vez por todas foi entregue aos santos· (*fides quae creditur*).

## Perguntas para discussão

1. Qual é a relação entre aliança e cânon na doutrina da Escritura? Discuta a relação entre a Palavra sacramental de Deus (operativa) e a Palavra canônica de Deus (descanso/governo). Essa fórmula é validada pela história bíblica das alianças de Deus?
2. Por que é importante pensar a respeito da inspiração em termos trinitarianos?
3. Qual é a distinção essência-energias e por que ela é relevante para a nossa compreensão de inspiração?
4. Distinga a concepção orgânica de inspiração verbal-plena das interpretações rivais.
5. O que é o ·testemunho interior do Espírito·, e qual é a sua relação com a nossa doutrina de Escritura? Por que é importante distinguir entre inspiração e iluminação sem separá-las?
6. Defina a doutrina evangélica da inerrância conforme formulada por Warfield e Hodge, especialmente em contraste com as caricaturas e as posições rivais.

## Capítulo Cinco

# A BÍBLIA E A IGREJA: DA ESCRITURA AO SISTEMA

m último atributo da Escritura que precisamos considerar é a sua suficiência, celebrada no lema reformado sola Scriptura. Depois de desenvolver e defender esse aspecto importante da autoridade bíblica, este capítulo fornece um relato sobre como a teologia se move do texto bíblico para os dogmas da igreja.

### I. A SUFICIÊNCIA DA ESCRITURA! CÂNON E COMUNIDADE

No capítulo 4, enfatizei a conexão entre cânon e comunidade (veja esp. ‘A constituição atual de Deus’, p. 162), mas ao considerar a suficiência das Escrituras, agora incluímos a comunidade. Como meio de graça, a Palavra (particularmente o evangelho) pregada cria a igreja; como cânon normativo (constituição), a Palavra como Escritura está sobre a comunidade. Por meio dessa Palavra, Cristo não apenas cria uma comunidade redimida, mas a governa como Profeta, Sacerdote e Rei. A igreja é a recebedora da revelação salvífica de Deus, nunca uma fonte.

Antes de analisar o debate católico-romano-protestante, será útil nos referirmos brevemente à relação entre a tradição e a Escritura no Oriente cristão. Como em outros pontos, o Oriente é mais fluido na sua concepção desse relacionamento. Alguns teólogos ortodoxos afirmavam que a tradição dos cinco primeiros séculos, particularmente como consagrada nas formas litúrgicas, pertence ao depósito da fé. Outros, no entanto, insistem na distinção qualitativa entre a Escritura e a tradição. Sergius Bulgakov (1871-1944) afirmou a autoridade singular da Escritura: ‘acima de todas as fontes da fé, especialmente de toda a tradição em todas as suas formas’,<sup>1</sup> enquanto Vladimir Lossky (1903-1958) as considerou

Sergius Bulgakov, *The orthodox church* (Londres: Centenary, 1935), 28.

como uma unidade.<sup>2</sup> Bulgakov afirmou que as Escrituras são autoatestadas, -uma testemunha inerente de si mesma- enquanto a tradição depende dela.<sup>3</sup>

#### A. S ola S c r ip t u r a : o debate r e f o r m a d o

Vimos que, pelo menos nos seus pronunciamentos oficiais, a Igreja Católica Romana afirma a inspiração e inerrância da Escritura. Entre outros, Heiko Oberman ressaltou que a natureza da Escritura não estava em discussão na disputa da Reforma com Roma. Em vez disso, diferenças emergiram a respeito do relacionamento entre Escritura e tradição.<sup>4</sup> O lema latino *sola Scriptura* significa ·pela Escritura apenas·, e não ·apenas a Escritura·.<sup>5</sup> Por exemplo, tanto as igrejas luteranas quanto as reformadas consideram os credos ecumênicos, junto com suas próprias confissões e catecismos, como resumos autoritativos e obrigatórios da Escritura, à qual todos elas são subordinados.

#### 1. O ENSINO C.ATÓLICO-ROMANO

A emergência da paridade entre Escritura e tradição como duas fontes deveu-se principal mente aos defensores do cânon dos séculos 12 e seguintes, embora houvesse teólogos da estatura de Duns Escoto e Pierre D'Ailly que insistiram que a Escritura era soberana sobre a tradição.<sup>6</sup> Só no Concílio de Trento (1545-1563) que essa visão, defendida pelos reformadores, foi oficialmente condenada. A famosa afirmação de Agostinho de que ele nunca teria crido se não tivesse sido movido pela autoridade da igreja foi a pedra de toque para o argumento de Roma quanto à prioridade da igreja sobre a Palavra.<sup>7</sup> Visto que a igreja precedeu o cânon e este se desenvolveu dentro dela e foi, finalmente, autorizado como tal por ela, a conclusão que pareceu autoevidente aos teólogos católicos-romanos era que a igreja era a mãe das Escrituras. Além disso, a Escritura deveria ser interpretada. O Espírito inspiraria o cânon sem ao mesmo tempo inspirar sua intérprete viva, a igreja?

O Concílio de Trento estabeleceu a visão de que a Escritura e a tradição são na verdade duas formas da Palavra de Deus - ·escrita· e ·não escrita·. Muitas

<sup>2</sup> Vladimir Lossky, 'The mystical theology of the orthodox church' (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 25.

<sup>3</sup> Bulgakov, *The orthodox church*, 22.

<sup>4</sup> Heiko Oberman, *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 365-75.

<sup>5</sup> Um estudo muito proveitoso da interpretação da Reforma dessa expressão é encontrado em Keith Mathison, *The shape of sola Scriptura* (Moscou, Ida.: Canon, 2001).

<sup>6</sup>Müller, PRRD, 1:41.

<sup>7</sup> Agostinho: ·Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. (Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti, I.v., in PL). Também foram feitos apelos a Irineu, o bispo de Lião do século 2º, que incitou os cristãos a reconhecerem apenas as interpretações das Escrituras que eram ensinadas pelos bispos. No entanto, em ambos os casos o contexto era de refutação de heresia (para Irineu, os gnósticos; para Agostinho, os maniqueus, em particular). Motivados por preocupações pastorais, esses pais da igreja tinham a intenção de orientar os cristãos a pastores autênticos, porque juntos eles ensinavam a regra da fé e se submetiam a ela.

tradições não escritas (i.e., orais) haviam sido transmitidas pelos apóstolos e seu círculo e a partir deles às gerações sucessivas. Crucial para o desenvolvimento dessa concepção de tradição foi a pressuposição de que o ofício apostólico ainda está ativo, com o papa e o magistério como sucessores de Pedro e dos outros apóstolos.<sup>8</sup> No entanto, não foi até o Concílio Vaticano Primeiro (1870) que a infalibilidade papal tornou-se um dogma obrigatório para os católicos romanos.<sup>9</sup> De acordo com esse ensino, o papa, quando fala como sucessor de Pedro (ex cathedra significa ·da cadeira·), é preservado de erro e pode proclamar doutrinas que devem ser cidas para a salvação.

O Concílio Vaticano II representa uma visão mais nuançada da relação entre Escritura e tradição, pensando através de muitas variações que vinham sendo sustentadas antes das artérias terem sido endurecidas na Contrarreforma.

No entanto, esse concílio repetiu o dogma de que as Escrituras Sagradas e a Tradição Sagrada fluem da mesma fonte. ·Para que o evangelho total e vivo possa ser sempre preservado na igreja, os apóstolos deixaram os bispos como seus sucessores. Eles lhes deram sua própria posição de autoridade no ensino.·<sup>10</sup> Pode-se discernir nessa afirmação uma forma sutil da distinção tradicional do catolicismo romano entre cânon escrito e comunidade viva. Roma fez disso um argumento importante na Contrarreforma, equiparando o contraste de Paulo entre a ·letra· e o ·Espírito· (2Co 3.6) com a diferença entre Escritura e a igreja viva.<sup>11</sup>

O concílio continua: ·A sagrada Tradição e a sagrada Escritura, então, estão estreitamente ligadas, brotando da mesma fonte divina, juntando-se de alguma maneira para formarem uma única coisa e se dirigirem ao mesmo objetivo. (ênfase acrescentada). De fato, é a sagrada Tradição que fielmente ·transmite em sua inteireza a Palavra de Deus· tanto em sua forma apostólica quanto em sua forma pós-apostólica.

Ela a transmite aos sucessores dos apóstolos de modo que, iluminados pelo Espírito da verdade, eles podem preservá-la, explicá-la e espalhá-la fielmente por meio da pregação. Assim, o resultado é que a igreja não extrai a sua certeza sobre todas as verdades reveladas apenas das Sagradas Escrituras. Consequentemente, tanto a Escritura quanto a Tradição devem ser aceitas e honradas com igual sentimento de devoção e reverência. A Tradição Sagrada e a Escritura

<sup>8</sup> Embora episcopal (governado por bispos), o Oriente sempre suspeitou do hierarquismo do Ocidente e enfatizou que todo o corpo de Cristo é infundido com o carisma dos apóstolos - não que seus membros fossem apóstolos em si, mas que eles são cheios com o Espírito e guiados pelo Espírito. De acordo com o Ocidente, surgiu gradualmente a ideia de que esse carisma era reservado para o sacerdócio, e, especialmente, para aqueles que eram parte do magistério (cardeais e papas).

<sup>9</sup> Para um tratamento completo desse desenvolvimento, veja Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150 - 1350* (Leiden: Brill, 1988).

<sup>10</sup> Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The conciliar and postconciliar documents* (Northport, N.Y.: Costello, 1975), 754.

<sup>11</sup> Em 2Coríntios 3, no entanto, o contraste letra/Espírito é explicitamente relacionado com a antiga e a nova aliança.

Sagrada formam um único depósito da Palavra de Deus, que é confiado à igreja (ênfase acrescentada).<sup>12</sup>

A Tradição é, portanto, o processo de transmissão da Palavra de Deus. Embora o magistério seja o servo dessa Palavra, -seja em sua forma escrita ou na forma de Tradição-, as duas -estão tão conectadas e associadas que uma não pode existir sem a outra-.<sup>13</sup>

O magistério (o ofício de ensino, com o papa como o principal) propõe ou ordena os dogmas que devem ser cridos sobre a pressuposição de que a autoridade apostólica que produziu o Novo Testamento continua numa sucessão contínua por meio dos papas de Roma.<sup>14</sup> Conquanto a Escritura e a tradição pós-canônica difiram em grau e autoridade, elas pertencem ao mesmo gênero, visto que elas são ambas igualmente do fruto da revelação divina na igreja. Desse princípio emerge o dogma de Roma de fé implícita (fides implícita), que requer aceitação de todos os dogmas ordenados pela igreja. A base para essa fé implícita é a autoridade inerente da própria igreja. ·A teologia sagrada depende da Palavra escrita de Deus, considerada junto com a Tradição Sagrada, como sobre um fundamento permanente..<sup>15</sup>

Conquanto alguns teólogos católico-romanos (especialmente Karl Rahner, Hans Küng, Yves Congar e George Tavard) tenham tentado reviver a concepção sustentada por alguns pensadores medievais de que apenas a Escritura é normativa, o Cardeal Ratzinger (posteriormente o Papa Bento XVI) responde: ·visto que há muitos dogmas extraescriturísticos que tais teólogos precisam sustentar, que sentido há em falar sobre suficiência da Escritura?.<sup>16</sup> Mais uma vez reconhecemos a tendência de Roma de regredir à sua ontologia de escala do ser, com a revelação consistindo de diferentes níveis de intensidade, misturando à sua própria maneira a inspiração e iluminação: ·A Escritura não é revelação, mas no máximo apenas uma parte da realidade maior dela..<sup>17</sup>

Portanto, a despeito da sua elevada visão da inspiração bíblica, o ensino católico-romano anula a distinção importante entre inspiração e iluminação. Ao eliminar qualquer distinção qualitativa entre ofícios apostólicos e pós-apostólicos

<sup>12</sup>Flannery, Vatican Council II, 755.

n Ibid., 755-56. Formalmente, Roma não afirma que revelações privadas podem acrescentar algo ao depósito da fé: ·A fé cristã não pode aceitar ·revelações· que afirmem ultrapassar ou corrigir a Revelação de qual Cristo é o cumprimento- (Catechism o f the Catholic Church [Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994], 23). No entanto, vimos que para Roma a revelação toma duas formas - a escrita (Escritura) e a não escrita (tradição).

<sup>14</sup> O Pontífice Romano, cabeça do colégio de bispos, usufrui dessa infalibilidade em virtude do seu ofício, quando, como supremo pastor e professor de todos os fiéis - que confirma seus irmãos na fé - ele proclama por um ato definitivo uma doutrina pertencente à fé ou à moral- (Catechism o f the Catholic Church, 235, citando o Concílio Vaticano 1).

<sup>15</sup> Flannery, Vatican Council II, 763.

<sup>16</sup> Karl Rahner e Joseph Ratzinger, Revelation and tradition (trad. W. J. O ·Hara; Freiburg: Herder, 1966), 29.

<sup>17</sup>Ibid. 36-37.

e as tradições, Roma nega a suficiência da Escritura como a única regra de fé e prática. Assim como o Novo Testamento suplementa o Antigo Testamento, Ratzinger argumenta, a interpretação contínua da igreja suplementa ambos.<sup>18</sup>

## 2. A INTERPRETAÇÃO DA REFORMA E DA PÓS-REFORMA A

A diferença crucial entre as interpretações católico-romana e protestante confessional neste ponto é facilmente resumível. Enquanto a primeira trata a autoridade da igreja como magisterial, a última a trata como ministerial,<sup>19</sup> \* Nenhuma das duas possuindo autoridade absoluta nem abrindo mão de qualquer autoridade, o papel da igreja é o de um tribunal em vez de uma constituição. Cristo de fato estabeleceu um ofício de ensino na igreja, mas ele depende da iluminação do Espírito para sua interpretação falível do cânon infalível inspirado pelo Espírito.

Uma rápida pesquisa do tratamento de Calvino nas *Institutas* (1.7-9) é instrutiva. Calvino desafia a ideia de que a igreja é a mãe da Escritura: ·[Paulo] testifica que a igreja é ·edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas. ·[Ef 2.20], Se o ensino dos profetas e apóstolos é o fundamento, ele deve ter autoridade antes de a igreja começar a existir· (1.7.2). A famosa máxima de Agostinho (·Eu não teria crido que as Escrituras são Palavra de Deus a menos que tivesse sido ensinado a respeito disso pela igreja·) nada mais é do que a relação de sua própria experiência de como ele chegou à fé em vez de uma afirmação a respeito da fonte da autoridade da fé (1.7.3). A menos que a credibilidade da doutrina seja estabelecida pela autoridade divina em vez da humana, nossa consciência vai sempre vacilar. Aqueles que procuram primeiro provar a confiabilidade das Escrituras apelando às autoridades externas a ela (seja a igreja ou a razão) estão ·fazendo as coisas de trás para frente· (1.7.4). ·A Escritura é na verdade autoautenticada [autopiston]; assim, não é correto sujeitá-la à prova ou raciocínio· (1.7.5). Uma vez que essa autoridade divina esteja firmemente estabelecida, poderemos certamente apelar a tais argumentos externos, incluindo a autoridade ministerial da igreja, como ·ajudas muito úteis· (1.8.1). ·Desse modo, de bom grado aceitamos e reverenciamos como santos os primeiros concílios, como os de Niceia, Constantinopla, Éfeso I, Calcedônia e outros, que estavam preocupados em refutar erros - na medida em que eles são relacionados às coisas da fé· (4.9.1).

A ortodoxia protestante seguiu o mesmo caminho dos reformadores. Roma argumentou que mesmo se as Escrituras tivessem se perdido, ainda haveria a voz viva da igreja. No entanto, Robert Rollock respondeu que, longe de uma letra morta esperando ser animada por uma igreja viva ou apóstolo, a Escritura é ·mais efetiva, mais viva e mais vocal, anunciando a todo homem uma resposta de todas as coisas necessárias à salvação. [...] Isso porque a Escritura contém nela a Palavra

<sup>18</sup>Ibid., 44.

<sup>19</sup> De mestre e servo, essa distinção refere-se à autoridade normativa (magisterial) da Escritura sobre a razão, experiência, tradição e cultura.

de Deus, que é viva e poderosa (Hb 4.12).<sup>20</sup> São as próprias Escrituras que declaram que elas estão vivas e ativas, Rollock acrescenta:<sup>21</sup> A voz da igreja [...] de fato depende da voz da Escritura, visto que a igreja frequentemente erra.<sup>22</sup> Afinal, a igreja é nascida e gerada, não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, 1 Pedro 1.23.<sup>23</sup>

Rollock respondeu ao argumento de que foi a tradição que preservou a aliança sob os patriarcas afirmando que a substância da Escritura estava naquelas próprias tradições por meio das quais a igreja foi edificada e mantida. (ênfase acrescentada). É evidente que a igreja veio antes das Escrituras como um cãoon completo, mas um cãoon não era na época necessário, pois naquela época a própria voz viva de Deus era ouvida.. Mas, agora, ele é necessário.<sup>24</sup>

William Perkins escreveu: ·Nós afirmamos que a própria Palavra de Deus foi entregue pela tradição·.<sup>25</sup> De fato, Perkins acrescenta:

Isso é verdadeiro não apenas a respeito do Antigo Testamento, mas também do Novo Testamento, na medida em que passaram em torno de vinte a oitenta anos antes que as tradições começassem a ser escritas. [...] E muitas coisas sustentamos como verdade não escrita na Palavra, se elas não forem contrárias à Palavra.<sup>26</sup>

William Ames faz a mesma observação: em substância, a Palavra precedeu e criou a igreja, embora essa tradição oral tenha sido posteriormente colocada na forma textual.<sup>27</sup>

Os protestantes não tiveram problema em concordar que houve um tempo quando as Escrituras e a tradição oral eram dois meios de uma revelação unificada, mas eles negaram que essa situação se aplique à era pós-apostólica. A questão fundamental para nós é se as tradições não inspiradas de ministros comuns da igreja podem ser equiparadas à revelação dada por meio do ministério extraordinário dos profetas e apóstolos.

Jesus denunciou fortemente os líderes religiosos por elevarem a ·tradição dos homens· (Mc 7.8) ao nível de Palavra de Deus. ·E, assim, invalidastes a palavra de Deus, por causa da vossa tradição· (Mt 15.6). Por outro lado, Paulo exorta os tessalonicenses: ·guardai as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa· (2Ts 2.15). Um capítulo adiante ele os adverte a se manterem distantes daqueles que não estão andando ·segundo a tradição que de nós recebestes· (2Ts 3.6). A despeito dos conflitos e imaturidade deles, Paulo elogia

<sup>20</sup> Citado em Muller, PRRD, 1:85.

<sup>21</sup>Ibid., 1:87.

<sup>22</sup>Ibid. 1:88.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., 90.

<sup>25</sup> William Perkins, ·A reformed catholic·, em The works of William Perkins (org. Ian Beward; Appleford, U.K.: 1970), 547.

<sup>26</sup> Perkins, ·A reformed catholic·, 548-49.

<sup>27</sup>William Ames, *The marrow of theology* (org. John D. Eusden; Durham, N.C.: Labyrinth, 1968), 187.

os coríntios ·porque, em tudo, vos lembrais de mim e retendes as tradições assim como vo-las entreguei· (ICo 11.2).

Jesus e Paulo não estão em contradição nesse ponto. A diferença entre a ·tradição dos homens· e a tradição à qual Paulo se refere é clara. Jesus reconheceu uma diferença qualitativa entre as Escrituras inspiradas (a Lei e os Profetas) e a tradição não inspirada dos presbíteros. No entanto, Jesus comissionou oficiais da nova aliança que estavam no mesmo nível dos profetas. Depois dos apóstolos, a igreja é servida por ministros que são chamados não para lançar fundamento, mas para construir sobre ele. Quando as tradições dos presbíteros (nas duas alianças) são interpretações fiéis da Escritura, elas são válidas, mas quando elas se elevam ao nível da própria Escritura, elas são inválidas.

As decisões judiciais e a história do caso precedente não podem ser equi-paradas com a constituição em si. A nova aliança foi inaugurada e agora, por indicação de Cristo, está recebendo sua constituição. Conquanto todos os pronunciamentos apostólicos a respeito de fé e prática devam ser recebidos como Palavra de Deus (·quer por palavra, quer por epístola·), o Espírito considerou melhor colocar o ensino mais necessário, tanto oral quanto escrito, nas Escrituras do Novo Testamento. Análoga às tradições pós-proféticas, então, as tradições pós-apostólicas têm autoridade ministerial, mas não magisterial. O tribunal não é o autor de sua própria constituição.

A tradição correta é o efeito da iluminação, em vez de inspiração, do Espírito. As igrejas reformada e luterana não consideram os credos, as confissões e as decisões dos concílios e sínodos como fazendo concessões à sola Scriptura. Em vez disso, elas consideram os dogmas da igreja como tendo autoridade porque eles são ·claramente revelados na Palavra de Deus, formulados por algum corpo competente da igreja e considerados como tendo autoridade por terem sido derivados da Palavra de Deus.·<sup>28</sup> Nas suas assembleias deliberativas, a igreja tem um poder ordenado de direcionar a confissão e interpretação da Palavra de Deus, mas sempre em subserviência a ela. Onde Roma sustenta que o fiel deve crer no que a igreja ensina (*fides implícita*), baseado na autoridade da igreja, os protestantes mantêm que devemos crer em tudo o que as Escrituras ensinam, mesmo que um anjo ou apóstolo traga um evangelho diferente (G1 1.6-9).

A distinção entre o papel magisterial das Escrituras e o papel ministerial da igreja assume uma distinção qualitativa entre o ofício apostólico extraordinário e os ofícios ordinários dos ministros e presbíteros. Visto que não existem mais apóstolos, também não mais há revelação contínua. Esse é o argumento que os reformadores fizeram tanto contra Roma quanto contra os protestantes radicais.<sup>29</sup> As Escrituras são suficientes. Se a igreja antiga reconheceu a tradição

28 Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 19.

29 De fato, Calvino escreveu: ·Somos atacados por duas seitas·, referindo-se a Roma e aos anabatistas, ainda que elas ·pareçam diferir grandemente uma da outra.. ·Pois quando elas se orgulham de maneira

pós-apostólica como uma extensão da tradição apostólica, por que o seu critério para reconhecer a canonicidade limita os textos autorizados àqueles de origem apostólica? Certamente esses bispos antigos não consideraram a tradição como uma forma de revelação contínua; de fato, foi exatamente contra essa visão dos gnósticos que Irineu e outros investiram.

A igreja de fato desempenha um papel importante como serva do Espírito na iluminação. No entanto, Johannes Wollebius pergunta;

O que pode ser mais absurdo do que fazer as palavras do Mestre receberem sua autoridade do servo [...] Ou que o Governante deva ser dependente da coisa governada? [...] Sabemos que os oráculos de Deus são confiados à igreja, Romanos 3.2, e que ela é a coluna e baluarte da verdade, 1Timóteo 3.15. Porém, assim como é tolo dizer que a vela recebe a sua luz do candelabro que a sustenta, também é ridículo atribuir a autoridade da Escritura à igreja.<sup>30</sup>

Nós cremos por meio do ministério da igreja, não por causa da igreja, Francisco Turretini argumentou. Ele acrescenta:

Nós não negamos que a igreja tenha diversas funções com relação às Escrituras. Ela é (1) a guardiã dos oráculos de Deus, a quem eles foram confiados e que preserva as autênticas tábuas da aliança da graça com a maior fidelidade, como um tabelião (Rm 3.2); (2) a guia, para apontar para as Escrituras e levar-nos a elas (Is 30.21); (3) a protetora, para afirmar e defender as Escrituras ao separar os livros genuínos dos espúrios, sentido no qual ela pode ser chamada de a base (*hedraîoma*) da verdade (1Tm 3.15); (4) o arauto que vai adiante e as anuncia (2Co 5.19, Rm 10.16); (5) a intérprete que inquire sobre o desenvolvimento do verdadeiro sentido revelado.<sup>31</sup>

Essas são atribuições de peso. ·Mas todas elas implicam um poder ministerial e não magisterial. [...] Por meio delas, de fato, cremos, mas não por causa delas· (ênfase acrescentada).<sup>32</sup>

Não menos do que a igreja primitiva e a medieval, os reformadores consideraram os credos ecumênicos como ·a regra [kanôn] de fé·. De fato, eles apelaram em detalhes meticulosos às citações dos pais da igreja para dar apoio à afirmação de que a igreja não tem autoridade intrínseca para prescrever artigos de fé e mandamentos para serem seguidos. No entanto, eles sustentaram que os credos e concílios têm uma autoridade secundária, obrigando cristãos apenas por serem resumos da Escritura como a regra final de fé e prática. Cristo é o cabeça que

extravagante do Espírito, a tendência certamente é afogar e sepultar a Palavra de Deus, para que possam ter espaço para as suas próprias falsidades.. ·Reply by John Calvin to Cardinal Sadoleto-s Tetter·, em *Cai-viristractsand treatises* (trad. Henry Beveridge; Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 1:36.

30 Citado em John W. Beardslee, *Reformed dogmatics* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1965), 5,7,9.

31 Turretini, *Elenctic theology*, 1:87-90.

32 *Ibid.*, 90.

salva e governa o seu corpo. Portanto, a igreja é sempre desafiada em sua fé e vida pela Palavra que a cria e preserva e deve estar sempre disposta a ser reformada por ela. Paulo disse: ·lancei o fundamento como prudente construtor; e outro edifica sobre ele.· (ICo 3.10). Esta é a ordem: o fundamento apostólico seguido pelo ministério comum da igreja sobre aquela base. ·Porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo· (v. 11, ênfase acrescentada). Houve o período de estabelecer o fundamento e, depois, a fase da construção.

Se Paulo pôde advertir os coríntios, ·não ultrapasseis o que está escrito· (ICo 4.6), então, certamente aqueles vivendo em períodos pós-apostólicos não estão menos obrigados a esse princípio. Especialmente quando a igreja já estava sendo invadida por divisão interna e erros, de fato, Paulo invocou o princípio de sola Scriptura ao proibir os santos de irem além dos textos escritos. Paulo ordena isso no contexto da defesa que ele faz do seu ministério contra as acusações dos ·superapóstolos·, que estavam conduzindo muitos coríntios ao erro pela afirmação deles de revelação extraordinária fora do círculo apostólico. É interessante que enquanto Roma, de modo progressivo, respondeu aos hereges apelando à sua própria autoridade (uma autoridade apostólica contínua), o próprio Paulo, embora indisputavelmente um apóstolo, direcionou a atenção dos coríntios ao que já tinha sido escrito mesmo quando os apóstolos ainda estavam vivos. Ali ninguém erraria. O fato de que Pedro até mesmo se refere às epístolas de Paulo como ·Escritura· enfatiza exatamente quão cedo os apóstolos estavam falando a respeito das cartas oficiais pastorais como canônicas (2Pe 3.16).

A autoridade máxima sempre está fora do ego e até mesmo da própria igreja, na medida em que ambos são sempre ouvintes da Palavra e recebedores de seu julgamento e justificação. A igreja é comissionada para entregar essa Palavra (um ofício ministerial), e não para possuí-la ou governá-la (um ofício magisterial). Assim, a autoridade é sempre transcendente. Mesmo quando ela chega perto de nós, nunca é a nossa própria palavra que ouvimos (Rm 10.6-13,17).

Essa soberania da Escritura sobre a igreja pode ser defendida não apenas com base no Novo Testamento, mas também secundariamente com base no próprio processo pelo qual a igreja pós-apostólica chegou ao cânon. Nossos 27 livros do cânon do Novo Testamento foram codificados pela primeira vez numa lista oficial pelos concílios de Cartago (393) e de Hipona (397).<sup>33</sup> No entanto, dois fatos importantes precisam ser considerados.

Primeiro, a maioria desses textos já era amplamente reconhecida e empregada regularmente na adoração pública como divinamente inspirados. De fato,

53 Bruce Metzger, *The New Testament: Its background, growth, and content* (Nashville: Abingdon, 1965); D. A. Carson, Douglas Moo e Leon Morris, *An introduction to the New Testament* (Grand Rapids; Zondervan, 1992); Craig A. Evans, *Noncanonical writings and New Testament interpretation* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992); Lee McDonald, *The biblical canon: Its origin, transmission, and authority* (3<sup>ed.</sup>; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007); Craig A. Evans e Emanuel Tov, orgs., *Exploring the origins of the Bible: Canon formation in historical, literary, and theological perspective* (Grand Rapids: Baker, 2008).

esse foi um critério usado para determinar quais textos eram canônicos. Como vimos, Pedro se refere aos escritos de Paulo como Escritura. Tertuliano já havia feito citações de 23 desses 27 livros no final do século 2<sup>fi</sup> e início do 3<sup>S</sup>. O amplo uso desses livros (bem como do Antigo Testamento) pelos escritores cristãos antigos para julgar todas as visões e controvérsias testifica do fato de que eles já funcionavam como Escritura muito antes de terem sido oficialmente listados num cânon. Em 367, Atanásio produziu a primeira lista de 27 livros, até mesmo identificando-os como um cânon e afirmou que ·a Santa Escritura é de todas as coisas a mais suficiente para nós.·<sup>31</sup> \* \* 34 Basílio de Cesareia (330-379) instruiu: ·Creia naquelas coisas que estão escritas, as coisas que não estão escritas, não procure.·<sup>35</sup> ·É um desvio manifesto da fé, uma prova de arrogância, rejeitar o que está escrito ou introduzir qualquer coisa que não está.·<sup>36</sup>

Segundo, a partir desses escritores antigos podemos identificar quatro categorias principais nas quais esses textos devem ser colocados: canônico, amplamente aceito, espúrio e herético.<sup>37</sup> Havia critérios empregados para determinar os livros canônicos, todos os quais diziam respeito à natureza dos textos em vez de à autoridade da igreja. Esses critérios incluíam autoria ou certificação apostólica bem atestada, aceitação e uso amplos já na prática da igreja e consistência de conteúdo - ou o que ficou conhecido no ensino reformado como a ·analogia da Escritura· (interpretação de passagens à luz de outras passagens, comparando as partes à luz do todo, e vice-versa). A canonicidade das cartas de Tiago, Judas, 2Pedro, 2João e 3João, embora fossem amplamente aceitas, foi debatida na igreja primitiva antes mesmo de elas serem reconhecidas como pertencentes ao cânon.

Esses dois pontos enfatizam o fato de que a igreja estava reconhecendo, não criando, o cânon. Esses líderes da igreja primitiva estavam envolvidos em crítica histórica - determinar quais livros eram canônicos, não dotando-os de autoridade canônica. Atanásio, por exemplo, rejeitou o Pastor de Hermas porque, embora amplamente usado, não tinha evidência adequada de origem apostólica e não apresentava as marcas de ter pertencido ao círculo dos próprios apóstolos.<sup>38</sup>

Finalmente, a suficiência da Escritura é inseparável tanto do seu escopo quanto da sua perspicuidade (ou clareza).<sup>39</sup> A alegação de Roma tem sido de que a própria Escritura é difícil de compreender, especialmente pelas pessoas leigas, e que ela, portanto, requer um intérprete infalível. Historicamente, é difícil justificar

<sup>31</sup> Atanásio, em NPNF2,4:23.

<sup>32</sup> Basílio, ·On the Holy Spirit·, NPNF2,8:41.

<sup>33</sup>Ibid.

<sup>34</sup> Veja Eusébio, ·The church history of Eusebius·, em NPNF2,1:155-57.

<sup>35</sup> Como observa Brunner, esse processo estava longe de ser um exercício arbitrário de poder eclesiástico: ·Se compararmos os escritos do Novo Testamento com os do período subapostólico [p. ex., Epístola de Clemente, Pastor de Hermas], mesmo aqueles mais próximos com relação ao tempo, não poderemos evitar a conclusão de que há uma grande diferença entre esses dois grupos; o que também foi a opinião dos pais da igreja (Emil Brunner, *Reason and revelation* (trad. Olive Wyon; Londres: SCM, 1947], 132).

<sup>36</sup> Para um relato recente da clareza da Escritura, veja Mark D. Thompson, *A clear and present Word: The clarity of Scripture* (New studies in biblical theology; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2006).

a afirmação de que os ensinos de Roma são mais claros ou mais internamente consistentes do que as próprias Escrituras. De fato, os ensinos da igreja - mesmo aqueles que requerem fé para salvação - enchem uma biblioteca de volumes, com pronunciamentos tão detalhados e técnicos que uma pessoa leiga dificilmente saberia por onde começar. Sem dúvida, esse fato contribuiu para a doutrina da fé implícita - crer em que algo é verdade sem ter coisas que a igreja ensine, mesmo que a pessoa não esteja consciente disso. De fato, algumas visões que foram em certo tempo coloca-das como ensino oficial da igreja haviam sido anteriormente condenadas como heréticas. Além disso, por mais de um século (1309-1437), houve quatro papas rivais, cada um deles amaldiçoando as concepções dos outros. Essa divisão, conhecida como o Cisma Ocidental, significou que toda a cristandade viveu sob a condenação de um ou mais papas, insegura a respeito de quem tinha o verdadeiro poder de excomungar. Em contraste, embora o próprio Novo Testamento refira-se a debates internos até mesmo entre os apóstolos, os textos canônicos exibem uma impressionante clareza e unidade.

Da perspectiva evangélica, a Escritura é suficiente como a fonte da verdade porque Cristo é suficiente como a base, a graça como o tema e a fé como o instrumento para receber salvação eterna. Ao defender sola Scriptura, Berkouwer nos lembra que: ·A crítica mais incisiva dos reformadores estava estreitamente relacionada com a preocupação profunda e central que eles tinham pelo evangelho, que fica evidente nos outros solae-40 Quanto a isso, o conceito de cânon está estreitamente ligado com o de aliança da graça. Deus é sempre o iniciador e nós aqueles que recebem. Não somos primeiro certo tipo de povo que então cria ou adota certa constituição; somos constituídos pelo contrato que nos define como aqueles que pertencem a Deus numa aliança de graça. ·A igreja primitiva não criou a história·, escreve Herman Ridderbos. ·A história criou a igreja primitiva! [...] Sem a ressurreição, a história teria perdido o seu poder. Teria sido a história da vida de um santo, não o evangelho.·<sup>41</sup>

A desnorteante proliferação de denominações e seitas parece justificar a negação de Roma da clareza inerente das Escrituras. No entanto, como todo pai pode atestar, as crianças são frequentemente repreendidas por não terem ouvido corretamente ou dado atenção às instruções claras. Além do mais, um estudante de história da igreja se tornará cada vez mais sensível quanto à complexidade, ambiguidade, crises e até mesmo contradições no ensino da igreja. Embora as divisões dentro do protestantismo sejam um escândalo, as histórias tanto da comunidade ortodoxa quanto da católico-romana atestam uma luta semelhante - mesmo se as próprias instituições em si tivessem permanecido unidas por uma fé implícita (e por muito de sua história, politicamente forçada) nos bispos e papas. \* <sup>41</sup>

\*G . C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 302.

41 Herman Ridderbos, *Redemptive history and the New Testament Scriptures* (trad. H. DeJongste; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1988), 42.

Algumas das nossas diferenças quanto à interpretação vêm da riqueza inherentes e vozes polifônicas dos autores humanos das Escrituras. Até mesmo os quatro Evangelhos refletem interesses, perspectivas, relatos e até mesmo ênfases teológicas diferentes. Além disso, há contextos diferentes, tais como o envolvimento de Paulo com o legalismo e de Tiago com o antinomismo. Conquanto reconhecendo a canonicidade dos escritos de Paulo, Pedro podia reconhecer que havia algumas coisas difíceis de compreender -que os ignorantes e instáveis deturparem, como também deturparem as demais Escrituras- (2Pe 3.16). Ao colocar a culpa aos pés dos intérpretes incompetentes, Jesus e os apóstolos sustentaram a clareza inerente da Escritura. A igreja não é apenas falível; ela é inclinada a interpretar incorretamente a Palavra de Deus à parte da constante fidelidade da graça iluminadora do Espírito. Mesmo o evangelho, que é tão claro quanto à afirmação: ·Cristo morreu pelos nossos pecados e ressuscitou para a nossa justificação- (cf. Rm 4.25), pode ser obscurecido, confundido, distorcido ou negado - novamente, parcialmente por causa de sua riqueza inexaurível e parcialmente porque o evangelho continua até certo grau sendo uma pedra de tropeço e loucura até mesmo para os cristãos.

Finalmente, a clareza da Escritura não é uniforme. Há uma versão fundamentalista da perspicuidade ou clareza da Escritura que diminui o valor de sua humanidade, pluralidade e riqueza, tratando a Bíblia como uma coleção de proposições óbvias que não requerem interpretação. No entanto, esse não é o entendimento clássico do protestantismo quanto à clareza das Escrituras. A Confissão de Westminster (1.7) livremente reconhece que nas Escrituras ·não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos.. Devemos interpretar as passagens obscuras à luz das mais claras, e devemos fazer isso juntos, não simplesmente por nós mesmos. Ao fazê-lo, podemos discernir o ensino claro da Escritura a respeito das questões mais importantes de que ela trata.

Como sua suficiência, a clareza da Escritura é inseparável do seu escopo. Se abordarmos a Bíblia procurando por respostas para as nossas próprias questões as quais ela não trata explicitamente, tratando-a como uma encyclopédia de conhecimento geral, extrairemos dela conclusões que ela não intencionou. Por exemplo, se procurarmos nas Escrituras informações infalíveis a respeito da idade da terra, perderemos a questão das passagens que estamos citando. Passagens desse tipo requerem mais habilidade interpretativa do que as declarações abundantes e óbvias do evangelho. O fato trágico de que Roma tem condenado como herético o ensino claro do evangelho é o desafio mais decisivo à sua afirmação de que a igreja é a mestra infalível da Palavra de Deus. O mesmo pode ser dito, também com grande tristeza, de qualquer corpo protestante que se desvie das mais claras declarações da graça de Deus em Jesus Cristo. Se o evangelho não é conhecido e proclamado em sua pureza e simplicidade, são os mestres e não o texto que não são inteligíveis.

As igrejas da Reforma aceitam os credos ecumênicos e concordam a respeito de confissões e catecismos específicos. No entanto, elas fazem isso não por

acreditarem que a Bíblia seja insuficiente, difícil ou inconsistente e requeira uma intérprete infalível. Em vez disso, elas requerem uma subscrição comunitária a essas confissões precisamente por crerem que as Escrituras são tão claras e consistentes que seus ensinos principais podem e devem ser resumidos para o bem de toda a comunidade, tanto crianças quanto adultos.

Portanto, os reformadores rejeitaram tanto a autoridade magisterial da igreja defendida por Roma quanto a negação da autoridade ministerial da igreja que foi frequentemente exibida pelos protestantes radicais. Quando Filipe encontrou um secretário de tesouro etíope retornando de Jerusalém lendo Isaías 53, ele perguntou: ·Compreendes o que vens lendo?· [...] ·Como poderei entender, se alguém não me explicar?·, o oficial replicou (At 8.30-31). Depois que Filipe explicou a passagem à luz do seu cumprimento em Cristo, o oficial creu e foi batizado e ·foi seguindo o seu caminho, cheio de júbilo· (v. 39). Cristo designou os ofícios de mestre, pastor e presbítero não para continuar o ministério extraordinário dos profetas e apóstolos, mas para preservar e proclamar a verdade da Escritura. Ninguém nega a necessidade de interpretação e, pelo menos para os reformadores e seus herdeiros, à igreja, por meio de seus sínodos representativos, é dada uma autoridade ministerial para oferecer tais interpretações comunitárias. A questão é se as interpretações eclesiásticas estão sempre sujeitas a revisão à luz da Escritura ou se tais símbolos de fé devem ser criados simplesmente com base na autoridade da própria igreja.

Dada a análise acima a respeito da natureza da Palavra de Deus como sacramental, e também como regulador canônico, sola Scriptura não é simplesmente uma afirmação da autoridade única da Bíblia sobre a tradição, mas uma confissão da soberania da graça de Deus. Visto que apenas Deus salva, apenas Deus ensina e governa nossa fé e prática. Visto que a igreja é a criação da Palavra (creatura verbi) em vez de vice-versa, ·Ao S e n h o r pertence a salvação!· (Jn 2.9). Antes de se tornar papa, o cardeal Ratzinger resumiu muito bem a diferença entre Roma e as igrejas da Reforma nesse ponto. De acordo com estas, a Palavra garante o ministério, enquanto Roma sustenta que o ministério garante a Palavra. Ele acrescentou que ·Talvez, nessa reversão das relações entre palavra e ministério esteja a verdadeira oposição entre as visões da igreja sustentadas pelos católicos e pelos reformadores.·<sup>42</sup>

## B. A utilidade e suficiência da Escritura

### NA TEOLOGIA MODERNA

O protestantismo tem tido seus próprios desafios com relação a reter sua confiança na suficiência da Escritura, especialmente na esteira do Iluminismo. A modernidade endeusou o ego como o árbitro soberano sobre a Escritura e a igreja, seja na forma de razão, dever, experiência, utilidade prática ou necessidades

42 Rahner e Ratzinger, Revelation and tradition, 29.

sentidas. No anglicanismo, uma posição moderada (*latitudinariana*) emergiu, tratando a razão, a tradição, a experiência e a Escritura como quatro pernas de uma banqueta de autoridade eclesiástica. Conquanto insistindo na primazia da Escritura, John Wesley afirmou essa autoridade quádrupla. Em 1965, Albert C. Outler cunhou o termo quadrilátero wesleyano para essa visão que ele discerniu nos escritos de Wesley.<sup>43</sup>

Com Schleiermacher, qualquer distinção qualitativa entre a Bíblia e outros meios de experiência revelatória foi erodida. Ironicamente, foi no protestantismo, portanto, que até mesmo a advertência católico-romana de que a autoridade da Escritura é intrínseca em vez de dada a ela pela igreja foi eliminada.<sup>44</sup> As Escrituras devem se tornar um modelo regulador para nosso pensamento religioso, do qual não é de sua moção própria se apartar. Schleiermacher argumentou. No entanto, a suficiência da Escritura está alojada no uso que nós fazemos da mesma em vez de estar na sua natureza como tal: ·E, quando a Santa Escritura é descrita como ·suficiente· nesse sentido, o que se tem em vista é que por meio do nosso uso da Escritura o Espírito Santo pode nos guiar a toda a verdade, como ele guiou os apóstolos e outros que desfrutaram do ensino direto de Cristo· (ênfase acrescentada).<sup>45</sup> Portanto, nessa concepção a Palavra de Deus se origina dentro da pessoa ou da comunidade (isso é inspiração) e é expressa em variações sempre novas dentro de contextos históricos sempre novos.

Foi contra esse afastamento do cristianismo que Karl Barth lançou seu famoso protesto, relembrando a afirmação decisiva dos reformadores contra a igreja medieval de que a Palavra de Deus vem a nós de fora do ego e da comunidade. Quaisquer objeções que possamos ter a algumas das concepções de Barth a respeito de revelação, ele foi enfático no ponto de que a igreja sempre está sob a norma da Escritura apenas.<sup>46</sup>

Como mencionei no capítulo anterior (veja ·Destruindo a distinção entre inspiração e iluminação·, p. 180-181), alguns teólogos evangélicos de hoje são atraídos pelas visões da Escritura que repetem trajetórias familiares ao protestantismo liberal. Segundo essa perspectiva, em vez de a fé ser criada pela Palavra de Deus, a própria palavra é criada pela experiência da comunidade.

<sup>43</sup> Albert C. Outler, John Wesley (Nova York: Oxford Univ. Press, 1965); cf. Don Thorsen, *The wesleyan quadrilateral: Scripture, tradition, Reason, and experience as a model of evangelical theology* (Lexington, Ky.: Emeth, 2005). O Livro de disciplina (2004) da Igreja Metodista Unida identifica a Escritura como primária.

<sup>44</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 594-95. De acordo com Schleiermacher, as Escrituras são simplesmente o primeiro membro de uma série de apresentações da Fé Cristã que têm continuado desde sempre embora em algum sentido como uma norma para as gerações seguintes por causa da singularidade de grau da consciência de Deus de Cristo. Visto que a Escritura dá expressão ao espírito comum da comunidade, tudo do mesmo gênero que persiste em influência ao lado da Santa Escritura devemos considerar como homogêneo com a Escritura.

<sup>45</sup> Ibid., 606.

<sup>46</sup> Além do grande número de citações que se pode extrair de Church dogmatics (vol. 1, pts. 1 e 2) de Barth, veja Karl Barth, *The Gottingen dogmatics: Instruction in the Christian religion* (org. Hannclotte Reiffen; trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:273.

Obviamente, isso requer ·uma compreensão revisada da natureza da autoridade da Bíblia·, como Stanley Grenz sugere.<sup>47</sup> O sola Scriptura tem uma história nobre no evangelicalismo. ·O compromisso com a contextualização, no entanto, produz uma rejeição implícita da concepção evangélica mais antiga de teologia como a construção da verdade com base na Escritura apenas.· Em vez disso, Grenz sugere que adotemos ·o método bem conhecido de correlação proposto por Paul Tillich· e o ·quadrilátero wesleyano.<sup>48</sup> A autoridade da Bíblia deve ser relacionada reciprocamente em vez de hierarquicamente à nossa herança e ao nosso contexto contemporâneo; e mesmo aqui, ele acrescenta; ·a Bíblia como canonizada pela igreja·, como se a igreja tivesse autorizado em vez de recebido o cânon (ênfase acrescentada).<sup>49</sup> Compreensivelmente, Grenz acredita que essa visão dá margem à grande convergência entre as interpretações protestante e católico-romana da Escritura e da tradição, enquanto também incorpora uma ênfase pentecostal e carismática na continuidade da revelação.<sup>50</sup> No entanto, cada um desses meios propostos é relativizado por ainda outra fonte de revelação: a cultura contemporânea.<sup>51</sup>

Com base nesses resumos acima podemos ver que os estudiosos desse espectro eclesiástico submeteram a voz soberana de Deus à voz da igreja ou da pessoa. John Webster nos lembra que quando os atos de discurso de Deus e os atos de discurso humano se tomam qualitativamente indistinguíveis, a igreja mais facilmente entrega-se à fantasia de que já está no reino totalmente realizado de Deus, com ·uma eclesiologia amplamente imanente· que coloca a visibilidade da igreja no desempenho de suas obras em vez de seu ouvir das obras de Deus. ·De fato, tais propostas podem por vezes tomar a forma de uma reformulação hermenêutica altamente sofisticada do moralismo social ritschiano, em que o centro de gravidade de uma teologia da Escritura mudou da ação de Deus para os usos da igreja.·<sup>52</sup>

Esse processo de mudar o peso da fala de comando e salvação de Deus para o da comunidade acontece em todos os tipos de modo - no catolicismo romano tradicional, mas também no interesse difundido entre os protestantes de ·traduzir· e ·aplicar· a Bíblia em modos que assumem sua irrelevância inerente para o pensamento e vida contemporâneos. Com inúmeras variações, ao longo do espectro teológico, sempre imaginamos como cristãos e como igrejas que nossa fala é mais relevante para nossos contemporâneos do que a fala de Deus. Webster identifica isso com um tipo de tendência arminiana ou até mesmo pelagiana de

<sup>47</sup> Stanley Grenz, *Revisiting evangelical theology* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993), 88. Uma boa alternativa à interpretação de Grenz de cânon e aliança é Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: A canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), esp. 115-50,211-42.

<sup>48</sup> Grenz, *Revisioning evangelical theology*, 90-91.

<sup>49</sup> Ibid., 93.

<sup>50</sup>I b i d 123,130.

<sup>51</sup> Ibid., 101-3.

<sup>52</sup> John Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 43.

rebaixar a obra de Deus e elevar nossa obra de ·ler· e ·interpretar·. De acordo com Webster, isso ameaça abrir mão não apenas do sola Scriptura, mas também do sola gratia.<sup>53</sup> ·A Escritura não é a palavra da igreja; a igreja é a igreja da Palavra.. Portanto, ·a igreja é a igreja ouvinte..<sup>54</sup> Apenas porque a igreja transmite o que ouviu é sua autoridade algo diferente do que um exercício arbitrário de poder institucional.

É possível sustentar um elevado conceito da autoridade e da suficiência bíblica em teoria enquanto na prática se concede um papel magisterial à sociologia, à política, ao marketing, à psicologia ou a outras autoridades culturais. Dentro dos círculos evangélicos, o declínio da pregação expositiva em favor de discursos tópicos recheados de anedotas, idéias e exemplos pessoais extraídos das autoridades culturais comunica ao povo de Deus onde pensamos que o poder e a relevância realmente estão.

Semelhante ao método de correlação de Tillich, a pressuposição operante em grande parte do evangelicalismo contemporâneo parece ser que a cultura moderna, seja identificada com as disciplinas acadêmicas ou com a moda popular, interpreta a identidade humana e os ideais de desenvolvimento humano correto. De acordo com essa pressuposição, a cultura molda o horizonte da nossa experiência, expectativas e necessidades sentidas - determinando o que é relevante - e a tarefa cristã é aplicar a Bíblia a essa ·vida· já definida de maneiras relevantes.

No entanto, isso é invocar a Bíblia tarde demais. Quando Deus nos invade por meio de sua Palavra, somos confrontados com uma série de contradições. Aprendemos que nem mesmo sabemos o significado da nossa vida diária ou do mundo, nem mesmo da identidade humana ou do desenvolvimento, até que Deus nos interprete, nossa vida em conjunto e nossa história à luz de suas ações. ·A educação popular, o cultivo da moral e do patriotismo, o acalentar das emoções - nenhuma dessas coisas realmente precisa de nós, teólogos·, Barth nos lembra. ·Outros podem fazer essas e outras coisas semelhantes de maneira muito melhor que nós. O mundo sabe disso e age de acordo. Somos examinados e rejeitados, e de maneira correta, antes que nos tornemos aprendizes em tais ocupações dilettantes.. A atividade da igreja, incluindo seu discurso, é útil neste mundo apenas ·quando está sob uma norma..<sup>55</sup>

### C. Evangelho e cultura

O imperativo missionário tem sempre exigido grandes energias em comunicar a fé cristã em termos que possam ser compreendidos por pessoas em diferentes tempos e lugares. Algumas vezes os teólogos do passado se acomodaram demais ao seu contexto filosófico e político, mas há exemplos notáveis em que eles reinterpretaram de modo subserviiente categorias pagãs a serviço de Cristo.

<sup>53</sup>Ibid.

<sup>54</sup>Ibid., 44.

· Barth, Göttingen dogmatics, 1:273.

No entanto, a preocupação em relacionar a Bíblia à cultura - apresentando a relevância do cristianismo para a vida contemporânea - é uma obsessão caracteristicamente moderna. Nesse processo, a definição de evangelho frequentemente torna-se tão ampla a ponto de incluir quase qualquer coisa que promova o desenvolvimento da humanidade. Portanto, definições são de suma importância. Por evangelho, quero dizer o anúncio específico da redenção do pecado e da morte, em Jesus Cristo, prometido e cumprido na História. Também susceptível a variadas interpretações, a cultura pode ser compreendida (com Clifford Geertz) como ·teias de significado· - crenças, práticas, instrumentos, hábitos, relacionamentos e artefatos - que são criadas por seres humanos em tempos e lugares específicos,<sup>x</sup> É evidente, nesse sentido, que a igreja é também uma cultura distinta. Contudo, estou usando o termo aqui para me referir à esfera comum de práticas sociais, vocações, crenças e pressupostos que os cristãos compartilham com os não cristãos num dado tempo e lugar.

É evidente que a soberania do discurso de Deus de modo algum elimina a importância dos discursos humanos, seja em termos de cultura, tradição, experiência ou razão. Cada um de nós é condicionado pelo que ouvimos ou lemos da Palavra de Deus pela nossa localização cultural e linguística. Todavia, a localização cultural linguística mais decisiva para o povo da aliança é ·em Cristo·, sob a autoridade normativa de sua Palavra. Pelo menos em teoria, a posição do protestantismo clássico com respeito às fontes da teologia é simples, embora expressa de maneira um tanto desajeitada: a norma que normatiza, mas não é normatizada (*norma normans non normata est*). Assim como com a tradição, o relacionamento da Escritura com a cultura, a experiência e a razão é magisterial e ministerial, respectivamente.

Não há algo que possa ser chamado de cultura, razão, tradição ou experiência no abstrato. Há apenas culturas, pessoas que raciocinam, tradições e pessoas que vivenciam a realidade. Não podemos senão ir às Escrituras com esses recursos, mas eles não são neutros. Vamos ou como servos da aliança ou supostos senhores. Na medida em que somos capazes, devemos tornar nossos pressupostos tácitos explícitos. Isso é em parte o que é pretendido em 2Coríntios 10.5 (NVI): ·Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo·. Isso só pode ser feito se reconhecermos uma autoridade normativa como estando acima dos nossos pressupostos tácitos e convicções reconhecidas extraídas do nosso condicionamento cultural.

A cultura em si não deve ser vista como inherentemente oposta à fé mais do que a razão, a experiência ou a tradição. Em vez disso, é a nossa condição pecaminosa que faz com que usemos esses dons como armas contra o Deus soberano que os deu. Deus fala providencialmente na sua graça comum por meio da razão, da experiência, da tradição e da cultura, mas ele falou de maneira milagrosa e 54

<sup>54</sup> Clifford Geertz, *The interpretation of cultures* (Nova York: Basic Books, 1973), 5.

redentora apenas na sua Palavra (Hb 1.1). Dizer que a cultura, a razão, a tradição e a experiência são subordinadas à Escritura é simplesmente afirmar que os seres humanos são subordinados a Deus. Um diálogo com a cultura pode fornecer concordâncias formais importantes a respeito dos direitos humanos universais, mordomia da criação e outros mandamentos da lei moral inscritos na consciência humana. No entanto, a cultura não possui quaisquer possibilidades inerentes de descobrir a graça salvadora de Deus mais do que a razão, a experiência ou a tradição. Quanto a isso, Barth estava correto em advertir contra transformar a cultura numa fonte de revelação graciosa juntamente com a Palavra de Deus.<sup>57</sup>

Descartes e Locke pensavam que deveríamos rejeitar todas as autoridades, pressupostos e concepções externas herdadas a fim de chegar a verdades incorrigíveis. No entanto, isso é uma presunção - tão impossível quanto inútil. Portanto, a concepção popular de que as pessoas se tornam cristãs (ou qualquer outra coisa) simplesmente como um ato individual de intuição imediata, investigação imparcial dos fatos ou experiência interior é evidentemente mais moderna do que bíblica. Na aliança da graça, Deus promete: ·Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência· (Gn 17.7).

Os poderosos atos de Deus, celebrados nas grandes festas e definidos em doutrinas e mandamentos na Torá, deverão estar ·no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te· (Dt 6.6-7). Da circuncisão ao sepultamento, cada israelita era formado pela aliança. Ela era seu ambiente, não simplesmente um conjunto de doutrinas e normas éticas aos quais eles davam assentimento formal. Não se tratava de algo que eles conheciam como observadores imparciais, mas um modo de vida que eles viviam, com base na qual eles interpretavam toda a realidade. O credo de Israel - o Shemá (Dt 6.4-5) - era o resumo de toda uma rede de narrativas, práticas e textos que eles tinham absorvido no seu fluxo sanguíneo.

Na sua administração neotestamentária, essa aliança da graça seguiu o mesmo curso. A narrativa gera doutrinas e práticas, evocando ação de graças que, então, estimula o discipulado. Tudo isso é feito em comunidade. Até mesmo os de fora se tornam de dentro ao ouvir o mesmo evangelho, sendo batizados junto com aqueles que são da família (At 16.15,31-34), compartilhando a Ceia do Senhor, sendo catequizados na mesma doutrina, e sendo formados por uma comum comunhão dos santos nas congregações locais e mais amplas. A aliança é a ·forma de vida· ou contexto cultural e linguístico que forma a fé, a prática, a experiência, o testemunho e o serviço cristãos no mundo. No entanto, essa cultura eclesiástica é corrompida pelos nossos preconceitos, erros e práticas pecaminosas. A própria comunidade da aliança permanece simultaneamente justificada e pecadora e deve, portanto, sempre ser transformada pela renovação de sua mente pela Escritura (Rm 12.2). Essa Palavra sempre permanece acima do mundo e da

57 Sobre a relevância dessa conexão é o meu tratamento da revelação geral no cap. 3.

igreja pois ela é a voz do Pai; apenas ela pode nos salvar dos senhores que não podem nos libertar porque seu conteúdo é Cristo; ela sempre estabelece sua própria relevância e cria sua própria forma de vida porque seu efeito perlocucionário é produzido dentro de nós pelo Espírito.

Quando à tradição e à cultura são dados papéis de autoridade juntamente com a Escritura, a igreja e o mundo não podem ser julgados ou redimidos pela voz de um estranho. De fato, a igreja facilmente se torna indistinta do mundo, em vez de uma testemunha de Cristo e do poder do Espírito. A igreja não pode servir a dois senhores. Conquanto a revelação geral de Deus possa ser evidente na cultura, é apenas sua revelação especial que cria a igreja e a preserva de sua tendência constante de ser reabsorvida por esta presente era ímpia. Por causa da graça comum de Deus, nenhuma cultura é totalmente desprovida de qualquer senso de verdade, justiça e beleza. Por causa da nossa maldição comum, nenhum tempo, lugar, movimento cultural ou civilização é capaz de restaurar o paraíso. Há de fato revelação geral, que nos permite trabalhar com nossos próximos descrentes na direção de uma maior justiça, caridade, mordomia e beleza no mundo, mas nunca devemos nos esquecer de que, à parte do evangelho, essa revelação geral é sempre distorcida pelos nossos corações perversos. Portanto, toda teologia natural sempre se desenvolverá numa forma de idolatria. Assim, a igreja não é uma facilitadora de um diálogo entre o evangelho e a cultura, como se eles fossem duas fontes de uma única revelação.<sup>58</sup> Em vez disso, é essa parte do mundo que vive - se é que ele vai viver - ao ouvir o anúncio de Deus e sua fala que obriga.

É evidente que as afirmações teológicas são sempre feitas a partir de uma localidade cultural específica.<sup>59</sup> No entanto, precisamente porque o evangelho funciona como uma entidade no diálogo - até mesmo a ponto de transformar o diálogo num monólogo divino - a relatividade da nossa perspectiva não acarreta necessariamente o relativismo do que é conhecido. Análoga à Palavra hipostática (Jesus Cristo) e à Palavra escrita (Escritura), a igreja é a cidade de Deus que desce dos céus (Ap 21.9-13). Cristo assumiu a natureza humana, não uma pessoa humana. Em outras palavras, embora ele fosse um homem judeu formado pelo seu próprio tempo e cultura, ele é as "primícias de toda uma colheita e a cabeça do seu corpo porque a natureza que ele assumiu pertence a todos nós - em cada

58 Como Stanley Grenz, John Franke apela ao método de correlação de Tillich (com alguma modificação) concluindo: ·Nem o evangelho nem a cultura podem funcionar como a entidade primária no diálogo entre os dois à luz de sua natureza interpretativa e construída; devemos reconhecer que a teologia emerge de uma conversa constante envolvendo tanto o evangelho quanto a cultura· (The character o f theology [Grand Rapids: Baker, 2005], 103). Minha preocupação é que o pós-conservadorismo, pelo menos como Grenz e Franke o delineiam, revive o lado experimental expressivista do pietismo e, com ele, alguns dos mesmos pressupostos liberais que definiram uma teologia distintivamente moderna. Veja, por exemplo, William Dyrness, ·The pietistic heritage of Schleiermacher·, Christianity today 23:6 (dezembro/ 1978); cf. a crítica de Barth a Schleiermacher como um pietista radical em The theology o f Schleiermacher: Lectures at Göttingen, Winter Semester o f 1923/24 (org. Dietrich Ritschl; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

M Franke, Character o f theology, 90.

tempo e lugar. Desse modo, ele transcende todas as nossas diferenças culturais e nos une num único povo. Essa comunhão ou sociedade, portanto, transcende de cada movimento cultural e cada império, grupo étnico, classe econômica e demografia social. Como o único cabeça da sua igreja, apenas Jesus Cristo estabelece a catolicidade da igreja no poder do Espírito por meio de uma fé e um batismo (Ef 4.5).

O reino de Deus não é uma torre que estamos construindo até os céus, mas uma escada pela qual Deus desceu para nos alcançar. A igreja se origina não por meio do planejamento e organização humanos, mas pela eleição eterna de Deus. No entanto, ela também é uma instituição humana, refletindo as circunstâncias de seus vários tempos e lugares. Visto que a cidade de Deus é um sistema cultural e linguístico que desce dos céus por meio da obra do Deus trino, um cristão africano do século 32 confessa a mesma fé que um cristão asiático ou norte-americano do século 21. Essa comunidade é constituída pela Palavra de Deus - há um só Senhor, uma só fé, um só batismo- (Ef 4.5) - mesmo enquanto sendo condicionada (para melhor ou para pior) pelas culturas e sociedades distintas em que habita. Como Laura Smit nos relembra, comentando sobre a visão de Calvin, ·Todo o nosso conhecimento de Deus é mediado, (mas] ele acredita que é mediado, não pelo nosso contexto cultural, mas para nosso contexto pelo próprio Deus-.<sup>60</sup> A aliança da graça supera todos os contratos sociais que competem de maneira ilegítima pela nossa devoção máxima.

George Husinger nos relembra que muitas das tentativas recentes de encontrar uma maneira "pós-moderna" de fazer teologia resultaram em pouco mais do que um eco dos temas preeminentes da modernidade.<sup>61</sup> Ele observa:

O Cristo da teologia natural é aberta ou secretamente sempre o Cristo relativizado da cultura. A trajetória da teologia natural leva-nos do Cristo que não é supremo para o Cristo que não é suficiente e, então, ao Cristo que não é necessário. [...] Deus pode falar conosco-, escreveu Barth, ·por meio do comunismo russo, ou de um concerto de flauta, de um arbusto florido ou de um cachorro morto. Faremos bem em ouvi-lo se ele realmente o fizer-. [Church dogmatics, v. 1, parte 1,60], Nenhum objeto como esse, no entanto, pode de modo algum ter permissão para tornar-se uma fonte de autoridade para a pregação da igreja, pois nenhum desses objetos pode ter status revelatório independente ou epistemológico.

40 Laura Smit, ·The depth behind things, em Radical orthodoxy and the reformed tradition (org. James K. A. Smith e James Olthuis; Grand Rapids: Baker, 2005), 209.

41 George Hunsinger, Disruptive grace: Studies in the theology of Karl Barth (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 76, referindo-se a Harvey Cox: ·Um problema com a análise de Cox, que muitos certamente notarão, é que não há nada realmente ·pós-moderno· nela. Na melhor das hipóteses, ela simplesmente reorganiza a mobília na antiga sala modernista. Talvez a teologia apenas esteja manobrando para apropriar-se das idéias de Marx sobre como o pobre é explorado e as idéias de Lessing em Nathan the Wise sobre pluralidade e enfatizando a unidade das religiões, mas isso dificilmente parece fornecer qualquer razão para dignificar o namoro com um termo exaltado como ·pós-moderno.. Afinal de contas, por que os céticos modernos têm sido tão céticos se não pelo fato de que seu encontro com o pluralismo os convenceu que todas as afirmações de verdades religiosas são arbitrárias?.

Apenas por meio do critério derivado da voz escriturística autêntica de Cristo podemos saber se Deus pode estar falando a nós por esses meios ou não.<sup>62</sup>

Em cada era, o evangelho - como uma palavra surpreendente e ofensiva que vem a nós de fora de nós mesmos tanto como indivíduos quanto como comunidades - rompe radicalmente tanto com o status quo da igreja quanto com o do mundo.

Precisamente porque a Palavra de Deus vem à igreja e ao mundo de fora, para interromper a conversa humana sobre religião, espiritualidade e moral é que ela pode ser o teatro da redenção. A despeito da diversidade genuína de culturas e localidades sociais, a Bíblia reconhece a solidariedade da humanidade em Adão sob o pecado e a morte e a solidariedade da nova criação em Cristo.

Dada a distinção entre inspiração (Escritura) e iluminação (tradição), como a teologia se move dos ensinos entregues no cânon para suas interpretações? Qual é a natureza e o papel dos dogmas da igreja?

## II. A NATUREZA DA DOUTRINA DA ESCRITURA AO SISTEMA

Tendo começado a trabalhar nos círculos concêntricos a partir do horizonte mais amplo - ou seja, da ontologia para a epistemologia e, então, para a revelação e para a Escritura - agora chegamos à natureza da doutrina cristã.

### A . OS MODELOS DE DOUTRINA DE GEORGE LIN D BECK

Mais uma vez seremos auxiliados por uma tipologia idônea, dessa vez a de George Lindbeck, de Yale (1923-), do seu livro *The nature of doctrine* [A natureza da doutrina].<sup>63</sup> Os modelos contrastantes de Lindbeck são o cognitivo-proporcional e o empírico-expressivo, aos quais ele acrescenta o seu próprio modelo cultural-lingüístico como uma alternativa. Com essa seção, juntamos todas as nossas reflexões feitas até aqui neste capítulo.

Lindbeck define a teoria cognitivo-proporcional de doutrina praticamente nos mesmos termos que Dulles usa na sua descrição de ·revelação como doutrina· (modelo 1), que delineei no capítulo 3 (veja ·Modelos de revelação·, p. 122-124). De fato, seus exemplos são os mesmos de Dulles - ou seja, o evangélico conservador Carl E H. Henry e teólogos neotomistas católicos conservadores. De acordo com essa perspectiva, as doutrinas são consideradas como afirmações

a Ibid., 80. ·Certamente·, Hunsinger complementa, ·pode-se imaginar Barth demonstrando surpresa à safra de entusiastas bem-intencionados que não conseguem pensar num modo melhor para promover sua obra do que exaltá-lo como um ·pós-moderno· antes de seu tempo· (253). Referindo-se ao teólogo judeu Michael Wyschogrod, Hunsinger conclui: ·Querer assimilar a teologia ao molde estranho da cultura circundante [...] é essencialmente uma aspiração gentílica· (255).

63 George Lindbeck, *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984).

factuais que correspondem à realidade. No outro extremo, a teoria empírica-expressiva trata as doutrinas como hipóteses que expressam experiência religiosa. Naturalmente, essa abordagem à doutrina é mais consistente com o modelo de Dulles de ·revelação como experiência interior· (ou como nova consciência). Colocando de maneira simples, esses modelos rivais representam as abordagens dos conservadores e dos liberais modernos, respectivamente.

Carl Henry, representando o modelo cognitivo-proposicional, seguiu Gordon Clark ao aprovar um relacionamento unívoco em vez de análogo entre o conhecimento divino e o humano.<sup>64</sup> Em *God, revelation, and authority [Deus, revelação e autoridade]*, Henry afirma que doutrinas são ·os teoremas derivados dos axiomas da revelação·.<sup>65</sup> Conquanto o teólogo reformado Geerhardus Vos (1862-1949) falou da Escritura como um drama em andamento da redenção em vez de meramente uma compilação de verdades eternas, Henry parece ter considerado as proposições como as únicas transmissoras de verdade real.<sup>66</sup> Henry reflete um débito enorme para com seu mentor, que argumentou que a linguagem bíblica é ·inadequada· até que seja destilada em linguagem proposicional.<sup>67</sup> Clark escreveu: ·A verdade é apenas uma característica das proposições. Nada pode ser chamado de verdadeiro no sentido literal do termo a não ser a atribuição de um predicado a um sujeito.·<sup>68</sup> Desse modo, a linguagem (especificamente, a doutrina cristã) é reduzida a uma única posição ilocucionária - a de afirmar e descrever.

Navegando entre esses extremos, Lindbeck oferece a sua própria proposta construtiva: uma teoria cultural-linguística de doutrina que comprehende o cristianismo primariamente como uma linguagem e doutrina como sua gramática. Nessa perspectiva, as doutrinas não são nem afirmações proposicionais de fatos externos, nem expressões da experiência interior; elas são regras desenvolvidas pela igreja que governa o discurso e a prática que formam pessoas para terem certas crenças e experiências em primeiro lugar. Lindbeck argumenta que tanto os conservadores quanto os liberais assumem uma epistemologia fundamentalista moderna, com doutrinas surgindo ou da racionalidade ou da experiência universais - que é uma das principais razões pelas quais a sua posição é identificada como pós-liberal. Influenciado especialmente pelo Wittgenstein posterior e pela antropologia cultural de Clifford Geertz, Lindbeck vê a fé cristã como seu próprio jogo de linguagem.

Lindbeck afirma que os conservadores não conseguem dar a razão para a verdade de uma religião sem afirmar que suas doutrinas são isentas de erro, enquanto os liberais não conseguem dar a razão para a possibilidade de que uma

<sup>64</sup> Veja minha interação com Carl Henry quanto a isso, com citações, em *Covenant and eschatology: Thedivine drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 189-91.

· Carl Henry, *God, revelation, and authority* (Waco, Tex.: Word, 1976), 1:234.

· Carl Henry, ·Narrative theology: An evangelical appraisal·, *Trinityjournal* 8 (1987): 3.

· Gordon Clark, *Religion, reason, and revelation* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1961), 143.

· Gordon Clark, ·The Bible as truth·, *BSac* 114 (abril/1957): 158.

dada religião (como o cristianismo) possa ser ·insuperavelmente verdadeira.<sup>69</sup> Lindbeck afirma que uma doutrina é verdadeira apenas quando está sendo ·utilizada de modo correto.<sup>70</sup> O grito de um cruzado ·Cristo é Senhor!· enquanto racha o crânio de um infiel é categoricamente falso.<sup>71</sup>

O modelo de Lindbeck é excelente ao desafiar a assimilação da gramática da igreja a gramáticas religiosas e seculares de fora. Ecoando Barth, Lindbeck insiste: ·É o texto, por assim dizer, que absorve o mundo, em vez de o mundo o texto.<sup>72</sup> O cristianismo não é uma espécie de religião, mas é seu próprio jogo de linguagem. Afirmações tais como ·Jesus morreu pelos nossos pecados e ressuscitou para a nossa justificação· são sem sentido simplesmente como proposições abstraídas das narrativas e da forma atual de vida que é engendrada na igreja por meio da participação na pregação, nos sacramentos, na comunhão, na oração, no louvor, no serviço e no testemunho. O drama deve não apenas ser explicado, mas vivido no ·teatro comunitário· instituído por Cristo e coreografado pela Palavra e pelo Espírito. No entanto, o modelo de Lindbeck não é tão bem-sucedido em resistir à assimilação da revelação à atuação da igreja. No final das contas, no seu modelo, é a práxis confiável dos cristãos que determina o valor das afirmações cristãs, e é o uso que a igreja faz da Escritura que a torna autoritativa. É a práxis da igreja que torna a Palavra de Deus verdadeira, ou vice-versa?

Como nos modelos de revelação de Dulles, os modelos de doutrina de Lindbeck - incluindo o seu próprio - são ricamente sugestivos, mas parecem no final ser reducionistas demais. A descrição de Lindbeck do modelo cognitivo-proposicional baseia-se em exemplos de Carl Henry, mas não consegue distinguir essas posições das perspectivas mais nuançadas da ortodoxia protestante e seus proponentes mais recentes. No próprio modelo de Lindbeck, a doutrina (como a Escritura) torna-se autoritativa porque a igreja determinou sua própria gramática; a garantia divina além da sanção eclesiástica é tão separada do seu relato quanto tem sido no liberalismo moderno desde Kant. Enquanto Paulo ensina que toda a Escritura é ·útil· p o rq u e ela é ·inspirada por Deus· (2Tm 3.16), Lindbeck parece argumentar o contrário. Uma doutrina é ·categoricamente verdadeira· quando é ·corretamente utilizada.<sup>73</sup> E sua verdade ontológica (·proporcional·) depende da sua verdade categórica.<sup>74</sup> A teologia sistemática, então, é uma tentativa de ·dar uma explicação normativa do significado de uma religião para os seus adeptos.<sup>75</sup>

No entanto, quanto isso é realmente diferente da famosa definição de Schleiermacher: ·As doutrinas cristãs são relatos dos sentimentos religiosos dos

69 Lindbeck, *Nature of doctrine*, 49.

70 Ibid., 35.

71 Ibid., 64.

72 Ibid., 118.

72 Ibid., 35.

M Ibid., 52.

75 Ibid., 118.

cristãos colocados em forma de discurso?<sup>76</sup> Como apropriada por alguns teólogos evangélicos, a teoria de Lindbeck é interpretada como significando que o objetivo principal da Escritura não é comunicar doutrina verdadeira, mas gerar experiência religiosa autêntica e oferecer imperativos práticos para a vida diária.<sup>77</sup> No fim das contas, a proposta de Lindbeck parece compartilhar com a concepção empírico-expressiva uma visão equívoca de doutrina. A despeito de certas afinidades com Barth, Lindbeck parece não menos reticente a identificar Deus como o objeto da teologia do que Kant. Além disso, a tendência desse modelo (especialmente evidente nos seus alunos, tais como o sempre sagaz e provocativo Stanley Hauerwas) é dar prioridade à prática da igreja em vez da prática de Deus - apenas quando os usamos de modo correto na nossa prática diária a Escritura, o batismo e a Eucaristia se tornam meios de graça. Nessa visão, eles parecem ser menos meios objetivos de salvação de Deus do que as ocasiões para autodescrição comunitária.

Divisões a respeito dessa questão têm emergido dentro da própria escola de Yale. Um dos alunos e principais intérpretes de Hans Frei, George Hunsinger, observa: ·O pragmatismo cultural-linguístico do tipo preferido [de Lindbeck], no entanto, dá origem a uma pergunta sobre se sua proposta, afinal, não é tanto ·pós-liberal-, mas ·neoliberal-, visto que o pragmatismo tem sido sempre uma rotineira opção liberal-.<sup>78</sup> O teólogo evangélico Kevin Vanhoozer observou que o método cultural-linguístico de Lindbeck, no final das contas, soa como a concepção empírico-expressiva que ele critica. Ele está especialmente preocupado com o uso feito da teoria de Lindbeck por alguns evangélicos.<sup>79</sup>

De modo semelhante, Colin Gunton julga:

Assim, algum tipo de experiência imediata parece nos tempos modernos ter substituído uma visão tradicional da meditação da fé em termos proposicionais. A crítica de George Lindbeck do que ele chama de concepção cognitivo-proposicional de teologia é, de fato, um ataque à noção de uma religião revelada.<sup>80</sup>\*

Gunton observa: ·Se em algum momento foi verdadeiro que Jesus morreu na cruz pelos nossos pecados, então, isso é sempre verdadeiro.-<sup>81</sup> Felizmente (para o mundo e também para os cristãos), o valor dessa proposição como verdade

<sup>76</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 76.

<sup>77</sup> Grenz, *Revisioning evangelical theology*, 18,30,32,33-34,48,51-54,57.

<sup>78</sup> Hunsinger, *Disruptive grace*, 11.

<sup>79</sup> Kevin Vanhoozer, ·Disputing about words? Of fallible foundations and modest metanarratives-, em *Christianity and the postmodern turn: Six views* (org. Myron Penner; Grand Rapids: Baker, 2005), 197-99. Vanhoozer sugere que, se levada à sua conclusão lógica, a versão do construtivismo de John Francke é ·devastadora para a autoridade bíblica-. (198). Cf. Vanhoozer, *Drama or doctrine*, 10,94-99,175-84. De fato, a elaboração de Vanhoozer de um modelo ·canônico-linguístico- de doutrina apropria-se das idéias de Lindbeck quanto faça as correções corretas.

<sup>80</sup> Colin Gunton, *A brief theology of revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 7.

<sup>81</sup> Ibid. 8.

não depende do quanto conformemente vivemos para ela ou quão fielmente nós a utilizamos. Em vez de determinar sua verdade, nossas experiências e práticas é que devem ser conformadas com a realidade da ressurreição de Cristo. ·O cerne do problema não é a proposição, mas nosso frágil apego à tradição·, diz Gunton. ·A modernidade transformou todos nós em pessoas que duvidam; ela parece ter criado uma brecha tão grande entre nós e nossa crença passada que não sabemos se há uma fé que de uma vez por todas foi entregue aos santos, ou se pelo menos podemos apelar a ela·. Ele conclui: ·O problema não é que as proposições com que estamos preocupados são estáticas, mas que elas têm sido questionadas.<sup>82</sup>

George Hunsinger argumenta que embora o método teológico de Lindbeck permaneça mais liberal do que pós-liberal, e o modelo de Carl Henry permaneça atolado numa epistemologia modernista, Hans Frei (mentor de Hunsinger e colega de Lindbeck) e teólogos reformados como Kuyper e Bavinck são parceiros de diálogo mais promissores. ·Outras e muito diferentes formulações das preocupações de Henry se encontram dentro da comunidade evangélica, formulações que sustentam uma firme doutrina de ·inerrância· sem os excessos modernistas de Henry.. Ele acrescenta: ·Em particular, sugiro que as visões de Abraham Kuyper e Herman Bavinck fornecem uma possibilidade maior para diálogo proveitoso dos evangélicos com o pós-liberalismo.<sup>83</sup> ·A rejeição da univocidade os separa de alguém como Henry, do mesmo modo que a afirmação da referência adequada e confiável os separa dos cépticos modernos.<sup>84</sup> ·Conquanto Henry pareça pensar que as narrativas são finalmente sobre as doutrinas·, observa Hunsinger, ·para Frei é exatamente o inverso·, e o mesmo é verdadeiro para Kuyper e Bavinck.<sup>85</sup> Este volume, valendo-se da insistência de Geerhardus Vos de que doutrinas emergem do drama em andamento da redenção, é consistente com a conclusão de Hunsinger.

As teorias cognitivo-proposicionais tendem a reduzir fé à doutrina, compreendida como afirmações proposicionais. As empírico-expressivas tendem a reduzir fé à doxologia, que emerge a partir da própria experiência religiosa do ego. Semelhante em alguns aspectos às teologias da libertação, o modelo cultural-lingüístico dá o lugar de honra à práxis eclesiástica (discipulado). As teologias narrativas se concentram no drama em desenvolvimento da redenção.

O que nós precisamos desesperadamente em nossos dias é de uma reintegração dessas ênfases. Abstraídas do drama da narrativa bíblica, as doutrinas se tornam princípios eternos em vez de anotações explicativas no roteiro. Ao mesmo tempo, as narrativas precisam ser explicadas antes de que sua importância para nós possa ser reconhecida. Esse reconhecimento comumente dá lugar a uma resposta emocional - temor, deleite, tristeza e gratidão - e motiva certa maneira de estar no mundo como discípulos de Cristo.

n Ibid. 12.

83 Hunsinger, Disruptive grace, 340.

84 Ibid., 360.

K Ibid. 349.

Nessa visão, a doutrina cristã é revelada por Deus e se concentra especialmente nos propósitos salvíficos de Deus em Cristo. É a revelação de Deus e a reflexão da igreja sobre as obras de Deus na História. Exatamente porque as doutrinas bíblicas não são a revelação de verdades gerais e eternas, a nossa experiência interior, as práticas da igreja ou os mandamentos de Deus para nosso dia a dia decisivamente formam nossa experiência e nos preparam para seguir os mandamentos de Deus no nosso viver diário. Mesmo ao considerar as práticas da igreja ordenadas por Cristo, devemos distinguir entre as práticas por meio das quais o próprio Deus ministra a sua graça (pregação e sacramentos) e as práticas que se desenvolvem entre os santos como o fruto desse ministério (hospitalidade, generosidade, serviço, justiça, caridade e outros atos de amor).

## B. Um modo pactual de dentro: o dogma

### A DOGMÁTICA

Podemos resumir a primeira parte deste volume como uma exposição dos principais elementos de uma abordagem pactual à tarefa teológica. Primeiro, essa tarefa pressupõe que Deus é qualitativamente distinto da criatura. Portanto, o conhecimento criado sempre será revelado, dependente, acomodado, éctipo e análogo em vez de coincidente com o conhecimento arquetípico de Deus em qualquer ponto. Segundo, essa tarefa pressupõe que a revelação de Deus vem a nós de fora de nós mesmos. Até mesmo a lei, que é universalmente declarada à consciência humana desde a criação, torna-se um chamado pessoal para o julgamento no nosso encontro com Deus em sua autorreveleção. O evangelho não está enterrado profundamente em nós, mas é conhecido apenas na revelação especial. Terceiro, cada aliança tem o seu cânon - seu prólogo histórico, as estipulações e as sanções que constituem e desenvolvem uma norma para o povo de Deus. O cânon da nova aliança, por isso, constitui e regula a fé e prática da comunidade da aliança, em vez de ser gerado por ela.

Do mesmo modo que a revelação de Deus não foi dada toda de uma vez, mas se desenvolveu de modo orgânico, à medida que se desenvolvia o enredo da história redentora, a interpretação da igreja e as formulações com respeito aos mistérios sagrados da Escritura evoluíram ao longo do tempo, por meio de conflito, refinamento e reforma. A igreja é uma comunidade celestial criada pelo Deus trino, não pelas pessoas. Ao libertar seu povo, ele lhes deu uma constituição. E essa constituição deve ser interpretada e aplicada, não apenas pelos cidadãos individuais, mas pelos tribunais da igreja com jurisdições menores e maiores, como foi o caso do Concílio de Jerusalém, em Atos 15, e inúmeros outros concílios desde então. Há também uma tradição de casos marcantes com decisões que se tornaram precedentes estabelecidos para interpretar as leis atuais - heresias que foram resolvidas depois de prolongados conflitos e interpretação fiel da constituição ecumênica que foi destilada em resumos dos credos.

Além desses casos decisivos que estabeleceram o consenso de toda a igreja, tradições particulares emergiram, elaborando esse consenso em confissões e

ensinando-as aos novos convertidos e aos seus filhos, por meio de catecismos. Finalmente, há os pastores individuais que devem proclamar e ensinar a Palavra de Deus e os teólogos, que os servem usando todas essas barras de proteção à medida que eles interpretam a constituição divina, desafiando a igreja a refletir mais profunda e criticamente a respeito de sua confissão no presente. Reconhecendo a ordem descendente de prioridade dessas autoridades - e a autoridade qualitativamente distinta da constituição magisterial sobre a autoridade ministerial da igreja e seus mestres - estamos numa posição melhor para evitar a arrogância tanto individual quanto eclesiástica.

### 1. D a Escritura ao dogma

Enquanto ainda estavam vivos, os apóstolos lançaram a fundação sobre a qual todos os ministros subsequentes iriam construir. A narrativa redentora a respeito da pessoa e da obra de Cristo gerou novas doutrinas - não totalmente novas, é evidente, porque elas foram preditas pelos profetas, mas novas no sentido de que elas foram uma mudança nas administrações da aliança. Conquanto os gentios antes eram ímpios, agora judeus e gentios são um povo em Cristo (IPe 2.9-10). Aqueles que estavam longe foram aproximados pelo sangue de Cristo (Ef 2.11-4.13). No entanto, é exatamente porque a doutrina emerge da narrativa em desenvolvimento da redenção em vez de emergir como conceitos eternos que foi difícil até mesmo para os apóstolos compreenderem os novos ensinos e práticas gerados pelos acontecimentos da nova aliança.

Depois de uma controvérsia interna envolvendo até mesmo os apóstolos, uma proposta foi apresentada a toda a igreja por meio de uma assembleia representativa (At 15). Ali, -os apóstolos e os presbíteros- concluíram a questão emitindo uma carta circular que deveria ser obrigatória para todas as igrejas. Os cristãos gentios não deveriam ser subservientes ou forçados a se tornarem judeus a fim de pertencerem ao povo uno de Deus nestes últimos dias. Embora o termo dogma tenha sido usado pela primeira vez na tradução grega do Antigo Testamento e no Novo Testamento para se referir aos éditos de governo ou às leis de Moisés (Et 3.9; Dn 2.13; Lc 2.1; At 17.7; Ef 2.15; Cl 2.14), em Atos 16.4, dogma (derivado do verbo *dokeô*) é usado para se referir às ·decisões· do Concílio de Jerusalém. Nem mesmo os apóstolos estavam pregando um novo evangelho, o que nem eles nem um anjo do céu eram competentes para fazer (G11.6-9), mas eles estavam interpretando a doutrina que tinham recebido (exclusivamente por inspiração divina) na promulgação do dogma da igreja. Podemos nos alegrar no fato de que o evangelho era um juiz e libertador em vez de um parceiro num diálogo com a cultura, a tradição, a razão e a experiência. Conquanto prometida no Antigo Testamento, a revelação do mistério escondido nas eras passadas é uma nova doutrina, anunciando que o muro que separava judeus e gentios foi derrubado. E isso gera uma nova práxis ou discipulado, realizado concretamente na comunidade cristã.

A era dos dogmas divinamente revelados como interpretações da narrativa bíblica encerra-se com a era apostólica. Correlato com a distinção entre inspiração

e iluminação, o ministério extraordinário dos profetas e apóstolos não está ativo, mas foi sucedido pelo ministério ordinário de pastores, professores e evangelistas, bem como de presbíteros e diáconos, e pelo compartilhamento geral dos dons no corpo de Cristo. O ministério profético, sacerdotal e real de Cristo continua no mundo hoje por meio de seu cânon magisterial e das interpretações ministeriais da igreja local e das assembleias maiores.

Uma constituição pode ser facilmente minada tanto ao supervalorizar quanto ao subestimar os tribunais que ela estabelece para sua interpretação. Como os precedentes judiciais, a tradição pode errar, mas rejeitar o seu conselho é simplesmente mudar a autoridade interpretativa da comunidade para o indivíduo privado. Nós nos encontrámos numa situação semelhante à era entre a morte de Josué e o aparecimento da monarquia, quando cada qual fazia o que achava mais reto. (Jz 17.6; 21.25), ou na condição de ovelhas desgarradas sem um pastor, condição lamentada em Jeremias 23. O Novo Testamento repetidamente nos chama a submeter-nos à autoridade magisterial da Escritura apenas, guiada pela autoridade ministerial de pastores e presbíteros. Em nenhum ponto no Novo Testamento a autoridade para resolver discordâncias é deixada aos cristãos como indivíduos.

A igreja não tem autoridade independente para criar dogmas, mas tem um papel dependente e autorizado sob Cristo de chegar a decisões iluminadas pelo Espírito que servem a todo o corpo. Visto que esses ensinos da igreja (dogmas) são considerados ensinos das Escrituras (doutrinas), eles são obrigatórios; no entanto, visto que a igreja nesta presente era permanece simultaneamente pecaminosa e justificada, os dogmas estão sempre abertos a serem corrigidos pela Palavra de Deus.<sup>86</sup>

Como o Concílio de Jerusalém, em que os apóstolos e presbíteros juntos deliberaram sobre a interpretação correta da Palavra de Deus, as igrejas hoje - em suas congregações locais e mais amplas - têm a obrigação de confessar a mesma fé juntas. Cientistas naturais formulam teorias com base em suas investigações da natureza extraíndo e reunindo várias conclusões que são explícita ou implicitamente requeridas pelos seus dados. Do mesmo modo, a igreja formula seus dogmas com base na Escritura, mesmo se as fórmulas em si não estão expressas nas Escrituras de modo direto. Como Berkhof observa:

A igreja não encontra seus dogmas numa forma final nas páginas do Santo Escrito, mas os obtém ao refletir sobre as verdades reveladas na Palavra de Deus. A consciência cristã não se apropria da verdade apenas, mas também sente uma

<sup>86</sup> Louis Berkhof expressa essa posição de maneira precisa: ·Não há dogmas como tal na Bíblia, embora os ensinos doutrinários que elas encoparam sejam encontrados nela. Mas estes se tornam dogmas apenas quando são formulados e oficialmente adotados pela igreja. Pode ser dito que os dogmas religiosos têm três características, quais sejam, seu tema é derivado da Escritura; eles são fruto da reflexão da igreja sobre a verdade, como revelada na Bíblia; e eles são oficialmente adotados por algum corpo eclesiástico competente· (Systematic theology, 21).

urgência irreprimível de reproduzi-la e vê-la em sua unidade maior. Conquanto o intelecto forneça orientação e reflexão, não é uma atividade puramente intelectual, mas também moral e emocional.<sup>87</sup>

Ela deve ser feita por cristãos ·apenas em comunhão e em cooperação com todos os santos. Quando a igreja, guiada pelo Espírito Santo, reflete sobre a verdade, esta torna uma forma definida em sua consciência e gradualmente se cristaliza em visões e discursos doutrinários claramente definidos.<sup>88</sup> A igreja junta seu testemunho fável ao testemunho infalível dos profetas e apóstolos. Assim, para a definição de dogmas ·geralmente se concorda que uma ação oficial da igreja é necessária.<sup>89</sup> Cristo deu pastores e mestres como dons para a igreja, ·para que não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina· (Ef 4.14).

Os hereges surgem dentro da igreja, citando a Escritura em persuasão solene de que a estão interpretando corretamente. Frequentemente, eles rejeitam os dogmas da igreja com base de que aquelas doutrinas não são encontradas de modo direto e explícito na Escritura - e frequentemente empregam terminologia extrabíblica. No entanto, toda ciência procura interpretar o todo à luz de suas partes, e vice-versa e, especialmente, diante dos desafios de um ensino particular, usa terminologia precisa a fim de afirmar de forma mais clara sua fé e distinguí-la de erro de uma maneira mais incisiva. A Confissão de Fé de Westminster (1.6) afirma que tudo o que é necessário para a doutrina e para a vida ·ou é expressamente declarado na Escritura, ou por meio de boas e necessárias consequências pode ser deduzido da Escritura· (ênfase acrescentada). A Bíblia não usa termos como essência e pessoas (ou mesmo ·Trindade-) para formular seu ensino a respeito da Trindade, mas a fórmula ·uma essência em três pessoas· é um exemplo óbvio de uma consequência boa e necessária deduzida da Escritura. A Confissão (1.7) acrescenta que embora tudo o que é necessário para a salvação possa ser compreendido tanto pelo instruído quanto pelo iletrado, ·Nem todas as coisas na Escritura são igualmente fáceis em si mesmas, nem igualmente claras para todos.. Portanto, por meio do ministério de pastores e presbíteros o corpo de Cristo é edificado, ·até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus·, com Cristo como a cabeça e cada parte funcionando de maneira correta (ver Ef 4.12-13,15-16).

Essa afirmação da autoridade ministerial da igreja é coerente com a comissão de Cristo à igreja: ·fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado· (Mt 28.19-20, ênfase acrescentada). O apóstolo Paulo nos convoca: ·penseis a mesma coisa, tenhais o mesmo amor, sejais unidos de alma,

<sup>87</sup>Ibid. 23.

<sup>88</sup>Ibid.

<sup>89</sup>>Ibid. 24.

tendo o mesmo sentimento. (Fp 2.2). De fato, ele exortou Timóteo a seguir o padrão das sãs palavras que ele lhe havia ensinado (2Tm 1.13). Pedro convoca a igreja a ter unidade de ânimo (IPe 3.8). Na vida cristã, como em qualquer disciplina, incluindo as ciências físicas, a tradição é tão inevitável quanto inescapável; no entanto, ela deve estar sempre aberta a ser revista à luz de sua fonte.

Na história da igreja, algumas formulações dogmáticas se elevaram ao nível de dogmas (por exemplo, a Trindade, as duas naturezas de Cristo em uma pessoa, etc.), mas elas nunca são o trabalho de um único teólogo. Elas são o fruto cumulativo da reflexão comunitária e obtiveram o consentimento do corpo de Cristo. Essas categorias diferentes devem ser cuidadosamente distinguidas. Algumas formulações de dogmas ganham tal credibilidade dentro de uma tradição que não são - e não deveriam ser - facilmente desafiadas. Novamente, isso é análogo às ciências naturais, em que um paradigma amplamente aprovado é defendido mesmo diante de anomalias não explicadas. Um paradigma apenas cai por terra quando se torna tão sobrecarregado por anomalias que não parece mais explicar a quantidade maior de dados.<sup>90</sup> A Reforma pode ser vista como uma mudança de paradigma desse tipo na história da igreja. No entanto, os reformadores não começaram do esboço, mas incorporaram suas idéias ao paradigma mais amplo da cristandade católica.

Contudo, mesmo os escritos de uma lista de teólogos importantes não podem ser transformados numa obrigação confessional. É significativo que os luteranos não considerem os escritos de Lutero como ministerialmente obrigatórios. Os luteranos subscrevem o seu Breve Catecismo e o Catecismo Maior apenas porque eles foram julgados por um corpo eclesiástico como refletindo o consenso a respeito do ensino da Escritura. Nenhum dos escritos de Calvin é incluído nas confissões e catecismos das igrejas reformadas e presbiterianas.<sup>91</sup> De uma perspectiva confessional, o que quer que nossas igrejas não confessem pública e corporativamente em nossos padrões doutrinários não pode ser exigido para subscrição. Em vez de legalista, a subscrição confessional liberta a consciência cristã numa série de questões, como detalhes específicos sobre a escatologia do fim dos tempos, programas políticos, características da piedade pessoal não abordadas pelas Escrituras, e muitos outros assuntos que tendem a dividir igrejas em nossos dias.

Esse curso promovido pela Reforma magisterial sustenta que o ministério de ensino da igreja está sob a autoridade soberana da Escritura. O teólogo do século 17 Francisco Turretini ressaltou que enquanto Roma não conseguiu passar nesse

<sup>90</sup> Michael Polanyi ressalta comparações semelhantes em *Personal knowledge* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958), 20. Veja também Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996).

<sup>91</sup> Ironicamente, as igrejas evangélicas que não subscrevem credos e confissões particulares são frequentemente definidas mais pelas crenças particulares e escritos de seus líderes. Por exemplo, os padrões doutrinários do Metodismo incluem a revisão de John Wesley dos Trinta e Nove Artigos, bem como seus sermões.

teste pela adição (aceitando todo o ensino da igreja que é necessário para a salvação), os arminianos e especialmente os socianianos não passaram no teste pela subtração. Para eles, apenas aqueles dogmas que são considerados necessários de forma prática para a moral e experiência religiosa é que são reconhecidos entre os essenciais.<sup>92</sup> Finalmente, esse critério subjetivo levou Schleiermacher a considerar o dogma da Trindade na melhor das hipóteses como não importante.

Com um tom irônico, Berkhof observa: ·os assim chamados fundamentalistas dos nossos dias dão as mãos aos liberais nesse ponto com seu lema bem conhecido: ·Nenhum credo, senão a Bíblia..<sup>93</sup> Se o liberalismo desafiou a cristandade confessional em nome da razão, o biblicismo de nossos dias rejeitou a autoridade legítima da igreja em derivar da Escritura ·consequências boas e necessárias·, pressupondo que suas doutrinas eram tomadas diretamente das palavras da Bíblia. No entanto, muitos dos pontos fundamentais que ele desejava proteger haviam sido formulados pelos tribunais da igreja ao deduzirem conclusões necessárias. Quando perdemos nossa consideração pela autoridade ministerial da igreja para ensinar e confessar as verdades da Palavra de Deus, isso ocorre comumente não muito antes de começarmos a questionar a própria autoridade magisterial em si. A Confissão de Westminster resume bem essa concepção de autoridade eclesiástica:

Para melhor governo e maior edificação da igreja, deverá haver as assembléias comumente chamadas sínodos ou concílios. Em virtude do seu cargo e do poder que Cristo lhes deu para edificação e não para destruição, compete aos pastores e outros presbíteros das igrejas particulares criar tais assembléias e reunir-se nelas quantas vezes julgarem útil para o bem da igreja. Aos sínodos e concílios compete decidir ministerialmente controvérsias quanto à fé e casos de consciência, determinar regras e disposições para a melhor ordenação do culto público de Deus e governo da sua igreja, receber queixas em caso de má administração e autoritativamente decidí-las. Os seus decretos e decisões, sendo consoantes com a Palavra de Deus, devem ser recebidos com reverência e submissão, não só por estarem de acordo com a Palavra, mas também pela autoridade pela qual são feitos, visto que essa autoridade é uma ordenação de Deus, designada para isso em sua Palavra.<sup>94</sup>

A Confissão de Westminster acrescenta a importante advertência de que esses sínodos e concílios ·podem errar, e muitos têm errado; eles, portanto, não devem constituir regra de fé e prática, mas podem ser usados como auxílio em ambas. Eles ·não devem concluir, nem determinar nada, mas só o que é eclesiástico; não devem imiscuir-se nos negócios civis do Estado, a não ser por humilde petição em casos extraordinários..<sup>95</sup>

<sup>92</sup>Turretini, Elenctic theology, 1:48.

<sup>93</sup>Berkhof, Systematic theology, 32.

<sup>94</sup>The Westminster Confession of Faith, cap. 31, em The Trinity hymnal (Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 866-67.

<sup>95</sup>Westminster Confession, cap. 31.

## 2. C redos e confissões

Do latim credo (-eu creio-), um credo é simplesmente um resumo da fé da igreja. Às vezes, fé é usada na Escritura para se referir à fé que é crida {fides qua creditur, ICo 16.13; 2Co 13.5; Ef 4.5,13; Cl 1.23; 2.7; ITm 4.1; 6.12; 2Tm 3.8; 4.7; 2Pe 1.1; Jd 3}, enquanto em outros pontos ela se refere ao ato pessoal de crer - a fé com a qual cremos (fides qua creditur). Em sua essência, a fé não é uma experiência subjetiva ou decisão, mas uma concordância bem-informada e uma crença em Jesus Cristo como ele mesmo se nos dá no evangelho.

Como um apóstolo preparando-se para a era pós-apostólica com o ministério ordinário da Palavra, Paulo ordena a Timóteo que censure qualquer um que ·ensina outra doutrina e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com o ensino segundo a piedade· (ITm 6.3). O presbítero deveria ser ·apegado à palavra fiel, que é segundo a doutrina, de modo que tenha poder tanto para exortar pelo reto ensino como para convencer os que o contradizem· (Tt 1.9). ·Tu, porém·, Paulo instrui a Tito, ·fala o que convém à sã doutrina· (Tt 2.1). De fato, ele diz a Timóteo: ·Mantém o padrão das sãs palavras que de mim ouviste com fé e com o amor que está em Cristo Jesus. Guarda o bom depósito, mediante o Espírito Santo que habita em nós· (2Tm 1.13-14, ênfase acrescentada). Não apenas sãs palavras, mas o padrão das sãs palavras é imposto por Paulo. Há uma maneira de falar da fé que é sã e que, portanto, guarda ·o bom depósito confiado a nós·.

Vimos que a geração apostólica representa a era do lançamento da fundação da igreja do Novo Testamento (ICo 3.10-11). Os ministros comuns como Timóteo deveriam construir sobre esse fundamento, guardá-lo e defendê-lo. ·Combate o bom combate da fé. Toma posse da vida eterna [...] de que fizeste a boa confissão perante muitas testemunhas·, Paulo instrui Timóteo (ITm 6.12). Em vez de exortar o seu substituto a acrescentar ao depósito da verdade apostólica, Paulo insiste com ele: ·ó Timóteo, guarda o que te foi confiado· (ITm 6.20; cf. 2Tm 1.14). Os apóstolos não transmitiram seu ofício para sucessores, mas eles de fato confiaram o tesouro do ofício aos ministros comuns. Para tomar emprestada uma ilustração da história dos Estados Unidos, os fundadores da república que obtiveram independência e fizeram o esboço da Constituição são qualitativamente distintos até mesmo dos maiores presidentes que os seguiram. Abraham Lincoln e John F. Kennedy ocuparam posições importantes, mas como os primeiros entre iguais que juraram fidelidade à Constituição. Eles não podem acrescentar ou tirar uma única palavra da Constituição, e suas interpretações são subservientes ao texto, bem como às regras secundárias (interpretativas) dos tribunais. É evidente que a distinção entre apóstolos e ministros é ainda mais enfática quando estamos falando de uma constituição divinamente inspirada.

Há evidência de que o próprio Paulo estava simplesmente passando adiante (e emprestando sua autoridade apostólica) a resumos que funcionavam como fórmulas de credo na igreja antiga: ·Antes de tudo, vos entreguei o que também

recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. (ICo 15.3-4). Ao relembrar os coríntios a celebração correta da Ceia do Senhor, ele declara: ·eu recebi do Senhor o que também vos entreguei· (ICo 11.23). Ele também inclui vários ·ditos dignos de confiança·: "Fiel é a palavra e digna de toda aceitação: que Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores. (ITm 1.15; cf. 2Tm 2.11). A igreja é a ·coluna e baluarte da verdade·, diz o apóstolo, acrescentando ·grande é o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória. (ITm 3.15-16).

Fragments desses resumos dos credos primitivos são encontrados não apenas no corpo das cartas apostólicas, mas em suas expressões litúrgicas encontradas nas saudações de início e bênçãos de encerramento. Evidentemente, alguns desses resumos do credo eram cantados e Paulo os incorpora, por exemplo, em louvor da supremacia de Cristo em Colossenses 1.15-20 e no seu resumo da humilhação e da exaltação de Cristo em Filipenses 2.6-11. Não é de admirar, então, que Paulo considere o canto como um meio não apenas de agradecer a Deus, mas de fazer a Palavra habitar ricamente em nós por meio de ensino e admoestação mútuas em toda a sabedoria por meio de salmos e hinos (Cl 3.16).

É evidente que as fórmulas do credo no cânon têm status normativo e autoridade magisterial, mas os credos pós-apostólicos possuem uma autoridade ministerial como resumos consensuais dos ensinos centrais das Escrituras. À medida que a igreja cresceu, tanto numérica quanto geograficamente, seu centro de gravidade mudou do mundo judaico para o mundo gentílico. Como o próprio ministério de Cristo demonstra, missões sempre provocam conflito, mesmo dentro da igreja. Levar o evangelho certo era tão importante quanto levar o evangelho para fora. A igreja deveria não apenas definir sua posição mais cuidadosamente em face dessas heresias; ela deveria formulá-las de tal modo que embora elas permanecessem como mistérios, não seriam contradições lógicas.

Em todos esses casos, a motivação da igreja era a missão. Como confessamos Cristo à luz dos desafios impressionantes dentro e fora da igreja? A fidelidade à mensagem e missão de Cristo com base na sua Palavra e na dependência do seu espírito levou a igreja pós-apostólica a desenvolver afirmações de credo mais refinadas. O resultado dessa era foi o Credo niceno (teoricamente conhecido como Credo niceno-constantinopolitano, focando no dogma da Trindade); a definição de Calcedônia (concentrando-se na pessoa de Cristo); e o Credo atanásiano (resumindo a fé católica). A despeito das contínuas erupções de discórdia através dos séculos e da crítica muito difundida na era moderna, essas conclusões alcançadas nos primeiros cinco séculos criaram um consenso que tem permanecido como a pedra de toque das confissões cristãs até hoje.

Foi precisamente por causa da enorme vitalidade e riqueza do seu encontro renovado com a Escritura (especialmente sua tradução das línguas originais para o vernáculo do povo) que a Reforma produziu confissões e catecismos para a

edificação do corpo de Cristo em sua fé e prática comuns. Longe de propor uma alternativa para a Bíblia ou para os credos ecumênicos, os reformadores viam suas confissões e catecismos como modos de reavivar a importância da Bíblia e dos credos na vida da igreja. De fato, foi a renovação da instrução catequética na Reforma que provocou essa prática dos círculos católicos. No prefácio do seu Breve Catecismo, Lutero explica que ele foi motivado por um profundo desapontamento com a ignorância da maioria dos cristãos que encontrava até mesmo sobre os elementos mais básicos das Escrituras. Ele lamentou que poucos ainda conheciam o Credo dos Apóstolos, a Oração Dominical ou os Dez Mandamentos. As confissões e os catecismos não eram tratados acadêmicos, mas expressões do sacerdócio de todos os crentes: o testemunho de toda a igreja para todo o mundo.

Não cremos nos ensinos da Bíblia por causa da autoridade da igreja, mas cremos neles por meio da igreja e do seu ministério. Tanto crianças quanto teólogos têm seu lugar sob a norma magisterial da Escritura e de sua interpretação comunitária pela condução ministerial da igreja. A reflexão teológica deve estar consciente das disciplinas relacionadas, especialmente línguas, filosofia e História, mas seu chamado primário é à igreja em vez de à academia. Os teólogos encontram seu lugar correto como servos dos ministros da Palavra e dos sacramentos. Esta é, então, a ordem correta: (1) as Escrituras como o cânon infalível, qualitativamente distintas de todas as demais fontes de autoridade; (2) sob essa norma magisterial, o serviço ministerial de credos e confissões; (3) a proclamação contemporânea da Palavra de Deus na igreja em todo o mundo; (4) as antigas interpretações encontradas na tradição; (5) as nuances específicas de teólogos individuais.

Concebida pelo Espírito por meio da Palavra e do batismo, nascida em fé, sustentada pela Ceia do Senhor e nutrida por meio da oração, da comunhão e do discipulado, a igreja e cada membro dela sempre precisarão da teologia porque sempre precisarão de Deus.

#### Perguntas para discussão

1. Compare e contraste as interpretações católico-romana e a reformada do relacionamento entre a Escritura e a tradição. Qual é a questão mais crucial que distingue essas posições?
2. Qual é a diferença entre autoridade magisterial e ministerial?
3. Descreva e avalie o ·quadrilátero wesleyano· e o ·método de correlação· de Paul Tillich.
4. Identifique e avalie os ·modelos de doutrina· de George Lindbeck.
5. Como você descreveria um modelo de doutrina pactual, especialmente em seu relacionamento da interpretação individual e comunitária, bem como da relação entre o cânon bíblico e o ensino oficial da igreja?

## ESBOÇO COMPARATIVO DA PARTE I

	Superação da separação	O estranho que nunca conhecemos	Conhecendo o estranho
Ontologia	"Deus" é a realidade última, da qual nosso ego interior é uma parte, embora separado da sua origem divina. Panteísmo / panenteísmo. Imanência divina sem transcendência.	"Deus" é a projeção das necessidades sentidas do ego. Os particulares finitos são o real; ele é o "universal" que é uma mera aparência. Deísmo / ateísmo. Transcendência divina sem imanência.	Uma nítida distinção Criador-criatura, embora também uma afirmação da descida redentora de Deus, assumindo a nossa carne. Transcendência e imanência.
Epistemologia	De dentro para fora. Reconhecendo certezas eternas interiores. Racionalismo, idealismo, Romantismo. Conhecimento arquetípico e unívoco.	Sem distinção entre interior e exterior. Ceticismo, pragmatismo, relativismo niilista. Nenhum significado transcendentemente além da linguagem. Todo conhecimento é equivoco/construído.	De fora para dentro. Conhecimento dependente, éctipo, análogo, mediado pela Palavra de Deus.
Revelação	Experiência interior / nova consciência.	Natural ou inexistente.	Experiência interior (da revelação geral) corrompida; Palavra exterior (do evangelho).
Escritura	Reflexão individual / comunitária a respeito da experiência piedosa.	Rejeição de todas as reivindicações de que um texto tem autoridade última, considerando tais reivindicações como violentas e exclusivistas.	A fala e interpretação de Deus externa e objetivamente reveladas como lei e evangelho por meio de agência criada.
Doutrina	Teorias expressando nossa experiência.	Tipicamente arranjada como um instrumento de poder e hegemonia sociais.	Verdade revelada por Deus na Escritura, interpretada nos dogmas da igreja.

Parte Dois

o DEUS  
QUE VIVE



## Capítulo Seis

# DEUS: OS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS

Vimos que a ortodoxia cristã tem sido desconfiada a respeito de especulação sobre a essência interior de Deus, concentrando-se, em vez disso, nas características de Deus que foram reveladas a nós por Deus nas suas obras, especialmente na Escritura, por meio do desenvolvimento da economia da aliança da graça. Um bom modo de começar é pelos nomes de Deus. Assim como a essência de Deus está escondida e é incompreensível, observa Calvino, do mesmo modo seu nome significa o seu caráter, na medida em que ele tem se agradado torná-lo conhecido a nós.<sup>1</sup>

### I. Nomes, narrativas e substantivos

Os vários cognatos do El genérico (o senhoril / o poderoso)<sup>2</sup> estavam em ampla circulação já antes da aliança do Sinai e são empregados nas tradições bíblicas mais antigas da maneira que aqueles que falam a nossa língua usam as palavras Deus e deuses. El é combinado com outros termos descritivos para formar compostos como El-Shaddai (shadad = ·poderoso·), que são identificados com atos específicos na História. Adonai (-senhor, -juiz, -governante-) também é um título comum. Existem ·nomes· e ·o Nome·. É apenas para Israel que Deus deu seu nome pessoal, Yahweh, que aparece nas nossas traduções em versálete (Sen h o r) para distingui-lo do título Adonai (-Senhor).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Citado em Louis Berkhof, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 47. Berkhof acrescenta: ·No sentido mais geral da palavra, então, o nome de Deus é sua autorrevelação. É uma designação dele, não como ele existe nas profundezas do seu Ser divino, mas como ele se revela especialmente nos seus relacionamentos com o homem.. Esses nomes ·são antropomórficos e sinalizam uma aproximação condescendente de Deus ao homem..

<sup>2</sup> El, Elohim e Elyon. El = ·senhor·. Elohim = ·os senhores/os poderosos· - plural de intensificação.

<sup>3</sup> Visto que os textos hebraicos foram escritos antes do advento dos pontos vogais, não sabemos a pronúncia exata de YH WH, embora possamos ter certeza de que não era vocalizado como Jeová (como na RV e ASV).

Por outro lado, a revelação do nome de Deus é um sinal de transcendência, medindo o abismo entre a majestade de Deus e o homem servo. Sob a antiga aliança (Êx 20.7; Lv 24.16), usar incorretamente o nome de Deus requeria pena de morte. No entanto, esse nome também é sinal da imanência de Deus, tendo sido dado ao seu povo como uma garantia de sua presença pessoal, para ser invocado no perigo e louvado em todos os momentos.

O acontecimento no qual Deus revela seu nome pessoal a Moisés (Êx 3) testemunha de características impressionantes do seu contexto pactuai. Faraó é senhor (suserano) do Egito, sendo até mesmo objeto de adoração, enquanto os filhos de Yahweh estão debaixo de dura opressão. Deus dá a Moisés o seu nome pessoal para ser invocado como aquele do Senhor da aliança que liberta o seu povo da suserania cruel de Faraó (Êx 3.4-15; 5.22-6.6). Cada praga que Deus envia sobre o Egito representa a derrota de uma das principais deidades do pantheon egípcio. O Deus de Israel, Yahweh, é Senhor de todos. O drama dá lugar à doutrina.

Em nítido contraste com os nomes das deidades pagãs, portanto, o nome de Deus não é uma senha secreta para manipular as forças cósmicas. Em vez disso, é uma garantia pessoal e baseada na aliança. Com base nessa libertação, Israel não deve invocar quaisquer outros deuses ou senhores: ·Eu sou o S e n h o r , teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. (Êx 20.2-3). O Deus infinito e soberano sobre todos condescende em identificar-se como o Deus de Israel - o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. É com frequência enfatizado que o Senhor (Adonai) é o nosso S e n h o r (Yahweh), e vice-versa.

O Novo Testamento também mostra uma tendência correspondente de acompanhar o roteiro da redenção pelos nomes e títulos para Deus. Assim como o uso hebraico de El, os escritores do Novo Testamento não tinham problema em utilizar a palavra grega genérica theos (·Deus-) - já empregada na tradução grega do Antigo Testamento, conhecida como Septuaginta. E, mais uma vez, a especificidade pactuai (da aliança) da identidade deste Deus é frequentemente expressa com um genitivo possessivo, expresso na nossa língua com de - por exemplo, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó; o Deus do Sinai; o Deus de Sião; o Deus de Israel; o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo; nosso grande Deus e Salvador, e assim por diante.<sup>4</sup> Assim, o Deus que não é intrinsecamente restrito por nenhum limite criado ainda assim liga-se generosamente conosco em nossos tempos e lugares.

Invariavelmente, a autoidentificação de Deus com certo povo, lugares e coisas está ligada com algum acontecimento importante no qual Deus agiu. A partir desses feitos históricos relatados especialmente nas seções narrativas do Antigo Testamento e nos Evangelhos do Novo Testamento, verbos fortes dão origem a

<sup>4</sup> Mais uma vez com o precedente na tradução grega do Antigo Testamento (LXX), o Novo Testamento emprega Kyrios para Adonai, ·Senhor·, como um título no relacionamento pactuai distinto de Yahweh como o nome pessoal de Deus.

substantivos invariáveis.<sup>5</sup> Essa é outra maneira de dizer que o drama dá origem a doutrinas específicas. Pessoas de Israel não estão apenas capacitadas a inferir certos atributos ou características de seu Deus com base nos seus atos poderosos; o próprio Deus os interpreta para eles. O léxico de Israel dos atributos divinos não vem na forma de uma teologia sistemática tal qual o presente volume, mas na forma de narrativa, instrução, liturgia e lei.

O Novo Testamento revela um padrão semelhante. Do mesmo modo que as narrativas geram doutrinas, as doutrinas geram doxologia e são até mesmo expressas na forma de louvor, como em 1Timóteo 1.17: ·Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível, Deus único, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém!. Sendo espírito (Jo 4.24), Deus está indisponível à investigação humana à parte de sua própria iniciativa e mediação. Além disso, novamente expresso de maneira doxológica, esse Deus é identificado como ·bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores; o único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem homem algum jamais viu, nem é capaz de ver. A ele honra e poder eterno. Amém!. (1Tm 6.15-16). Apenas com essa atitude de oração, louvor e humildade reservada nós podemos abordar a autorrevelação de Deus.

Os atributos de Deus têm sido com frequência distinguidos como incomunicáveis e comunicáveis, assim chamados para distinguir os atributos que pertencem a Deus apenas e aqueles que podem ser pressupostos em Deus e nos homens (embora apenas analogamente; veja ·A bondade condescendente de Deus·, p. 59). Consequentemente, os atributos incomunicáveis são identificados especialmente por meio de negação (via negationis), ao falar a respeito de alguns aspectos nos quais Deus não é como nós. Caracteristicamente, esses atributos são reconhecidos pelo alfa privativo no grego (o a inicial de palavras tais como apatheia, não sofrimento) ou um prefixo negativo semelhante no latim, que é tomado pela nossa língua (por exemplo, imortal, invisível, imutável).

Os atributos comunicáveis são identificados tipicamente por meio de eminência (via eminentiae), ao enfatizar os atributos que as criaturas compartilham analogamente, mas de uma maneira qualitativamente inferior, com frequência identificados pelo prefixo ·on-· (por exemplo, onipotente, onisciente). Conquanto ambos esses modos sejam evidentes, implícita ou explicitamente, na Escritura, em cada caso é Deus quem escolhe a analogia apropriada. Portanto, temos de resistir à tentação de deduzir o ser de Deus a partir de argumentos especulativos a respeito de um ser perfeito, seja por negação ou por comparação. Recusando-se a ser uma projeção idólatra das nossas próprias idéias de perfeição, Deus transcende infinitamente todas as comparações (Is 40.18-31). No entanto, por causa do amor pelas suas criaturas, Deus condescende à nossa capacidade finita escolhendo analogias que são apropriadas, mas, no entanto, não exprimem totalmente a sua majestade.

<sup>5</sup>Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 145-266.

## II. OS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS

ATRIBUTO	DESCRIÇÃO
Simplicidade	Como espírito infinito, Deus não é feito de partes diferentes; seus atributos são idênticos ao seu ser.
Asseidade	Autoexistência.
Imutabilidade	Não se altera.
Impassividade	Incapacidade para ser dominado pelo sofrimento.
Eternidade	A transcendência de Deus do tempo.

Como veremos, são esses atributos no modo de negação que são mais frequentemente desafiados como uma corrupção supostamente posterior da teologia bíblica pela metafísica pagã (grega). No entanto, não foram apenas os teólogos posteriores, mas o apóstolo Paulo também usou o prefixo alfa-privativo para se referir a Deus, por exemplo, como imortal (*aphthartos*) e invisível (*aoratos*) (1Tm 1.17; cf. 6.15-16).

Francisco Turretini, o teólogo genebrino do século 17, ressaltou que os socinianos reprovaram a doutrina tradicional de Deus com base em que “toda a doutrina é metafísica” (i.e., filosófica) em vez de bíblica.<sup>6</sup> Especificamente, eles afirmaram que a simplicidade, a asseidade, a imutabilidade e o conhecimento prévio exaustivo de Deus originaram-se na filosofia estoica – uma afirmação que tem sido repetida consistentemente até os nossos dias. Na mesma linha, Albrecht Ritschl tentou eliminar todas as ideias “metafísicas” da teologia cristã. O teólogo do final do século 19 Adolph von Harnack apresentou a sua tese de que quase tudo o que consideramos como “ortodoxia” cristã – “o elemento católico” – é na verdade o resultado da “util helenização da igreja”.<sup>7</sup> No entanto, em todos esses casos, não foi a eliminação de afirmações metafísicas (como um objetivo impossível na teologia), mas meramente uma mudança de um sistema metafísico (platonismo cristão) para outro (hegelianismo) que a teologia liberal alcançou.

Mais recentemente, essas críticas têm sido repetidas sob a aparência de uma rebelião pós-moderna contra a *ontoteologia* (literalmente, “ser-teologia” ou “uma teologia do ser”).<sup>8</sup> Embora os críticos contemporâneos frequentemente

<sup>6</sup>Turretini, *Elelectic theology*, 1:191.

<sup>7</sup>Adolph von Harnack, *History of dogma* (Boston: Little, Brown, 1902), 1:48. Essa polêmica ariana tem sido empregada desde os debates da igreja primitiva. Veja Jaroslav Pelikan, *The emergence of the catholic tradition (100-600)* (vol. 1 de *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971), 194-98.

<sup>8</sup>Cunhada primeiramente por Immanuel Kant, *ontoteologia* tornou-se uma senha mais ampla para a metafísica em geral nos escritos de Martin Heidegger. De acordo com Kant, “a teologia transcendental” toma duas formas com respeito à identificação do Ser Supremo: a *cosmoteologia*, que é uma tentativa de “deduzir a existência do ser original de uma experiência em geral (sem determinar de nenhuma maneira

representem seus relatos como pós-modernos, tanto os atributos divinos que eles rejeitam quanto os seus argumentos são muitas vezes indistinguíveis daqueles encontrados nas obras do liberalismo alemão do século 19 e na escola hegeliana (-mediadora-).

Conquanto nos incentive a levar a sério as críticas pós-modernas, Merold Westphal corretamente nos adverte contra a tendência no discurso atual de -identificar o Deus da onto-teologia simplesmente como o -Deus onipotente, onisciente e benevolente- que de fato é revelado na Escritura.\* 9 \* Até mesmo nos círculos evangélicos de hoje, é simplesmente assumido por muitos que os assim chamados atributos incomunicáveis por muito tempo citados pelo teísmo clássico são suspeitos simplesmente por causa de suas associações e terminologia filosóficas. Porém, isso é um atalho. Afinal de contas, -as motivações primárias para atribuir onisciência, incluindo presciênciam, a Deus são bíblicas em vez de filosóficas, mesmo se o vocabulário usado na discussão do assunto seja, para o melhor ou para o pior, frequentemente helenista.-'0

Em todas essas frentes históricas, a identificação irresponsável da ortodoxia com a filosofia grega tem sido desemaranhada na erudição atual.<sup>11</sup> No entan-

específica a natureza do mundo ao qual tal experiência pertença)- e a ontoteologia, que empreende -conhecer a existência desse ser por meio de meros conceitos, sem a ajuda de qualquer experiência em absoluto- (*Critique of pure reason* [trad. Norman Kemp Smith; Nova York: St. Martin's, 1965], 525). Para Heidegger (especialmente em *The end of metaphysics and identity and difference*), a ontoteologia representa a antiga tentativa de casar a filosofia com a teologia, não fazendo justiça a nenhuma das duas ao transformar a filosofia numa apologética para a existência de Deus e a teologia em um empreendimento especulativo que não mais depende da revelação. O resultado é um -deus- a quem não se pode nem mesmo orar. Heidegger corretamente viu que esse impulso onto-teológico (teologia racionalista) está por trás do desejo moderno de dominar por meio do conhecimento arquetípico. Emmanuel Levinas, Jacques Derrida e outros pensadores pós-modernos continuaram e aprofundaram a crítica de Heidegger da ontoteologia. Basicamente, dentro de toda essa história de uso, a ontoteologia representa o paradigma -superação da separação-. O perigo, no entanto, está no pressuposto ingênuo de que a teologia (e a antiteologia ou ateísmo) pode fugir de afirmações metafísicas. Como a tese de Harnack, a senha ontoteologia pode ser usada para mascarar uma suspeita pietista contra afirmações e refinamentos doutrinais definidos. Podemos evitar a ontoteologia e o agnosticismo metafísico ao reconhecer que apenas o conhecimento éctipo, e não o arquétipo, está disponível a nós e que ele vem de Deus de uma maneira acomodada e analógica. Uma teologia para peregrinos, não para senhores, é o objetivo da sá teologia.

9 Merold Westphal, *Overcoming proto-theology* (Nova York: Fordham Univ. Press, 2001), 5.

<sup>10</sup>Ibid.

" Do lado da teologia bíblica, James Barr foi à frente no que concerne à sua extinção, e pesquisas subsequentes têm levantado sérios questionamentos a respeito de sua viabilidade em relação a -Jesus (hebreu) versus Paulo (grego)- e -os reformadores versus os escolásticos protestantes-. Veja James Barr, -The Old Testament and the new crisis of biblical authority-, *Interpretation* 26, n. 1 (janeiro/1971): 24-40; cf. Barr, *The semantics of biblical language* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1961); *Biblical words for time* (Londres: SCM, 1962). Contra a aplicação da tese de Harnack à assim chamada antítese Jesus versus Paulo, veja Troels Engberg-Pedersen, org., *Paul beyond the Judaism/Hellenism divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001). Para a crítica da versão -Lutero/Calvino versus luteranismo/calvinismo- veja Richard Muller, -Calvin and the -Calvinists-: Assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy: Part 1-, CTJ 30 (1995): 345-75; -Parte 2-, CTJ 31 (1996): 125-60; cf. Robert Preus, *The theology of Post-Reformation Lutheranism* (2 v.; St. Louis: Concordia, 1970-1972). Artigos e monografias por Willem van Asselt, David Steinmetz, Susan Schreiner, Irena Backus, Robert Kolb, R. S. Clark e Carl Trueman, entre outros, têm contribuído significativamente para esse campo.

to, isso tem sido rejuvenescido, pelo menos na teologia evangélica, por Clark Pinnock e outros defensores do teísmo aberto. Num capítulo de *Most moved mover* intitulado ·Overcoming a pagan influence· Pinnock rejeita a doutrina de Deus como formulada pela teologia cristã antiga até a ortodoxia atual como irremediavelmente presa ao pensamento grego.<sup>12</sup> Isso não impede Pinnock, nada menos do que Harnack, de ler as Escrituras através das lentes do pensamento moderno, especialmente de Hegel, além de Teilhard de Chardin e Alfred North Whitehead, um débito que Pinnock prontamente reconhece.<sup>13</sup> <sup>14</sup> De fato, ele sugere que ·a cultura moderna [...] está mais próxima da visão bíblica do que o teísmo clássico>.,<sup>15</sup> Com esses desafios em mente, estudemos os atributos em questão.

#### A . S im plic id a d e ( u n id a d e)

Como seres humanos, somos criaturas complexas e compostas. Isto é, somos feitos de várias partes. No entanto, Deus é simples e espiritual. Por um lado, isso significa que Deus não é a soma do total dos seus atributos, mas é simultaneamente tudo o que os seus atributos revelam. Por outro lado, cada um desses atributos identifica um aspecto diferente da existência e do caráter de Deus que não pode ser reduzido aos demais. Esse último ponto é especialmente importante, dada a tendência de recentes críticas de identificar essa doutrina com uma visão extrema que nega qualquer diferença real entre os atributos.<sup>16</sup>

12 Clark Pinnock, *Most moved mover* (Grand Rapids: Baker, 2001). Primeiro, Pinnock não parece admitir que no mundo helenístico havia muitas mansões - não apenas a stasis parmenidiana, mas o fluxo heraclitôniano. Reduzir o helenismo aos estoicos e a Platão é ignorar o fato de que até mesmo Hegel e outros apelaram a importantes vertentes do pensamento grego (especialmente Platão, Plotino e Aristóteles). O reducionismo é uma fraqueza evidente de muitos aspectos da proposta do teísmo aberto. Segundo, a tradição reformada antiga comumente se relacionou com a tradição teológica clássica de uma maneira compreensivamente crítica, suspeitosa do estoicismo de Justino Mártil e de Orígenes, do neoplatonismo de Agostinho, do aristotelianismo (alegado e verdadeiro) de Tomás de Aquino, do nominalismo do final da era medieval e do surgimento do racionalismo evidente no sociantismo. Essa suspeita tem estado logo abaixo da superfície ao longo da carreira do movimento, como é evidente não apenas nas obras dos escolásticos, mas dos seus herdeiros britânicos e continentais. C. Van Til, por exemplo, em *A Christian theory of knowledge* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1969), 118-19, é um crítico incisivo de Justino Mártil, Clemente de Alexandria, Orígenes e Agostinho. Com habilidade, ele demonstra que conquanto Agostinho fosse ·em alguma medida sujeito aos princípios do platonismo e particularmente do neoplatonismo·, seus escritos demonstram um interesse irredutivelmente bíblico. Desse modo, Van Til pode criticar a estrutura filosófica de Agostinho enquanto afirma o impulso principal da sua obra como um projeto distintamente cristão. Cf. Clark Pinnock, ·Theological method·, em *New dimensions in evangelical thought: Essays in honor of Millard J. Erickson* (org. David S. Dockery; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1998), 197-208.

13 Pinnock, *Most moved mover*, 142; cf. John Sanders, *The God who risks* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1998).

14 Clark Pinnock, ·From Augustine to Arminius: A pilgrimage in theology·, em *The grace of God, the will of man* (org. Clark Pinnock; Grand Rapids: Zondervan, 1989), 24.

15 Para esclarecimentos úteis da simplicidade no uso cristão, veja Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and transformation of divine simplicity* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002); Stephen R. Holmes, ·Something much too plain to say·, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001): 137-54; cf. Richard Muller, *PRRD*, 3:38-67,70-76.

Uma implicação é que não podemos classificar os atributos de Deus por importância, ou tornar um mais essencial a Deus do que outro. Deus é amor mesmo quando julga; ele é santo e justo mesmo ao salvar pecadores; ele é eterno mesmo quando age no tempo.

Podemos relembrar a distinção entre a essência de Deus e as suas energias. O sol é uma substância com muitos e vários raios. Na expressão de Basílio, ·As energias são várias, e a essência é simples, mas dizemos conhecer nosso Deus a partir de suas energias, mas não ousamos nos aproximar de sua essência. Suas energias descem até nós, mas sua essência permanece além do nosso alcance..<sup>6</sup> A simplicidade de Deus de modo algum limita a diversidade evidente nas suas obras, mas estipula que em todas as suas atividades Deus é autoconsistente. Em cada ato, Deus é o ser que é e sempre será.

A ·humanidade· existe, e, assim, há certos atributos particulares da sua natureza que eu como um indivíduo posso ou não ter. No entanto, Deus é diferente. Não há o gênero de ·deidade· da qual o Deus de Abraão, Isaque e Jacó seja uma espécie. Embora não possamos evitar falar a respeito de sua imutabilidade, e então de sua bondade, e de seu amor, não devemos pensar que Deus seja composto desses vários atributos. Em vez disso, a existência de Deus é idêntica aos seus atributos. ·Pois todos os atributos divinos, sejam nomeados ou concebidos, são do mesmo nível que todos os outros·, observa Gregório de Nissa.<sup>7</sup> A bondade, o amor, a onisciência e a santidade de Deus são simplesmente o que Deus é.<sup>8</sup> Eu ainda seria humano mesmo se não tivesse a capacidade de julgamento ou de iniciativa, mas Deus não seria Deus se ele não possuísse todos os seus atributos na simplicidade e perfeição de sua essência.\* <sup>17</sup> \* <sup>19</sup>

Assim, qualquer coisa que Deus conceda é concedida da abundância em vez da falta. ·Não é que Deus primeiro viva e depois ame·, observa Barth. ·Mas Deus ama, e nesse ato ele vive.<sup>20</sup> Isso é verdadeiro para todos os atributos de Deus. A simplicidade nos relembra de que Deus nunca está em conflito consigo mesmo. No decreto eterno de Deus, mesmo no exemplo mais óbvio de possibilidade de conflito interior (ou seja, a cruz), justiça e misericórdia, ira justa e amor gracioso, se abraçam. Exatamente onde poderíamos esperar ver o maior de todos os conflitos interiores em Deus, lemos que: ·Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo· (2Co 5.19). No lugar onde é concentrado o

<sup>6</sup> ·Basilio, ·Epistle 234, NPNF2, 8:274.

<sup>7</sup> 17 Gregório de Nissa, ·On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit, to Eustathius·, NPNF2,5:327 (PG 32, col. 689).

<sup>8</sup> ·Turretini, Elenctic theology, 1:187: ·Os atributos não são atribuídos a Deus corretamente como algo acrescentado à sua essência (algo acidental ao sujeito), tornando-o perfeito e realmente distinto dele mesmo, mas impropriamente na medida em que eles indicam perfeições essenciais à natureza divina concebidas por nós como propriedades. Esses atributos ·podem representá-la [a natureza de Deus] apenas de maneira inadequada (i.e., não de acordo com sua relação total, mas agora sob uma perfeição, e depois sob outra)·.

<sup>19</sup>Veja Muller, PRRD, 3:281.

<sup>20</sup> ·Barth, Church dogmatics, vol. 2, pt. 1, 321.

derramar de sua ira, ali também é seu amor. Um não domina nem anula o outro. Deus é ·justo e ojustificador daquele que tem fé em Jesus· (Rm 3.26, ênfase acrescentada). Ao mesmo tempo, a simplicidade não elimina (pelo menos na concepção reformada) a diferença entre os atributos. Amor, justiça, bondade e outros atributos não são meros sinônimos, mas são ·conceitualmente diferentes no próprio Deus.<sup>2</sup>

Não adoramos nenhum atributo divino; adoramos o Deus pessoal que é simultaneamente o ser que seus atributos indicam. Deus é amor, mas o amor não é Deus. Nem a doutrina da simplicidade nos permite falar a respeito de Deus ·limitando a si mesmo·, como a teologia arminiana tem sustentado e várias formas de kenose hegeliana têm enfatizado.\* 22 Nem Deus é soberano sem também ser, ao mesmo tempo, bom, justo e amoroso. Deus nunca está livre para não ser Deus. Nenhum dos seus atributos pode ser suspenso, retirado, diminuído ou alterado, visto que seus atributos são idênticos à sua existência.

Como veremos, a negação deste ou daquele atributo é frequentemente motivada por uma crítica mais ampla da imutabilidade, impassividade e eternidade.<sup>23</sup> Não é de admirar que alguns críticos da simplicidade prossigam para negar também a espiritualidade de Deus. Há apenas um pequeno passo de distância entre a negação dessa afirmação mínima de simplicidade para a negação da infinitude de Deus (i.e., transcendência divina).<sup>24</sup>

## B. A AUTOEXISTÊNCIA ( aSSEIADAE)

Antes de falarmos de Deus se relacionando de maneira generosa com suas criaturas e entrando na história humana como Senhor e Redentor, nosso ponto de partida é a asseiaade de Deus (·em-si-mesmo·), ou independência do mundo. Não é necessário dizer que uma deidade dependente estaria envolvida com o mundo. O que é notável no Deus trino - autoexistente, perfeito e independente - é que ainda assim ele crie e entre em relacionamentos de aliança com criaturas em liberdade e amor.

Karl Barth enfatizou corretamente o fato de que o Deus que é Deus sem nós, ainda assim tenha determinado ser Deus conosco. Liberdade da criação é a base

2- Muller, PRRD, 3:292.

22 Veja John Cobb Jr. e Clark Pinnock, orgs., *Searching for an adequate God: A dialogue between process and free will theists* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

23 Um dos muitos exemplos de negação da simplicidade é o de Robert Jenson, *Systematic theobgy* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:169; cf. A crítica de George Hunsinger em ·Robert Jensorés systematic theobgy: A review essay·, SUT 55, n2 2 (2002): 189-90.

24 Em sua referência da passagem ao ser de Deus nas Institutes, João Calvino diz: ·O ensino da Escritura a respeito da essência infinita e espiritual de Deus deve ser suficiente, não apenas para banir ilusões populares, mas também para refutar as sutilezas da filosofia secular (1.13.1). A última inclui, ele diz, a concepção de Sêneca da divindade como ·derramada nas várias partes do mundo· (que antecipa a ·subs-tância· panteísta de Spinoza). ·Mas mesmo se Deus, para nos manter sensatos, fale com moderação de sua essência, ainda assim, por meio desses (...) títulos que tenho usado, ele tanto bane imaginações estúpidas quanto restringe a audácia da mente humana· (1.13.1).

da liberdade de Deus para a criação.<sup>25</sup> A teologia cristã clássica afirmou que Deus é a-se, que basicamente significa ser independente de toda a dependência externa. Um termo semelhante é absoluto - literalmente, ·sem relação·. Isso não significa que Deus seja incapaz de se relacionar; simplesmente afirma que Deus relaciona criaturas consigo, mas não é relacionado ao (i.e., dependente do) mundo.

Evidentemente, o relacionamento entre Deus e a sua criação é qualitativa-mente diferente de qualquer outro. Nós dependemos naturalmente de outros. As amizades nos expõem às alegrias e desapontamentos da vida, e os dias são me-llores ou piores em grande medida por causa do que as pessoas dizem, desejam, fazem ou sentem em relação a nós. No entanto, o salmista exulta: ·No céu está o nosso Deus e tudo faz como lhe agrada·. (Sl 115.3). Em Isaías 40 nos é dito:

[...] seca-se a erva, e cai a sua flor,  
mas a palavra de nosso Deus permanece eternamente. (...]  
Eis que as nações são consideradas por ele como um pingo que cai de um balde  
e como um grão de pó na balança;  
as ilhas são como pó fino que se levanta. [...]  
Todas as nações são perante ele como coisa que não é nada;  
ele as considera menos do que nada, como um vácuo.  
Com quem comparareis a Deus?  
Ou que coisa semelhante confrontareis com ele? (Is 40.8,15,17-18)

Esta pergunta: ·Com quem comparareis a Deus?· é repetida no versículo 25 (a propósito, novamente em 46.5), contrastando a soberania, a eternidade e a compreensão incomensurável de Deus com a fraqueza humana (v. 26-31). Ninguém pode frustrar os desígnios últimos de Deus (Dn 4.34-37).

·Vida· é um predicado próprio de Deus; apenas de maneira analógica pode-mos dizer que Deus vive e que nós vivemos. Em outras palavras, não existe tal coisa como vida que possa ser pressuposta de Deus e dos homens univocamente. Deus é vida; ele nos dá vida. Deus transcende o próprio céu, que ele criou (I Rs 8.27; Mt 24.35). Como Paulo explicou aos filósofos atenienses, esse é um dos atributos que realçam o contraste entre Deus e os ídolos: ·O Deus que fez o mun-do e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais·. (At 17.24-25). ·Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!· (Rm 11.35-36). A independência de Deus do mundo é um correlato necessário da sua glória.

Provavelmente é verdadeiro, como muitos estudiosos e teólogos bíblicos têm demonstrado com veemência em décadas recentes, que uma passagem primária

<sup>25</sup> Barth, Church dogmatics, v. 2, pt. 1,310.

quanto à asseidade de Deus, *Êxodo 3.14*, não tem todo o peso que é colocado nela.<sup>26</sup> -Eu sou o que sou (do verbo *ser*), também pode ser traduzido como -Eu serei o que sou. No entanto, o sermão que Yahweh prega a Moisés quando ele faz sua glória passar sugere uma conexão com a liberdade de Deus: -terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer. (*Êx 33.19*). Se isso é pelo menos uma parte importante do que é pretendido em *Êxodo 3.14*, então a independência (asseidade) de Deus da criação está pelo menos implícita.

Walther Eichrodt observa que em Isaías o nome de Deus se torna especialmente compreendido como referindo-se à existência eterna e independente de Deus à parte da criação (p. ex., *Is 40.28; 41.4; 43.10-20; 44.6; 48.12*). Desse modo, Deus revela o seu nome em meio à demonstração do seu propósito eterno e natureza imutável. A Septuaginta traduziu a expressão como *egō eimi ho ὅν* (-Eu sou o Ser-) para indicar o Ser inalterável como a principal característica da deidade.<sup>27</sup> A afirmação de Jesus em *João 8.58* (cf. v. 56), -antes que Abraão existisse, Eu Sou [egō eimi] -, acrescenta credibilidade a essa interpretação. Apoio adicional pode ser encontrado em *Apocalipse 1.8,17-18*: -Eu sou o Alfa e ômega, diz o Senhor Deus, aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso. [...] eu sou o primeiro e o último e aquele que vive. Se interpretarmos o Antigo Testamento (promessa) à luz do Novo (cumprimento), essa afirmação é provavelmente a melhor interpretação de *Êxodo 3.14*.

Portanto, conquanto *Êxodo 3.14* não diga tudo o que a tradição tem suposto, essa passagem diz muito mais do que muitos críticos da asseidade afirmam. Independentemente das condições de finitude próprias da existência criada, Yahweh pode ser confiado por fazer acontecer tudo o que ele prometeu. Seu nome pode ser invocado com total confiança, tanto porque ele é fiel a suas promessas quanto porque ele não depende das criaturas para realizar seus propósitos. O panteão egípcio realça isso. Em contraste com vários deuses da natureza, limitados às suas específicas áreas de procedência, Yahweh é o Deus Soberano (*Dt 4.34-35*). Exatamente porque Deus não é dependente de ninguém nem de nada que ele criou, podemos ter certeza de que nada vai detê-lo de estar lá quando precisarmos dele.

26 Notoriamente difícil de traduzir, esse título (como o nome pessoal Yahweh) está ligado com o verbo *hāyā* (-ser-), que permite tanto -Eu sou o que sou- quanto -eu serei quem eu serei-. Independentemente de como o traduzimos, não podemos fazê-lo dizer mais que é pretendido. A interpretação tradicional desde Filo (de que o nome pessoal revela a imutabilidade e a asseidade de Deus) é improvável - mesmo se tais características pudesse ser inferidas de outras passagens. -Eu sou o Ser- (*egō eimi ho ὅν*) é a tradução da Septuaginta do texto hebraico, que, sendo uma expressão grega, abriu a porta para algumas especulações fantasiosas judaicas e cristãs a respeito do ser de Deus. É mais provável, no entanto, que esse título combine a total liberdade de Deus do mundo e sua liberdade para o mundo, como se para dizer: -Embora eu não precise de você, estarei lá quando você precisar. Quanto a isso, eu te dou a minha palavra/ meu nome-.

27 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster, 1951), 1:192.

Deus não é mais dependente dos seres humanos na salvação do que na criação (veja, p. ex., Rm 9.15-16; Ef 1.5). Nada além da decisão livre de Deus é responsável pela existência criada: ·Tu és digno, Senhor e Deus nosso, de receber a glória, a honra e o poder, porque todas as coisas tu criaste, sim, por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas· (Ap 4.11). Uma das referências inequívocas de Jesus à sua deidade foi que ele, como o Pai, tem ·vida em si mesmo· (Jo 5.26). O cosmos, a terra e nós mesmos existimos para Deus. Deus não existe para nós, e a nossa existência também não é necessária para a existência ou felicidade de Deus.

Yahweh é o Deus que é fiel à sua palavra, aquele que será fiel ao seu povo. Essa é razão pela qual a proclamação do nome está tão associada com a proclamação da misericórdia e da graça de Deus (Êx 33.17-20; 34.5-8). Moisés respondeu a essa proclamação com o reconhecimento de que ele representa um povo ·de dura cerviz· e que é apenas pelo fato de que Deus é misericordioso que ele ·perdoa a nossa iniquidade e o nosso pecado e toma-nos por tua herança· que sua presença pode ser considerada uma bênção em vez de uma maldição (34.9). Não é exagero, portanto, sugerir que o próprio evangelho está encerrado no próprio nome do Deus de Israel. O fato de que Deus é incomparável e transcende o mundo ·cujos moradores são como gafanhotos·; e que ele ·reduz a nada os príncipes e torna em nulidade os juizes da terra·, traz deleite ao fraco: ·[ele] faz forte ao cansado e multiplica as forças ao que não tem nenhum vigor· (Is 40.22-23,29). Os poderes ímpios nunca têm a última palavra, porque embora Deus entre na matriz dos poderes criados, ele nunca é apenas mais um participante entre os demais. Deus permanece qualitativa e não só quantitativamente distinto da criação - e isso é boa-nova para aqueles cujo futuro parece ser destinado a ser controlado por opressores.

Vimos que no paradigma ·superando a separação· Deus e o mundo são mutuamente (con quanto assimetricamente) dependentes. O mundo não existe como uma escolha e atos livres de Deus, mas como a emanação ou aspecto necessários do seu ser, segundo o platonismo, o neoplatonismo, o idealismo hegeliano e o pensamento do processo. De acordo com essas duas últimas versões, o mundo precisa de Deus para a sua existência, mas Deus também precisa do mundo para a realização de sua existência, felicidade e perfeição: o ser de Deus está em vir-a-ser. No entanto, a asseideade de Deus marca o abismo entre a fé bíblica e o panteísmo/panenteísmo. Ao mesmo tempo, a livre decisão de Deus de tornar-se o personagem principal do seu próprio drama histórico com a criação marca o abismo entre a fé bíblica e o deísmo.

No discurso de Paulo no Areópago, ele afirma que ·nele [Deus] vivemos, e nos movemos, e existimos· em vez de vice-versa (At 17.28). Há parentesco, mas esse é do mundo para com Deus, em vez de Deus para com o mundo. Mesmo na encarnação, o Filho eterno assumiu a nossa humanidade em vez de vice-versa. É exatamente na independência e liberdade de Deus da contingência que um espaço habitável é aberto para a liberdade da realidade contingente. Se o mundo

não é o corpo de Deus, ele é, no entanto, a casa de Deus. Todavia, é um lugar para termos comunhão com ele em vez de um templo de que ele necessita ou que possa contê-lo (At 17.24-26).

Consequentemente, a variedade extravagante na criação é uma expressão da generosidade liberal de Deus. Por exemplo, pense na variedade de cores na criação - e não apenas das cores, mas das tonalidades. Deus poderia tão facilmente ter criado um mundo mais simples, espartano e econômico, mas ele preferiu criar em vez disso um teatro de abundância, beleza e diferença - extravagância e liberalidade absolutas. Nessa visão, não há espaço para o fatalismo. Nosso mundo é o resultado da liberdade de Deus - não da necessidade.

Herman Bavinck observa que essa visão ·ilimitada, irrestrita, absolutamente indeterminada, sem qualificações· de Deus é irreconciliável com o panteísmo antigo e moderno: ·babiloniano, helenista, neoplatônico, cabalista e spinozista.·<sup>28</sup> Ele acrescenta: ·Possuindo cada virtude num grau absoluto, perfeito, a infinitude de Deus é qualitativa e não quantitativa; intensiva e extensiva, positiva e não negativa.·<sup>29</sup> Esse último ponto - ·positivo e não negativo· - é especialmente pertinente, visto que afirma que embora usemos um atributo negativo (*in-finito*), é apenas para afirmar uma plenitude e perfeição positivas de ser. A asseideade de Deus é a perfeição infinita de sua grandeza: ·Grande é o Senhor e mui digno de ser louvado; a sua grandeza é insondável.· (SI 145.3).

A recorrente acusação contra a doutrina tradicional de Deus é que ela foi corrompida pelo estoicismo grego, com Deus sendo identificado com o sábio estoico ideal (independente, autossuficiente, indiferente e, portanto, imperturbável). Muitas das críticas recentes das construções tradicionais têm tentado recuperar o senso histórico dramático encontrado no texto bíblico. No entanto, precisamos estar alertas quanto à tentação de nos afastarmos de Parmênides (apenas ·ser· é real), apenas para cair nos braços de Heráclito (apenas ·vir-a-ser· é real). Há pelo menos duas tradições gregas, afinal. Em nossos dias, o pêndulo tem se movido decididamente na direção da última.

Hoje, diversos teólogos, ao longo de um amplo espectro, têm questionado qualquer distinção entre a essência escondida de Deus (*deus in se*; ·Deus em si-) e a revelação acomodada de Deus (*deus pro nos*; ·Deus em relacionamento conosco.), seu conhecimento arquétipo e éctipo, a transcendência misteriosa de Deus e sua imanência maravilhosa.<sup>30</sup> O resultado é uma teologia que identifica o ser de Deus com o *vir-a-ser*, a eternidade de Deus com a história criada, e

28 Herman Bavinck, *The doctrine of God* (trad. William Hendriksen; Grand Rapids: Baker, 1977), 152.

29 Ibid. Karl Barth faz um comentário semelhante (talvez em dependência de Bavinck) em *Church dogmatics*, vol. 2, pt. 1,263,306.

30 Veja, por exemplo, Jenson, *Systematic theology*, 1:66, em que ele argumenta: ·o Deus bíblico não é eternamente ele mesmo no sentido de que ele persistentemente instancia um início no qual ele já é tudo o que ele será; ele é eternamente ele mesmo no sentido de que ele, sem restrições, antecipa um fim no qual ele será tudo o que poderia ser. Isso se aplica também - ou, melhor, primariamente - a Deus: uma história é constituída pelo resultado dos seus acontecimentos narrados.·

a operação (energias) de Deus com o ser de Deus (essência). A autorrevelação analógica de Deus torna-se uma descrição unívoca do ser interior de Deus, como ilustrado na afirmação de Robert Jenson: ·O Deus único é um acontecimento; a História ocorre não apenas nele, mas como seu ser.·<sup>31</sup>

A independência de Deus do mundo de modo algum restringe sua liberdade de relacionar a realidade criada consigo mesmo como ele escolher, o que ele fez na criação e na aliança e, particularmente, na pessoa e na obra de Cristo. Deus é mais transcendente e mais imanente do que possamos imaginar. Na encarnação, o Filho é livre do mundo mesmo em sua humilhação, e parte do mundo mesmo em sua exaltação à mão direita do Pai. Como Karl Rahner nos relembraria, Deus nem guarda para si mesmo, nem perde a si mesmo em sua livremente escolhida comunhão com a criação.<sup>31 32</sup> Não é a habilidade de Deus de entrar em relacionamentos que está em questão, mas a direção da dependência. As criaturas vivem, mas Deus é vida - e ele tem essa vida em si mesmo. Deus é sempre o doador; as criaturas sempre as beneficiárias.

Essa doutrina tem um tremendo valor prático. Se Deus não fosse livre da criação, poderíamos orar por ele, mas não a ele. Não teríamos confiança de que ele poderia vencer o mal ou nos resgatar da morte. No entanto, a liberdade de Deus para a criação - mesmo para aqueles que não são apenas finitos, mas pecadores - é a pressuposição da nossa esperança em Cristo. Deus não precisa de tempo, mas ele entra livremente nele; ele não precisa de uma casa, mas mesmo assim ele construiu uma. Tudo isso é para o nosso benefício, por causa do zelo de Deus em habitar com criaturas finitas e encorporadas em aliança. Que Deus livremente faça isso na criação, sem nenhuma necessidade inerente, é um testemunho de sua bondade insondável. Que ele continue a fazer isso até mesmo ao se relacionar com o parceiro infiel da aliança é uma medida da sua graça inescrutável.

O sábio estoico já está relacionado com o mundo, mas busca se libertar até mesmo de permitir ao mundo ter qualquer relação com ele. O contrário é verdadeiro na doutrina cristã da asseideade. O Deus da Escritura é essencialmente independente, no entanto generosamente escolhe trazer as criaturas para a comunhão e relacionamento com ele - embora ele já saiba que seus amigos se tornarão inimigos. Mesmo antes de criar o mundo do qual ele não necessitava, o Pai, o Filho e o Espírito fizeram uma aliança em amor para a salvação de pecadores por meio do sacrifício do Filho encarnado. A decisão de Deus de fazer o que é necessário para a nossa salvação, mas não para a sua autoexistência perfeita, é a

<sup>31</sup> Jenson, ibid., 1:221. Como George Hunsinger ressalta, Jenson regularmente anexa a senha ·abstrata· a qualquer noção de simplicidade e asseideade divina. Essa é uma falsa pista típica nas críticas recentes da tradição. Citando a afirmação de Jenson de que ·A vida de Deus é ·ordenada por um resultado que é seu resultado, e assim numa liberdade que é mais do que uma asseideade abstrata· (1:160), Hunsinger responde: ·[...] como se a asseideade de Deus fosse necessariamente ·abstrata· se fosse completamente real em e para si mesmo à parte da História· (Hunsinger, ·Robert Jenson's Systematic theology·, 182).

<sup>32</sup>Karl Rahner, The Trinity (trad. Joseph Donceel; Nova York: Crossroad, 1997), 84.

revelação mais óbvia da riqueza da sua graça, que Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e prudência- (Ef 1.7-8).

### C. Imutabilidade

Outra negação da finitude é a imutabilidade (não mutabilidade). Elaborando sobre o consenso patrístico, Tomás de Aquino argumentou que Deus é actus puro (-ato puro-) o que significa que não há potencialidades em Deus. Completo e perfeito em si mesmo de eternidade a eternidade, Deus não tem nenhum potencial que já não esteja completamente desenvolvido. Deus não pode ser mais infinito, amoroso, ou santo amanhã do que é hoje. Se Deus apenas é necessário e independente de todas as condições externas, completamente desenvolvido em todas as suas perfeições, então não há literalmente nada para Deus vir-a-ser. Para nós, mudança pode ser para pior ou para melhor, mas para um Deus perfeito, mudança apenas poderia dar lugar à imperfeição. A perfeição dos dons de Deus depende da sua própria perfeição essencial. Como Tiago nos lembra: -Toda boa dádiva e todo dom perfeito são lá do alto, descendendo do Pai das luzes, em quem não pode existir variação ou sombra de mudança- (Tg 1.17).

#### I. A poio lsciiurístico

Assim como a afirmação da independência de Deus da criação de modo algum exclui a liberdade de Deus de se relacionar com as criaturas, a Escritura claramente ensina que Deus transforma a realidade das criaturas, mas ele mesmo não é mudado. Terra e céus são -obra das tuas mãos-, o salmista louva. -Eles perecerão, mas tu permaneces; todos eles envelhecerão como uma veste, como roupa os mudarás, e serão mudados. Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim- (Sl 102.25-27).

A imutabilidade de Deus dificilmente é uma especulação irrelevante; dada a pecaminosidade do seu parceiro humano, é uma grande segurança: -Porque eu, o Senhor, não mudo; por isso, vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos- (Ml 3.6).

Na Escritura, a virtude da imutabilidade de Deus está na segurança de que Deus é confiável em suas promessas - não apenas porque ele deseja ser fiel à sua palavra, mas porque ele não pode mudar seus conselhos eternos, independentemente do que a criatura faça (Sl 16.8; 21.7). Como o Deus onisciente (todo-conhecedor), que sabe o fim desde o início, incluindo os dias que ele alocou para nós e até mesmo os -segredos dos corações- (Sl 44.21), não há contingência que o decreto eterno de Deus não tenha levado em consideração. Deus sabia que Adão iria pecar (Rm 8.20-21), afundando a humanidade em corrupção, e ele sabia que Israel também cairia (Dt 31.16-22). Nada pega Deus de surpresa, de modo que ele tenha de alterar seu caráter revelado ou o curso pré-determinado que é secreto para nós. Do mesmo modo, em Hebreus 6.17-18, Deus assegura aos crentes a imutabilidade das suas promessas ao referir-se a -duas coisas imutáveis-: o ser de Deus e sua promessa a Abraão. Não apenas a essência de Deus,

mas seus propósitos últimos e decretos secretos não mudam. De fato, Deus opera todas as coisas conjuntamente para o bem de seu povo (Rm 8.28). Os cristãos são ·predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade· (Ef 1.11).

Em todas essas passagens, o decreto imutável de Deus é apresentado como a base para o consolo dos cristãos de que mesmo ·se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo· (2Tm 2.13). Acima de todas as vicissitudes de circunstâncias flutuantes e da resposta sempre mutante dos seus parceiros na aliança, há o propósito imutável de Deus - e nisso, o povo de Deus pode ter uma segurança imensurável. Ainda que a aliança da criação tenha sido quebrada, e até mesmo Israel juntamente esteja espiritualmente morto com o mundo ·em Adão· como transgressores (Os 6.7; Rm 3), a eterna aliança da redenção permanece inviolável porque ela não está condicionada ao lado humano, mas à vontade imutável do Deus trino.

Então, como combinamos isso com o grande número de passagens que parecem sugerir que Deus de fato se adapta a novas circunstâncias - pelo menos em termos de mudar a sua mente? Éxodo 32.10-14 retrata Deus como desistindo de destruir os israelitas por causa da intercessão de Moisés. Em Jonas 3.10 lemos: ·Viu Deus o que fizeram, como se converteram do seu mau caminho; e Deus se arrependeu do mal que tinha dito lhes faria e não o fez·. Veremos essas importantes passagens depois de considerar o desenvolvimento histórico dessa doutrina.

## 2. Definição i-ustórica

Thomas Wienandy explica que de acordo com a análise patrística, ·Deus é imutável não porque ele é inerte ou estático como uma rocha, mas exatamente pela razão oposta. Ele é tão dinâmico, tão ativo que nenhuma mudança pode torná-lo mais ativo. Ele é ato puro e simples..<sup>33</sup> Mais uma vez, a distinção essência-energias foi formativa na reflexão cristã antiga (especialmente no Oriente). A essência de Deus é ato totalmente realizado. Ou seja, não há potencial latente em Deus. Ele já é o Deus que sempre foi e que sempre será - nem um pouco mais amoroso, sábio ou onisciente amanhã do que é hoje. No entanto, por meio de suas energias ou operações no mundo, ele interage conosco - criando, sustentando, redimindo e consumando.

É frequente apresentar a analogia do sol e seus raios. Não conhecemos Deus em si mesmo, mas somos aquecidos pelo fulgor do seu ser. Os ·raios· não são uma extensão do ser de Deus, mas do seu poder e atividade. Assim, por exemplo, a Escritura diz que Deus criou e sustenta todas as coisas ·pela palavra do seu poder· (Hb 1.3), ou aos discípulos é prometido que ·receberão poder· quando o Espírito Santo vier no Pentecostes (At 1.8), ou o evangelho é chamado de ·o poder de Deus para a salvação· (Rm 1.16; ICo 1.18) e que nos ressuscita da morte

<sup>33</sup> Thomas Weinandy, Does God Suffer? (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2000), 124.

espiritual e, algum dia, da morte física pelo seu poder (ICo 6.14). Não é a essência imutável de Deus que emana, é entendida ou se torna completamente realizada em ato; em vez disso, são as poderosas ações de Deus no tempo e no espaço que atingem os propósitos eternos de Deus. Deus nunca é livre para ser alguma outra pessoa além de Deus (i.e., mudar a sua essência), mas as operações de Deus (suas energias) são múltiplas e livremente determinadas. Deus poderia ter decidido criar ou não criar, por exemplo; Deus fez acontecer seus propósitos, mas não seu ser no ato de criar o mundo. Eliminar essa distinção leva logicamente ao panteísmo ou ao panenteísmo, como é evidente especialmente nas teologias modernas desde Hegel. Nesse paradigma, a liberdade, a contingência e as mudanças evidentes nas obras de Deus são atribuídas ao ser interior de Deus.

Se Deus é tão completo e perfeito em si mesmo, e tem sempre sido o que ele sempre será, isso não significa que nós adoramos o deus do sábio estoico, que no seu estado imperturbável não tem nenhum relacionamento com as criaturas? ·A objeção implícita aqui é baseada, em certa medida, em compreensão incorreta, observa Louis Berkhof. ·A imutabilidade divina não deve ser compreendida como implicando imobilidade, como se não houvesse movimento em Deus..<sup>34</sup> Para os seres humanos, é claro, existir ·sempre em ação· implica perpétuo vir-a-ser. No entanto, para Deus, que não pode se tornar alguém ou algo que ele ainda não é, isso significa que Deus está sempre ativo na plenitude e perfeição do seu próprio ser. Portanto, em contraste com o estoicismo, a doutrina cristã da imutabilidade não nega o ser sempre ativo, sempre vivo e sempre em movimento de Deus. Pelo contrário, ela nos lembra que visto que Deus age a partir de perfeição imutável do seu ser plenamente atualizado, tais obras externas são sempre doações gratuitas, extravagantes e desnecessárias que nunca diminuem as riquezas inexauríveis do doador. Como ressaltou Richard Muller: ·A noção escolástica de Deus como ·immobile· não deve ser traduzida para a nossa língua como ·imóvel· - como um dos muitos casos de cognatos que não são totalmente conversíveis - mas como ·inamovível..<sup>35</sup>

Respondendo aos socinianos, Turretini disse: ·A necessidade da imutabilidade de que atribuímos a Deus não infere o destino estoico-, visto que ele nem impõe uma necessidade interna sobre Deus, nem interfere ·com a liberdade e contingência das coisas..<sup>36</sup> Onde o sábio estoico luta para realizar perfeição em afastamento apático, o Deus trino já possui uma independência totalmente realizada que é, no entanto, viva e ativa. Assim, cada pessoa da Trindade sai em direção à outra em alegria e comunhão mútuas e nessa plenitude completa cria um mundo não divino para compartilhar analogamente dessa comunhão extrovertida. O

<sup>34</sup> Berkhof, Systematic theology, 59.

<sup>35</sup> Richard Muller, ·Incarnation, immutability, and the case for classical theism·, WT 45, nº 1 (1983): 27.

·Turretini, Elenctic theology, 1:205-6.

Deus imutável não é a antítese, mas a fonte da diversidade mutável e sempre em alteração do mundo que ele livremente deseja.

### 3. D esafios modernos

Na era moderna, especialmente na esteira de Hegel, a imutabilidade divina foi submetida a consistentes refutações como um obstáculo à noção de que o Espírito Absoluto imanente realiza-se na - e de fato como - o desenvolvimento da História. Bavinck observa que enquanto os teólogos católicos-romanos, luteranos e reformados afirmam a asseidade e imutabilidade divinas, ·Segundo os socinianos, pelagianos, arminianos e racionalistas, Deus é mutável não no seu ser, mas na sua vontade·. Dando um passo adiante, ·O gnosticismo e o panteísmo (Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Von Hartmann, etc.)· negam a imutabilidade de Deus em ser, representando Deus ·como eternamente vir-a-ser·.<sup>37</sup> Esse paradigma panenteísta foi revivido mais recentemente em vários projetos que vão do teísmo aberto e a obra de teólogos criativos tais como Jürgen Moltmann e Robert Jenson à teologia do processo.

Com frequência, essas teologias têm apelado à encarnação na sua negação da imutabilidade. O anúncio de que ·o Verbo se fez [egeneto] carne· (Jo 1.14, ênfase acrescentada) pressupõe explicitamente mudança. Como respondemos a isso? Em primeiro lugar, temos de testar a premissa sobre a qual o argumento se baseia. Como exploraremos de modo mais completo ao considerar a pessoa de Cristo, o consenso quanto ao credo afirmou que na encarnação o Filho eterno assumiu nossa carne, o que não envolveu mudança na pessoa divina que a assumiu. De acordo com a cristologia de Calcedônia, afirmada por cristãos tanto do Ocidente quanto do Oriente, a mudança é de *asarkos* (-não encarnado-) para *ensarkos* (-encarnado-). Se a encarnação implica mudança na deidade do Filho, então a pessoa que se tornou carne por nossa causa não é Deus, mas um deus humanizado ou um homem deificado.

Embora reconheça a influência hegeliana nas suas formulações, Robert Jenson às vezes apresenta o debate em termos do debate luterano-calvinista - o primeiro negando e o último afirmando que o finito não pode compreender (i.e., conter) o infinito (*finitum non capax infiniti*). No entanto, o teólogo luterano Gerhard O. Forde acusou Jenson de tentar transformar a teologia da cruz numa teologia da glória.<sup>38</sup> A encarnação não anula a imutabilidade transcendente de Deus, argumenta Forde. ·Quando Martinho Lutero deu sua assustadora opinião a Erasmo e afirmou que Deus, escondido em majestade, não se limitou à sua palavra, mas se manteve livre sobre todas as coisas, ele estava, penso eu, insistindo na impossibilidade de simplesmente assimilar Deus a Jesus.·<sup>39</sup> Em outras

17 Bavinck, *Doctrme of God*, 146-47.

· Gerhard O. Forde, ·Robert Jenson's Soteriology·, em *Trinity, time, and church* (org. Colin Gunton; Grand Rapids: ierdmans, 2000), 136.

J5iWd.

palavras, Jesus é realmente a revelação de Deus, mas isso não elimina o mistério: Deus permanece escondido em majestade mesmo quando se revela em graça.

Na teologia de Lutero, os atributos da divindade tais como a necessidade, imutabilidade, eternidade, intransferibilidade divinas e assim por diante, funcionam como máscaras de Deus em seu ocultamento. [...] Tentativas de acertar contas com a imutabilidade de Deus, por exemplo, são milhares. No entanto, elas nunca funcionam. [...] Lutero sabia que ninguém pode tirar a máscara da face do Deus oculto, mas ele também sabia, de uma perspectiva escatológica, que havia consolo total nos nomes divinos. [...] ·Se Deus não fosse imutável·, Lutero questiona, ·quem poderia crer nas suas promessas?·<sup>40</sup>

No final das contas, uma teoria hegeliana de mutabilidade divina não precisa da história cristã para apresentar sua proposição de modo claro e convincente. Deus já está ·encarnado· em seu próprio ser - mudando, crescendo, vivendo, morrendo e ressuscitando novamente.

Entretanto, o surpreendente anúncio que encontramos no evangelho é que o Filho eterno tornou-se carne sem perder nada de sua transcendência divina no processo. Isso aconteceu porque o Deus que verdadeiramente transcende o mundo pode entrar livremente nele e relacioná-lo consigo mesmo. Especialmente na teologia de Moltmann, particularmente o sofrimento e o mal intrínsecos (ele pensa) para o finito vir-a-ser pertencem ao ser eterno de Deus. Certamente isso enfatiza a compaixão de Deus. No entanto, como pessoas presas num edifício em chamas, precisamos de mais do que um agente de resgate que fique conosco vivenciando nossa dor e medo; precisamos de alguém que esteja fora de nós e que possa nos salvar da fonte desses sintomas. Com a encarnação - as naturezas divina e humana unidas numa pessoa - temos ambos. Forde acrescenta: ·Se a imutabilidade simplesmente for excluída de modo sistemático, a mutabilidade vai se aplanar e se tornará autoevidente. Deus ameaça tornar-se apenas um otário que é enriquecido ao compartilhar da nossa miséria.·<sup>41</sup> Mesmo de uma perspectiva prática, diz Forde, ·Deus deve ser poderoso e varrer todos de sua presença, ou então, por que precisaríamos dele?·<sup>42</sup> Eu acrescentaria: se Deus já está sempre realizando seu ser ao vir-a-ser, então, o que há de surpreendentemente novo e maravilhoso a respeito do Filho assumir nossa humanidade, sujeito à nossa fraqueza e sofrimento?

#### 4 . Problemas exegéticos

Como com todos os atributos divinos, é crucial que evitemos dois extremos, ambos os quais pressupõem uma visão unívoca em vez de analógica da relação nas comparações entre Deus e os seres humanos. Por um lado, o testemunho

<sup>40</sup> Ibid. 137.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup>Ibid. 138, citando sua obra *Systematic theology*, 1:234.

bíblico de uma história viva com um Deus vivo em uma aliança com interação genuína resiste a todas as concepções estoicas e platônicas do Um não relacionai e não pessoal. No drama em desenvolvimento há acusações e contra-acusações, testemunhos e contratestemunhos, e Deus é representado como se arrependendo, cedendo e reagindo às criaturas. Por outro lado, devemos sempre manter em mente que, ao se revelar, Deus se esconde. Deus proíbe explicitamente comparações unívocas (Nm 23.19; ISm 15.29; Is 44.8-9; 46.4; Os 11.9).

À medida em que o drama bíblico se desenvolve, fica claro que embora Deus represente a si mesmo como um ator genuíno no relacionamento de aliança, ele não pode ser pego de surpresa. Afinal de contas, seu conhecimento é perfeito e abrange o passado, o presente e o futuro (Jó 37.16; Sl 139.1-6,16-18), incluindo os atos livres dos seres humanos (Êx 7.1-7,14; 8.15,19; 9.12,35; 10.1-2; 11.1-3,9; ISm 23.10-13; Is 42.9; At 2.23; Rm 8.28; 9.16; Ef 1.11). Obviamente, Deus é resistido pelos seres humanos, mas ele não pode de modo algum ser dominado pela oposição (Dn 4.17-37; Êx 15.1-23; 8.11; Sl 22.28-31; 47.2-8; 115.3; 135.5-21; Jr 27.5; At 17.24-26; Rm 9.17-21; Ap 11.15-19). Acomodando-se às criaturas finitas e encorporadas, Deus aparece em tempos e lugares particulares - ainda que ele não possa ser circunscrito ou dominado por limitação espacial (Sl 139.7-12). Tudo isso é simplesmente para dizer que Deus permanece infinito e transcendente mesmo nas formas finitas e imanentes de sua autorrevelação.

Entre os críticos evangélicos desses atributos tradicionais, os teístas abertos afirmam que as passagens da Escritura que descrevem Deus como mudando de ideia, por exemplo, devem ser levadas a sério.<sup>45</sup> Elas não podem ser simplesmente rejeitadas como antropomorfismo, enquanto interpretarmos outras passagens (que dão apoio à imutabilidade divina) como verdade unívoca. Isso certamente é verdadeiro. A doutrina da analogia se aplica a todas as passagens. Não há outro modo de Deus entrar num relacionamento de aliança com criaturas finitas do que acomodar sua autorrevelação à nossa finitude. Apenas nessa História atual é que podemos ter acesso às ameaças e promessas que são reveladas, mas o decreto de Deus permanece oculto para nós (Dt 29.29). Não sabemos o que Deus pré-determinou nos seus conselhos eternos, mas sabemos que nas suas promessas condicionais (por exemplo, aos nossos primeiros pais antes da queda e a Israel no Sinai) há mudanças na maneira de Deus lidar com o seu povo. Isso não diz respeito ao Ser, caráter ou decretos ocultos de Deus, mas na História na qual esses decretos são executados é que encontramos exemplos da reversão no plano revelado de Deus.

Assim como devemos resistir a destruir a distinção entre a essência de Deus (*ousia/dynamis*) e suas energias (*energeia*), devemos distinguir cuidadosamente entre os conselhos escondidos de Deus de sua vontade revelada. Em ISamuel 15.11, por exemplo, Deus se arrepende de ter feito Saul rei, e no entanto, no 45

<sup>45</sup> Veja Pinnock, Most moved mover, Sanders, God who risks; Gregory Boyd, God o f the possible: An introduction to the open view o f God (Grand Rapids: Baker, 2000).

versículo 29, lemos: ·Também a Glória de Israel não mente, nem se arrepende, porquanto não é homem, para que se arrependa·. Nem a natureza de Deus nem seus planos secretos mudam. Em vez disso, são os planos revelados de Deus que mudam. O juízo que ele advertiu que traria sobre seu povo é revertido - exatamente como Deus havia predestinado antes das eras em seu conselho secreto. O dinâmico dar e receber tão óbvio na história da aliança deve ser distinguido do decreto eterno que a Escritura também declara como oculto no conselho imutável e inacessível de Deus (Ef 1.4-11).

Essas não são duas linhas contraditórias de textos-prova que devem ser divididas em campos rivais. Em vez disso, há duas linhas de analogia atuando como barras de proteção para nos manter no caminho correto. Há mudança, parceria e até conflito reais na história da aliança e, portanto, entre Deus e os seres humanos, mas não dentro do ser interior de Deus. Assim como Deus pode assumir a nossa carne sem alterar sua natureza divina, ele pode relacionar o mundo do vir-a-ser consigo sem abandonar seu ser totalmente completo e totalmente ativo.

Muitas vezes, críticos de atributos como a imutabilidade refletem uma impaciência com o mistério e a reserva analógica que advertem contra tentativas de decodificar os segredos de Deus.<sup>44</sup> De acordo com Clark Pinnock, nós adoramos ou um Deus que não quer ·controlar tudo, mas dar espaço à criatura para existir e liberdade para amar· ou ·um déspota todo-controlador que não pode tolerar resistência (Calvino)·, dando a falsa impressão de que Calvino de fato sustentava essa posição atribuída a ele.<sup>45</sup> Pinnock exige uma escolha entre um Deus que é ·immobile· (uma ·mônada solitária·) e o ·Deus Vivo· que depende do mundo para a sua felicidade. Ele se refere ao primeiro como ·o pacote imobilidade·.

No entanto, tais objeções se baseiam em caricaturas da teologia cristã tradicional. Charles Hodge nos lembra que na visão clássica Deus é imutável, ·mas ainda assim ele não é um oceano estagnado, mas sempre vivo, sempre pensante, sempre ativo e sempre adaptando sua ação às exigências de suas criaturas e à consumação dos seus desígnios infinitamente sábios· (ênfase acrescentada). Longe de especular sobre como isso é assim, como representantes extremos em ambos os lados desse debate são frequentemente tentados a fazer, ele acrescenta:

Se conseguimos harmonizar esses fatos ou não é uma questão de menor importância. Somos constantemente chamados a crer que as coisas são, sem estarmos habilitados a dizer como elas são, nem mesmo como poderiam ser. [...] Os teólogos, nas suas tentativas de afirmar, em linguagem filosófica, a doutrina da

<sup>44</sup> Por exemplo, Hunsinger observa a respeito de Jenson: ·Repetidas vezes, ao longo de sua carreira, ele tem difamado o paradoxo como um ·vendedor piedoso de mistério da vacuidade·; ele acredita que por meio do paradoxo ·comunicamos absolutamente nada·. [...] Essa crítica, parece, deve-se ao fato de Jenson ter lançado mão da metafísica racionalista. (Robert Jenson's Systematic theology, 199).

<sup>45</sup> Pinnock, Most moved mover, 4.

Bíblia sobre a imutabilidade de Deus, incorrem na possibilidade de confundir imutabilidade com imobilidade. Ao negar que Deus pode mudar, eles parecem negar que ele pode agir.<sup>46</sup>

A ortodoxia reformada tem sido unânime em observar a diferença entre imutabilidade e imobilidade.

Uma das vantagens da ·via de negação· (como em imutabilidade) é que ela detém-se diante da majestade de Deus, satisfeita em afirmar a perfeição infinita de Deus sem investigar os mistérios do ser escondido de Deus. Não sabemos como Deus é imutável ou quanto realista é a comparação entre suas analogias e sua essência. No entanto, Deus nos ensina o suficiente para nos capacitar a saber que ele é infinitamente outro com relação ao que somos e ao mesmo tempo inseparavelmente um conosco - o objeto de nossa reverência bem como de nossa segurança.

#### D. Impossibilidade

Impossibilidade significa ·imunidade ao sofrimento.. Deus é afetado por nós? Nossa resposta a essa pergunta é determinada em grande medida pela nossa visão da simplicidade, asseideade e imutabilidade de Deus. Uma vez que neguemos a independência de Deus do mundo (asseideade), fica difícil evitar criar Deus à nossa própria imagem. Se Deus é dependente do mundo, então segue-se que, pelo menos em princípio, Deus pode se tornar dominado e vencido pela oposição do mundo. Toda a conversa entre os teístas abertos a respeito dos recursos infinitos de Deus não pode eliminar a possibilidade de que os propósitos salvíficos de Deus serão finalmente frustrados em grande escala, mesmo como são ostensivamente no caso daqueles que não compartilham da glória da nova criação.

##### 1. Definindo impossibilidade

Primeiro, é importante definir o que queremos dizer por impossibilidade. A palavra grega apatheia, por ser usada no estoicismo e na teologia cristã, pode ser facilmente compreendida incorretamente como se referindo à mesma ideia de impassibilidade.<sup>47</sup> No entanto, a apatia ou a indiferença que o filósofo estoico almejava - imunidade ao dano ou ao deleite que faz com que a felicidade de alguém dependa de outros - está longe do conceito cristão. Essa diferença em significado é ainda mais obscurecida pelo fato de que o cognato latino, passus, é tipicamente compreendido na palavra paixão como se referindo a emoções em geral. No entanto, no seu contexto histórico-teológico, impassibilidade é mais específica. Como ressalta Geraldo Bray, o teólogo grego João de Damasco

\* Charles Hodge, *Systematic theology* (Nova York: Scribner-s, 1911), 1:390-91.

<sup>47</sup> Para um artigo incisivo a respeito da maneira na qual os teólogos antigos redefiniram impassibilidade, veja David Bentley Hart, ·No shadow of turning: On divine impassibility·, *Pro Ecclesia* 11, na 2 (2002): 184-206.

claramente definiu a apathia de Deus como -sofrimento- (como na paixão de Cristo). -A ênfase não estava na tranquilidade num estado de indiferença, mas na soberania de Deus.-48

## 2. A valiando a doutrina da impassibilidade

Ao deduzir os atributos dos deuses da autossuficiência deles, Platão ensinou que os deuses não podem nem mesmo amar. Do mesmo modo, em nossos próprios dias, John Milbank argumenta que a impassibilidade divina significa, essencialmente falando, que Deus não é ofendido pelo nosso pecado e, portanto, não exige uma satisfação de sua justiça.<sup>49</sup> Isso elimina até mesmo a possibilidade de perdão, bem como de ira. Obviamente, essa visão não encontra base na revelação bíblica. Assim, o problema herdado pelos teólogos cristãos tais como Agostinho, era como sustentar simultaneamente a independência de Deus do mundo e a afirmação central de Deus como amor. Kevin Vanhoozer explica: -A solução de Agostinho para o paradoxo do amor de Deus é propor um tipo específico de amor divino, um dom-amor: agapē. Em outras palavras, Deus ama a partir da abundância e autossuficiência plenas, e não para receber algo em troca.<sup>50</sup>

Seguindo a tradição platônica em vez da estoica, Agostinho não temia o eros (-desejo motivado pela necessidade-), amor -que mancha-. Era perfeitamente natural e apropriado para seres humanos trocar dádivas partindo de interesse próprio e consideração pelo outro. De qualquer modo, Agostinho não pensava ser possível eliminar o interesse próprio do amor num tipo puro de indiferença estoica que Kant e os éticos modernos imaginam. Agostinho argumenta que as coisas são diferentes em se tratando de Deus, visto que todas as coisas existem a partir dele, por meio dele e para ele, e ele não necessita de nada.

O erro de Platão foi pensar que um Deus que não precisa de nada não pode amar; na minha concepção, o erro dos críticos contemporâneos da impassibilidade

48Gerald Bray, *The doctrine of God* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993), 98. Os teístas abertos e outros críticos da impassibilidade confundem a incapacidade de Deus de ser uma vítima passiva com uma inabilidade de demonstrar emoções ou de reagir (em ira ou compaixão) às criaturas. Claramente, essa não seria uma posição difícil de refutar com base na evidência das Escrituras. No entanto, isso é um erro fundamental de entendimento do que impassibilidade significou na história mais ampla da reflexão cristã. Por exemplo, a Confissão de Westminster diz que Deus é -sem partes ou paixões-, mas até mesmo na nossa língua o termo paixões tinha para os escritores da Confissão um significado preciso consistente com suas origens grega e latina (ou seja, ira incontrolável ou loucura). Quando Wayne Grudem critica a Confissão nesse ponto por ensinar que isso elimina a possibilidade de Deus expressar emoções, ele ignora esse ponto (*Systematic theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], 165-66). A respeito dessa compreensão incorreta, Grudem conclui: -Mas a ideia de que Deus é totalmente desprovido de paixões ou emoções entra em conflito com muito do restante das Escrituras, e por essa razão eu não afirmei a impassibilidade de Deus neste livro. (166). Paul Helm ressalta que até mesmo Tomás de Aquino admitiu que Deus possui características emocionais (analogamente) com as criaturas, exceto qualquer característica que exija que Deus seja passivo e temporal (-The impossibility of divine passibility-, em *The power and weakness of God: Impassibility and orthodoxy* [org. Nigel M. S. Cameron; Edimburgo: Rutherford House, 1990], 126).

49 John Milbank, *Being reconciled: Ontology and pardon* (Nova York: Routledge, 2003), 49-62.

so Kevin J. Vanhoozer, *First theology: God, Scripture and hermeneutics* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2002), 74.

divina é pensar que um Deus que ama precisa ser necessitado. Antes de criticar Agostinho rapidamente demais como dependente dos gregos em vez das presunções bíblicas, deveríamos relembrar novamente o discurso de Paulo: ·O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais· (At 17.24-25). Em Romanos, Paulo cita Jó 35.7 (cf. 41.11): ·Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!· (Rm 11.35-36). De fato, é apropriado aos seres humanos (que são necessitados por natureza) darem presentes uns aos outros por autossatisfação e também por consideração pelo próximo. No entanto, ·Toda boa dádiva e todo dom perfeito são lá do alto, descendendo do Pai das luzes, em quem não pode existir variação ou sombra de mudança· (Tg 1.17, ênfase acrescentada).

Embora a interpretação de Agostinho do amor agape de Deus reflita uma alternativa cristã bem pensada ao platonismo e ao estoicismo, ele não podia ver como a bem-aventurança de Deus poderia ser afetada pelas criaturas de alguma maneira. É evidente que em seus comentários Agostinho podia afirmar que Deus julgava, tinha compaixão, ficava irado e assim por diante. Porém, tais expressões não são afirmadas apenas analogamente; elas são frequentemente ignoradas como não apropriadas a um Deus completo em si mesmo. Em minha visão, essa tendência repousa principalmente na falta de qualquer distinção entre a essência e as energias de Deus. Assim, com essa distinção importante, podemos dizer que enquanto as energias de Deus (atos) podem às vezes ser afetadas por ação criada, a essência e os decretos de Deus não mudam.

### 3. Críticas recentes à impassibilidade

A crítica à impassibilidade divina tornou-se algo como a indústria artesanal na teologia recente, tendo se firmado à luz do Holocausto.<sup>51</sup> Jürgen Moltmann, por exemplo, especialmente em *The crucified God* (1972) e *The Trinity and the Kingdom* (1981),<sup>52</sup> repete a crítica de que a doutrina tradicional de Deus é o produto da filosofia grega, mais do que do ensino bíblico. No entanto, a sua própria interpretação é uma série de deduções a partir de uma tese central sobre a natureza essencial de Deus como ·amor sofredor·, que ele desenvolve apelando ao cabalismo judaico, Jakob Böhme, G. W. F. Hegel e Friedrich Schelling, bem como a pensadores especulativos mais recentes.

<sup>51</sup>T. E. Fretheims 'The suffering of God: An Old Testament perspective' (Filadélfia: Fortress, 1984) foi um livro fundamental para os estudos bíblicos teológicos e *Theology of the Old Testament* de Brueggemann articula uma concepção altamente antropomórfica de Deus. Um excelente contraste (e crítica) dessas concepções de uma perspectiva bíblico-teológica é fornecido por Brevard Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993).

<sup>52</sup>Jürgen Moltmann, *The crucified God* (Nova York: Flarper & Row, 1974); *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981).

Nessa visão, Deus não é Todo-Poderoso, mas um cossopredor que transforma o mal em bem ao sofrer o mal em seu próprio ser. Dentro da essência de Deus, portanto, há um aspecto trágico de que Deus deve conquistar por meio do vir-a-ser histórico.<sup>53</sup> Confundindo a essência de Deus com suas energias, e também com as pessoas da Divindade, Moltmann afirma que Deus ·sofre de um amor que é a superabundância e trasbordamento do seu ser.<sup>54</sup> Depois de reduzir todos os atributos de Deus ao ·amor sofredor-, ele chega a uma característica que descreve de modo definitivo (únivoca) a essência divina: ·a auto-humilhação de Deus.<sup>55</sup> Assim, enquanto alguns teólogos do século 19 defendiam um conceito de kenose como um modo de explicar o ·autoesvaziamento- do Filho eterno na encarnação, Moltmann (muito como Hegel) aplica o conceito ao eterno ser de Deus.<sup>56</sup> Analogia transforma-se facilmente em univocidade na teologia do sofrimento divino de Moltmann. ·A única onipotência que Deus possui-, ele diz, ·é o todo-poderoso poder do amor sofredor.<sup>57</sup> Deus não é apenas livre para demonstrar amor compassivo pelos pecadores; sua natureza eterna é amor sofredor.<sup>58</sup> A compaixão de Deus para com os pecadores não é, portanto, uma decisão livre. Em vez disso, ·o autossacrifício é a própria natureza e essência de Deus.<sup>59</sup>

O que aconteceu com a liberdade que Moltmann insistiu ser a fonte da paixão divina? Nesse amor sofredor, Deus não está apenas produzindo alguma coisa no mundo (ou seja, o perdão dos pecados), mas principalmente produzindo algo em si mesmo. Visto que o sofrimento pertence ao ser eterno de Deus, ele está vencendo-o em si mesmo e no mundo simultaneamente. ·O amor sofredor vence a brutalidade do mal e redime a energia que há no mal, que é boa, por meio do cumprimento que ele dá a essa paixão mal direcionada.<sup>60</sup> A encarnação e a morte de Cristo parecem ser, para Moltmann (como Hegel), um símbolo do ser-vindo-a-ser em vez de uma decisão livre de amor misericordioso. De fato, não a cruz, mas ·o processo de evolução é o processo de redenção por meio do amor sofredor.<sup>61</sup> A compreensão de teodiceia (o problema do mal) em determinar a doutrina de Deus de Moltmann é particularmente óbvia na sua especulação de

53 Moltmann, *The Trinity and the kingdom*, 21. Confundindo imutabilidade com imobilidade, Moltmann também confunde impassibilidade com uma incapacidade de sentir ou reagir à dor das criaturas. Nós já vimos que esse é um ·oponente insignificante- recorrente nas críticas contemporâneas.

34 Ibid.

35 Ibid., 27. ·Com base na experiência judaica de Deus, [Abraham] Heschel desenvolveu uma teologia bipolar da aliança. Deus é livre em si mesmo e não sujeito a nenhum destino; no entanto, por meio do seu phatos, Deus ao mesmo tempo comprometeu-se em sua aliança. Ele é o Deus de deuses; ao mesmo tempo, para o seu povo pequeno de Israel, ele é o Deus da aliança. Ele reina no céu; e ao mesmo tempo habita com o humilde e fraco.. No entanto, a ortodoxia afirma isso (como explicado acima), enquanto Moltmann (diferente de Heschel) simplesmente confunde qualquer distinção entre a essência de Deus e as suas obras.

56 Ibid., 28.

37 Ibid., 31.

53 Ibid., 32.

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Ibid.

que ·se Deus é já na eternidade e em sua própria natureza amor, amor sofredor e autossacrifício, então o mal já deveria ter vindo à existência com o próprio Deus, não apenas com a criação, muito menos com a queda do homem.·<sup>62</sup>

Conquanto o maniqueísmo e outras ontologias dualistas tenham baseado o bem e o mal em dois deuses opostos, Moltmann parece sintetizar o bem e o mal dentro do ser de Deus. Assim, Moltmann aprova a conclusão de G. A. Studdert Kennedy: ·Deus, o Deus Pai de amor, está em todos os lugares na História, mas em nenhum lugar ele é o Todo-Poderoso.·<sup>63</sup>

Apelando para Böhme, Hegel, Schopenhauer e escritores mais recentes tais como Miguel de Unamuno e Nicholas Berdyaev, Moltmann atribui uma contradição ao ser de Deus - uma ·tragédia em Deus-, que parece às vezes uma forma de maniqueísmo psicológico.<sup>64</sup> O ·lado escuro- de Deus é assimilado numa síntese superior, exatamente como no sistema especulativo de Hegel. Deus não pode ser concebido como estando ·além da História-, visto que o sofrimento histórico (concretizado na história de Jesus) pertence à natureza eterna de Deus.<sup>65</sup> Dada a interdependência de Deus e do mundo por meio da história do sofrimento, ·trata-se não apenas que nós precisamos da compaixão de Deus; Deus também precisa da nossa. [...] A libertação do mundo de sua contradição não é nada menos do que a libertação de Deus de si mesmo da contradição do seu mundo.·<sup>66</sup> A cruz provoca a pergunta: ·É esse o Deus da expiação, que quer limpar a sua consciência de culpa, a vergonha de ter criado o homem, e ao mesmo tempo o mal e o sofrimento?·<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Ibid., 34.

<sup>63</sup> Ibid., 35. O livro de Geoffrey A. Studdert Kennedy, *The hardest part* (Londres: Hodder and Stoughton, 1918) recebeu mais atenção do que o *Epistle to the Romans* de Barth, que foi publicado ao mesmo tempo. ·Na verdade-, Moltmann julga, ·ele mereceu maior atenção do que o livro de Barth, pois a teologia de Deus sofredor é mais importante do que a teologia do Deus que é ·Totalmente Outro-. {*The Trinity and the kingdom*, 35}.

<sup>64</sup> Moltmann, *The Trinity and the kingdom*, 40: O sofrimento e a tristeza de Deus ·não são meramente a contradição do mundo de Deus-, concluiu Unamuno. ·Está intimamente vinculado a isso, mas é também uma contradição no próprio Deus. [...] [Unamuno] satisfaz-se com uma indicação para a ideia de Jakob Böhme sobre haver um ·lado sombrio- em Deus. As especulações de Böhme são mediadas especialmente para Moltmann, parece, por meio de Schelling. Veja F. Schelling, *The ages of the world* (trad. Jason M. Wirth; Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000).

<sup>65</sup> Ibid., 45. Como muitos teólogos contemporâneos, Moltmann não parece apreciar as nuances da teologia cristã clássica nesses pontos. É bastante fácil comprovar pelas Escrituras que Deus se move e que ele é movido (por exemplo, à compaixão, à ira, etc.). No entanto, a pergunta ainda deve ser feita: Isso se refere à essência ou às energias de Deus? À essência ou às pessoas? (Por definição, essências não se movem e não podem ser movidas; ·essência- - pelo menos na teologia de Aristóteles e na cristã - simplesmente significa alguma coisa que tem qualidades afirmáveis. Mesmo quando sou movido à tristeza, não é a minha humanidade como tal que está sendo movida, mas eu como uma pessoa.) Finalmente, essa linguagem é analógica (como tudo na autorrevelação de Deus) ou unívoca? Moltmann nunca aborda essas questões cruciais, mas junta todas essas distinções numa conclusão simplista: ·Toda pessoa que nega movimento na natureza divina também nega a Trindade divina. E negar essa realidade é negar o todo da fé cristã..

<sup>66</sup> Ibid., 39.

<sup>67</sup> Ibid., 40. Moltmann empresta essa pergunta do relato de Miguel de Unamuno de estar sob o crucifixo de Velázquez e ele chama a questão de ·uma ideia que chega ao limite da ousadia radical.

Sendo um dos representantes do que temos chamado de ontológico (-superando a separação-) como oposto ao paradigma pactuai (-conhecendo um estranho-), Moltmann insiste: ·A encarnação do Filho de Deus não é uma resposta ao pecado. É o cumprimento do desejo eterno de Deus de se tornar homem e fazer de todo homem um deus a partir da graça; o ·Outro- para participar da vida divina e retribuir o amor divino.-<sup>68</sup> Não é de admirar, então, que Moltmann acrescente: ·A perfeição da cruz de Cristo torna ·o metafísico histórico- e ·o histórico metafísico...<sup>69</sup> Não é ·liberdade sofredora- abstráida de Deus e divinizada dessa maneira quando lemos, ·mas a liberdade não tem origem; é uma última fronteira. Mas porque a liberdade existe, o próprio Deus sofre e é crucificado?·<sup>70</sup> Reconciliar o ·ser- - inherentemente mau em vez de criado bom - em vez de reconciliar pecadores com Deus se torna o objetivo desse sistema. Para Moltmann, ·Deus não é o Senhor, ele é o Pai misericordioso.·<sup>71</sup>

Em vez de projetar um Deus que satisfaça nossa interpretação existencial de tragédia, precisamos permitir que as analogias bíblicas transformem nossa maneira de pensar. Como David Bentley Hart observa, a doutrina patrística da apatheia de Deus em nenhum lugar sugere que Deus é incapaz de amar ou entrar em relacionamentos de amor com suas criaturas. De fato, é irônico que ·nas nossas tentativas de revisar a doutrina trinitária de modo a tornar Deus comprehensível à ·luz- de Auschwitz, invariavelmente terminamos por descrever um Deus que - afinal - é na verdade simplesmente a base metafísica de Auschwitz..<sup>72</sup> Em outras palavras, se o sofrimento - ou mesmo o mal - pertence ao ser essencial e eterno de Deus, então isso não diviniza o horror? Além do mais, como Deus poderia dizer que ele venceu o mal e a dor se estes pertencessem à natureza dele? Em Moltmann, o anúncio impressionante de que Deus é Deus sem nós e ainda assim escolheu ser Deus conosco e para nós se rende à lógica não doxológica de uma deidade que apenas pode permitir nossa existência ao autolimitar-se e apenas pode lidar com nosso sofrimento ao compartilhá-lo.

#### 4 . Na veja aí do ente Cila e Cribis

Teorias neo-hegelianas diferem do estoicismo em suas pressuposições sobre o que constitui um ser perfeito, mas, ironicamente, os dois estão mais próximos um do outro (especialmente ao adotar uma ontologia panenteísta) do que da fé cristã bíblica. O ·deus dos filósofos- é tão facilmente a projeção de Heráclito e

<sup>68</sup> Ibid., 46. A propósito, Robert Jenson sugere um movimento semelhante, tratando a cruz como uma assimilação do ·lado escuro- da realidade (falta ontológica) em vez de uma expiação pelo pecado (falta ética). Indico novamente a crítica precisa de George Huisser em ·Robert Jenson's Systematic theology-, esp. 161-65.

<sup>69</sup> Ibid., 47.

<sup>70</sup>Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., 70.

<sup>72</sup> David Bentley Hart, *The beauty of the infinite: The aesthetics of Christian truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 160.

Hegel quanto de Platão e Plotino. Vanhoozer está certamente correto ao concluir que o panenteísmo parece ser o paradigma mais popular na teologia de hoje.<sup>73</sup> ·Para o teísmo clássico·, ele ressalta, ·o amor de Deus é uma questão de seu desejo soberano, de benevolência: desejar e agir para o bem de outra pessoa·, enquanto ·o panenteísmo sugere que o amor de Deus é mais uma questão de empatia afetiva (·eu sinto a sua dor·).<sup>74</sup> Ao mesmo tempo, ·uma imagem de Deus como o agente causal torna o teísmo clássico cativo·, o que torna ·difícil para ele reconciliar o amor divino com a noção de relação pessoal.<sup>75</sup> Como navegamos entre o estoicismo e o panenteísmo hegeliano?

Por um lado, devemos evitar a conclusão de que Deus é intocado ou indiferente ao sofrimento das criaturas. Há de fato uma linha estoica que vai de Orígenes a Maimônides, Spinoza e Kant que nega que Deus sinta alegria ou tristeza; que ele nem ama nem odeia. De fato, traços de estoicismo são evidentes entre os escritores cristãos dos períodos antigo, medieval e moderno. No entanto, o deus indiferente do estoicismo é radicalmente diferente do Deus vivo da Escritura. Como alguém pode orar a esse Deus ou se relacionar com ele de alguma maneira?

Por outro lado, Deus é o S en hor transcendente da aliança que nunca é uma vítima passiva, mas é sempre o juiz ativo e justificador. Mesmo se Deus é revelado na Escritura (analogamente) como aquele que reage ao mundo e especialmente aos seres humanos num relacionamento de aliança, não é da mesma maneira que respondemos um ao outro. Mesmo quando Deus ouve o clamor do seu povo aflito no Egito e o liberta, ele o faz como aquele que já elegeu Israel e predisse a Abraão os acontecimentos que iriam resultar no seu cativeiro e libertação (Gn 15.13-21). Mesmo quando o Filho se fez carne e foi submetido à injustiça mais cruel da rebelião humana, ele o fez voluntariamente: ·Ninguém a tira [minha vida] de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la. Este mandato recebi de meu Pai· (Jo 10.18). A resposta misericordiosa de Deus aos pecadores é sempre um ato autônomo. Para evitar os extremos da alienação ·estóica· e da dependência ·hegeliana·, devemos manter alguns pontos na mente.

Primeiro, a fa ls a escolha a ser ev itad a é qu e ou D eus está relacion ado a o m u n do (no sentido técnico, com o p recisan d o do m u n do p a r a a s u a existênc ia) ou o m u n do não tem relação com D eus. Para os teístas abertos, um relacionamento genuíno Deus-mundo deve andar nas duas direções: Deus deve estar relacion ado a o (e, portanto, em algum sentido ser dependente do) mundo, bem como vice-versa. Nesse sentido, ironicamente, o teísmo aberto está mais próximo do estoicismo do que do cristianismo clássico. A independência de Deus do mundo era um tema distintamente cristão, projetado para orientar nosso pensamento para longe das pressuposições pagãs. Assim, há uma relação, mas nós é que vivemos, nós

73 Vanhoozer, First theology, 88.

·Ibid· 89-90.

,slbid· 90.

movemos e existimos em Deus e não o contrário (At 17.28).<sup>76</sup> Visto que Deus relacionou o mundo consigo mesmo, até ao ponto de assumir a nossa carne, ele pode vivenciar a realidade criada - e de fato, ele realmente a vivênciade maneira mais profunda do que nós. Se a negação da impassibilidade representa o perigo de tornar Deus dependente do (i.e., no sentido técnico, relacionado ao) mundo, também devemos resistir a uma defesa da impassibilidade na qual o ato de relacionar o mundo consigo mesmo não causa nenhum impacto nas energias dele (i.e., sua atividade pactuaria no relacionamento divino-humano).

Deus se deleita na obra de suas mãos, e nossa comunhão com ele, na nossa adoração e nosso amor ao próximo e serviço a ele. No entanto, Deus não precisa de nada disso para sua própria satisfação. De fato, é porque ele não precisa de nada que o amor que ele demonstra pelas criaturas é criativo. Não é porque falta emoção em Deus que ele ama com liberdade, mas porque não lhe falta nada. Deus, de fato, sente, mas não como alguém que depende do mundo para a sua alegria. Deus reage ao nosso sofrimento com compaixão, ao nosso pecado com ira, e à nossa obediência com deleite. Contudo, ele faz isso como alguém generoso e não como alguém que é carente de amor.

Deus dá a vida, mas não recebe vida; o mundo depende de Deus, mas Deus não depende do mundo. Do mesmo modo, podemos dizer que Deus é afetado por nós, mas não é determinado por nós no seu ser, vontade ou ações. Deus generosamente nos permite afetá-lo, embora até mesmo a nossa ação que o afeta deva ser compreendida dentro do conselho eterno de Deus. Até mesmo as nossas orações são meios pelos quais Deus opera na História, a qual ele já determinou desde o princípio. Do mesmo modo, Deus não planejou a nossa redenção como uma reação à queda que o surpreendeu, mas como uma autodeterminação anterior ao ato da criação. É porque Deus ama a partir de liberdade autodeterminada em vez de necessidade que ele pode amar a despeito da falta de resposta do parceiro humano. Afinal de contas, a revelação impressionante do evangelho da graça de Deus alcança o seu clímax no anúncio de que Deus nos amou enquanto éramos hostis a ele (Rm 5.10; ICo 2.14; Ef 2.1-5). Nosso amor por Deus é análogo ao amor de Deus por nós; o último permanece qualitativamente distinto e nisso está a segurança da nossa esperança em Deus (IJo 4.10).

Em segundo lugar, é crucial manter em mente que a impassibilidade refere-se à essência de Deus em vez de se referir às pessoas particulares que compartilham dela. São as pessoas da Trindade que são afetadas pelas criaturas, não a essência divina em si. Isso é verdadeiro até mesmo a respeito dos seres humanos. Mesmo naquelas experiências de deleite ou desespero que mudam a nossa vida, a nossa humanidade não é alterada; em vez disso, a mudança ocorre na pessoa. Essências

<sup>76</sup> Nesse ponto veja 'lhomas Weinandy, Does God suffer? (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2000), 113-46; Thomas Weinandy, org., Aquinas on doctrine: A critical introduction (Edimburgo: T&T Clark, 2004), 75-79; cf. David B. Burrell, Aquinas: God and action (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1979), 84-87.

(ou naturezas) não podem sentir, desejar ou agir. Apenas pessoas podem amar, ser desapontadas, sentir deleite e ira ou serem agradadas, perturbadas ou satisfeitas. A essência de Deus não é uma pessoa. Apenas as pessoas que compartilham essa essência é que podem ser afetadas. O Pai, não a essência divina, amou tanto o mundo que deu seu Filho e deu as costas ao Salvador dos pecadores que estava carregando os pecados em ira e juízo. O amor é um atributo da essência divina (-Deus é amor- [Ijo 4.8,16]), mas apenas as pessoas divinas amam.

Terceiro, devemos novamente reconhecer que Deus fala a nós em termos adequados ao nosso entendimento em vez de inadequados ao seu ser. Assim como o teísmo aberto requer a dependência de Deus do mundo para um relacionamento genuíno, ele tende a tratar as expressões do phatos divino na Escritura como unívocas às emoções humanas. Para repetir um ponto anterior, a decisão livre de Deus de entrar na História criada nunca ameaça a sua transcendência essencial. Deus é sempre o ·outro· mesmo quando ele está próximo. Deus compartilha as alegrias e tristezas de seu povo, mas ele nunca é dominado pelo sofrimento (desenvolvo esse ponto mais adiante, em dependência de Vanhoozer, na p. 266). Como o Senhor da Aliança, Deus é ciumento e até mesmo fica cheio de ira quando sua aliança é transgredida, mas ele nunca é dominado pela emoção. Sua ira é sempre consistente com a justiça, por exemplo. Deus nunca é precipitado em seus julgamentos e isso é boa-nova para aqueles que merecem sua ira: ·Não executarei o furor da minha ira; não tornarei para destruir a Efraim, porque eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti; não voltarei em ira- (Os 11.9; cf. MI 3.6). A Escritura nos diz repetidamente que Deus é longânimo e tardio para irar-se. No entanto, sua ira é por vezes despertada (algo que argumenta em favor de uma relação unívoca entre o sentimento divino e humano que raramente inclui também o seu amor). No salmo 2.12, por exemplo, Deus adverte: ·Beijai o Filho, para que não se irrite, e não pereçais no caminho; porque dentro em pouco se lhe inflamará a ira- (ênfase acrescentada). Deus não é um tirano caprichoso cujo temperamento é facilmente transtornado; em vez disso, aqueles que já estão debaixo da condenação justa de Deus continuam a respirar apenas por causa da misericórdia de Deus. Em todas essas características, Deus é qualitativamente diferente das criaturas.

A motivação para atribuir características humanas à essência de Deus é tão determinativa que teólogos como Moltmann e Pinnock até mesmo especulam que Deus derrama lágrimas reais.<sup>77</sup> Pinnock cita o teólogo mórmon David Paulsen, entre outros, para desafiar a espiritualidade de Deus.<sup>78</sup> Adotando a pressuposição de que os atributos de infinitude são sempre distorções pagãs, alguém poderia até mesmo renunciar de modo conceitável à afirmação de Jesus de que ·Deus é espírito- (Jo 4.24) como mais uma incursão da filosofia grega. Esse perigo enfatiza o ponto de que qualquer tentativa de trazer Deus para baixo do céu ou de subir

<sup>77</sup>Moltmann, The crucified God, 222; Pinnock, Most moved mover, 33-34.

<sup>78</sup>Pinnock, Most moved mover, 35n31 e 68nll.

até Deus é meramente o lado diferente da mesma moeda: a domesticação do Deus transcendente, confundindo o Criador com a criatura. No cerne de todas as teologias da glória, Lutero advertiu, está o desejo de subir até Deus e despi-lo de suas máscaras autoescolhidas de modo que não mais estejamos restritos às suas costas, mas possamos contemplar a sua essência interior - a glória de sua face que torna o homem cego.

Confiantes na soberania, na bondade e nos outros atributos que elas compartilham com o único Deus, as pessoas da Divindade entram autonomamente em relacionamentos com as criaturas na total consciência de que haverá uma história de erro humano, rebelião e violência. A eterna aliança de redenção é a evidência mais clara desse fato. No entanto, as pessoas divinas abrem-se para essa tragédia precisamente porque juntas elas a superarão. Para Deus, diferente de nós, essa confiança não é uma possibilidade, nem mesmo uma probabilidade, mas uma certeza.

A Escritura representa claramente as pessoas da Divindade como estando envolvidas num relacionamento de aliança na qual há um genuíno dar-e-receber. Deus pode ser agradado, provocado à ira, despertado à compaixão e também ao juízo. Todavia, em nenhum desses casos podemos concluir que Deus vivência as coisas como nós. Até mesmo o pecado humano está sob o controle último de Deus. Deus pode correr certos riscos porque ele é infalível em sua habilidade de fazer todas as coisas convergirem para o bem de acordo com os seus propósitos últimos (Rm 8.28). Da perspectiva do decreto eterno de Deus, eles absolutamente não correm riscos - não porque Deus seja intocado pelo erro humano, mas porque ele nunca é dominado nem seus propósitos secretos são frustrados. No entanto, da perspectiva da história pactual progressiva de Deus conosco, há riscos envolvidos em ambos os lados. Nesse ponto, o movimento adequado não é identificar cada perspectiva com ·como ela realmente é· versus ·como ela parece para nós·, mas aceitar ambas como verdade analógica da maneira que Deus a revelou para nós na Escritura.

A diversidade de analogias bíblicas nos impede de nos rendermos a um olhar idólatra num único atributo. Não adoramos o amor, mas o Deus amoroso; nem adoramos a soberania, mas o Deus soberano. Certamente o relacionamento dialético das analogias é comparável à representação narrativa de Deus se arrependendo e ainda assim afirmando que ele não é homem para que se arrepender de uma decisão (Is 15.29). Não nos é permitido demorar muito tempo, a ponto de transformar comunicação acomodada numa forma de idolatria. O ciúme ou zelo é louvado em Deus (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.24), enquanto seja condenado nas criaturas (1Co 3.3; G1 5.20), de modo que, evidentemente, ciúme não pode significar exatamente a mesma coisa em Deus e nas criaturas. Deus é descrito como arrancando os israelitas ·com indignação e grande furor· (Dt 29.28), mas ainda assim ·não passa de um momento a sua ira; o seu favor dura a vida inteira· (Sl 30.5).

Todas essas várias analogias devem ser seriamente levadas em consideração dentro de seu contexto histórico-redentor específico e, então, interpretadas à luz

do restante das Escrituras. A ira que Deus condena em nós (Pv 29.11,22; 22.24; ICo 13.5) é diferente da ira que ele sente com santo furor, independentemente das semelhanças que existam. Aqueles que afirmam a unidade, a coerência e a confiabilidade do cânon bíblico não podem se satisfazer com uma teoria que leve em consideração as passagens para ·passividade· e textos para ·impossibilidade·, mas encontrarão na doutrina da analogia um modo de aceitar o discurso acomodado de Deus ao longo da ampla, profunda, exuberante e às vezes perturbadora extensão da revelação.

Quarto, u m a dou trin a cristã d e D eus deve su plen en tar an alogias cau sais com analogias com u n icativas q u e estão m ais d e acord o com o testem unho da p róp ria Bíblia com respeito a o discurso p erform ativ o d e D eus. Embora a teologia cristã tradicional tenha distinguido nitidamente suas visões do Movedor Imóvel de Aristóteles, concordo com Vanhoozer de que a predominância de categorias causais frequentemente perpetua essa caricatura e que as categorias comunicativas frequentemente fornecem uma maneira mais adequada de falar sobre a interação de Deus com o mundo.<sup>79</sup> Vanhoozer defende essa afirmação ao comparar a impossibilidade da impecabilidade de Jesus (incapacidade para pecar):

Jesus era sem pecado e ainda assim sujeito à tentação real do mesmo modo que um exército invencível está sujeito a ataque. Algo semelhante, eu creio, pode ser dito sobre a impossibilidade. [...] Deus sente a força do sofrimento do seu povo: ·Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento.· (Êx 3.7). No entanto, Jesus sente a força da tentação sem pecar, assim como Deus sente a força da experiência humana sem sofrer mudança em seu ser, vontade ou conhecimento. Impassibilidade não significa que Deus não sente, mas que Deus nunca é dominado ou sobrecarregado pela paixão. [...] Deus se relaciona genuinamente com as pessoas humanas por meio de sua ação comunicativa, mas nada que os homens façam condiciona ou afeta as iniciativas e os atos comunicativos de Deus.<sup>80</sup>

O pecado e o mal também estão compreendidos no eterno decreto de Deus; portanto, nem mesmo estes podem ser ditos como condicionando a vontade ou as ações de Deus. Além do mais, a construção que Vanhoozer faz desse argumento é trinitariana: ·O Filho e o Espírito são os meios da ação comunicativa do Pai..<sup>81</sup>

Quinto, d evem os cu id ar p a ra n ão p erm itir qu e a teologia d a cruz se torne u m a filosofia da glória. Nas teodiceias neo-hegelianas, a pessoa particular, Jesus de Nazaré, e a história particular na qual ele chega são facilmente submetidas a um princípio geral. Colin Gunton ressalta quanto a essas formulações: ·A principal deficiência delas é que transformam Cristo num princípio universal à custa do

· Vanhoozer, First theology, 88.

· ifcd.,93.

81 Ibid., 94.

Jesus de Nazaré, e tratam sua cruz como um foco para o sofrimento de Deus em vez de como o centro daquela história na qual Deus triunfa sobre o pecado e o mal. O resultado dessa separação entre Trindade e expiação é a perda da Trindade cristã e ·uma validação não crítica da cultura moderna·.<sup>82</sup> Nesse esquema, Deus toma para seu ser todo o sofrimento. ·A objeção contra isso é clara. Incorporar algo na vida divina é afirmá-lo, e, desse modo, negar o caráter central do cristianismo como uma religião de redenção, na qual o mal não é afirmado, mas derrotado, escatologicamente e por antecipação, na cruz e na ressurreição de Jesus de Nazaré.<sup>83</sup>

Na cruz, Deus não afirma a morte e o sofrimento; em vez disso, ele os vence. Ele não transforma mal em bem, mas subjuga o mal para sempre. Precisamente porque sofrimento não é imanente ao ser de Deus, ele pode e irá cumprir sua promessa feita ao seu povo sofredor de que ele ·lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram· (Ap 21.4). Apenas Deus pode enxugar nossas lágrimas naquele dia, porque ele não pode ser dominado pelo sofrimento. Ele age com base na onipotência, na onisciência e no amor onisciente, e não com base no sofrimento eterno.

Visto que muitos críticos da impassibilidade associam a persistente influência dessa doutrina com a tradição da antiga Princeton, vale a pena concluir a nossa consideração desse atributo com uma longa citação do ·leão de Princeton·, B. B. Warfield. Os Filósofos do Absoluto nos dizem, diz Warfield, ·que Deus é, pela própria necessidade da sua natureza, incapaz de paixão, incapaz de ser movido por estímulos de fora; que ele habita em bem-aventurada calma santa e imutável, intocado pelos sofrimentos humanos ou dores humanas para sempre·.

Warfield responde a essa afirmação da seguinte maneira:

Devemos bendizer a Deus porque isso não é verdade. Deus pode sentir; Deus de fato ama. Nós temos garantia espiritual para crer que [...] Deus estendeu seus braços amorosos e reuniu no seu próprio peito aquela floresta de lanças que de outro modo teria nos perfurado. Mas isso não é flagrante antropomorfismo? Não nos preocupamos com nomes: esta é a verdade de Deus. E recusamos dar o lugar que pertence ao Deus da Bíblia e dos nossos corações a qualquer abstração filosófica. [...] Podemos ficar boquiabertos na presença do Absoluto, como nos sentimos impressionados na presença da tempestade ou de um terremoto [...] Mas não podemos amá-lo, não podemos confiar nele. [...] No entanto, devemos nos alegrar porque nosso Deus não deixou para nós a tarefa de procurá-lo. Devemos nos alegrar porque ele revelou-se claramente a nós na sua Palavra como um Deus que nos ama, e que, por causa do seu amor por nós, se sacrificou por nós.<sup>84</sup>

e2Colin Gunton, *The promise o f Trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), xx.

e3Ibid., xxi.

84 B. B. Warfield, *The person and work o f Christ* (org. Samuel G. Craig; Filadélfia: P&R, 1970), 570-1.

Embora sua essência comum não sofra, o Pai, o Filho e o Espírito oferecem-se para um relacionamento com base numa aliança com criaturas livres. Afetados pelo mundo, eles não são afetados da mesma maneira que nós somos porque eles não são o tipo de pessoas que nós somos.

#### E. Eternidade e on ipresen ça

Visto que eternidade e onipresença referem-se à transcendência de Deus do tempo e do espaço, respectivamente, vale a pena tratarmos delas conjuntamente. Várias definições de eternidade têm sido articuladas na história do pensamento, com Platão afirmando que o Um transcende o tempo (i.e., é eterno) e Aristóteles argumentando que Deus está dentro do tempo, mas sem começo ou fim (i.e., sempiterno). O pensador cristão do século 5fi, Boécio, apresentou, talvez, a definição de eternidade mais favorecida entre teólogos por séculos: ·eternidade é a posse total, simultânea e completa de uma vida interminável.<sup>85</sup> Agostinho revisou o conceito platônico de eternidade: longe de uma negação simples do tempo, em direção a uma concepção mais escatológica de eternidade como a plenitude do tempo. Em outras palavras, eternidade é a reunião que Deus faz de todos os nossos tempos, curando-os e redimindo-os das dores da era presente. Defensores da sempiternidade afirmam que Deus não teve começo e não terá fim, mas eles veem essa existência divina como duração através de todos os tempos em vez de uma existência acima e além do tempo.<sup>86</sup> Portanto, eles sugerem, Deus não é eterno, mas sempiterno.

<sup>85</sup> Boécio, *The consolation of philosophy* (trad. V. E. Watts; Londres: Penguin, 1969), 1. 5 (veja também ol. 11 de Confissões de Agostinho). Para pesquisas contemporâneas sobre esse debate berm como propostas construtivas, muitos recursos estão disponíveis. Do lado mais tradicional, veja Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon, 1988); Brian Leftow, *Time and eternity* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1991); Eleonore Stump e Norman Kretzmann, ·Eternity, *Journal of philosophy* 98 (1981): 429-58. Os críticos da ·eternidade eterna· são Anthony Kenny, *The God of the philosophers* (Oxford: Clarendon, 1979); Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon, 1994). Um simpósio muito bom das visões sobre esse tema é encontrado em Gregory E. Ganssle e David M. Woodruff, orgs., *God and time: Essays on the divine nature* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002). Exclui debates filosóficos importantes, tais como a vasta literatura que interage com o importante artigo de J. M. E. McTaggart, ·The unreality of time·, em *Mind* 17 (1908): 457-74, embora muitas das obras citadas aqui envolvam o esquema de McTaggart. Uma das discussões mais esclarecedoras é fornecida por Wolfhart Pannenberg, cuja interpretação considero mais persuasiva (veja sua *Systematic theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 1:401-9).

<sup>86</sup> Desafios à eternidade eterna de Deus são encontrados não apenas entre aqueles que também negam a imutabilidade, a onisciência, a asseideza e a simplicidade de Deus, mas também entre alguns teólogos evangélicos conservadores (c reformados), especialmente alunos de Gordon Clark, que favorecem a univocidade sobre a analogia. Veja, por exemplo, Ronald H. Nash, *The concept of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 83. Conquanto Nash conclua que ·o júri ainda está deliberando· com relação ao fato de Deus ser ·um ser atemporal ou eterno·, Robert Reymond rejeita mais enfaticamente os argumentos tradicionais (agostinianos), concluindo: ·Estou mais inclinado a ver a eternidade de Deus em termos de perpetuidade·. (*A new systematic theology* [Nashville: Nelson, 1998], 176n40). É significativo que Reymond argumenta: ·Se as ·tempo-palavras· de Deus para nós a respeito dos seus planos e ações não significam para Deus a mesma coisa que significam para nós, então para ele a criação do mundo pode na verdade ainda não ter ocorrido. [...] Em suma, se Deus é atemporal e se todos os seus atos são atemporais, então, não podemos ter nenhum conhecimento verdadeiro e certo de nada, exceto, talvez, da matemática pura· (175).

Se soubéssemos exatamente o que a eternidade é, seríamos eternos - em outras palavras, seríamos Deus. Portanto, é crucial nesse caso permanecer dentro dos limites da Escritura: suas afirmações explícitas e inferências legítimas a partir de tais afirmações. Deus é louvado porque ·de eternidade a eternidade, tu és Deus· (Sl 90.2), celebrado porque ele ·permanece para sempre· em seu sábado de glória (Sl 102.12). Tais passagens, no entanto, não são conclusivas para a presente questão, visto que pelo menos os críticos evangélicos da eternidade de Deus não negam a ·sempiternidade· de Deus.<sup>87</sup> Como observa Berkhof: ·A maneira que a Bíblia usa para representar a eternidade de Deus é simplesmente a de duração através de eras sem-fim: Salmos 90.2; 102.12; Efésios 3.21. Devemos nos lembrar, no entanto, de que ao falar como fala, a Bíblia utiliza linguagem popular e não a linguagem da filosofia.<sup>88</sup> Favorecendo a sempiternidade, Robert Reymond pensa que a última frase de Barkhof invoca facilmente demais mistério em vez de encarar de frente os problemas que ele pensa serem inerentes à visão agostiniana clássica de Deus como atemporalmente eterno.<sup>89</sup> Todavia, estou inclinado a interpretar Berkhof como respeitando de modo correto as limitações inerentes à nossa capacidade de determinar a natureza da eternidade pelo fato de esta extrapolar a nossa experiência do tempo.

Nesse ponto, nossa visão de eternidade pode ser iluminada pela onipresença de Deus. Na dedicação do templo, Salomão ora: ·Mas, de fato, habitaria Deus na terra? Eis que os céus e até o céu dos céus não te podem conter, quanto menos esta casa que eu edifiquei· (1Rs 8.27). Provocado pela domesticação que Israel promoveu de sua transcendência, Deus declara: ·Acaso, sou Deus apenas de perto, diz o Senhor, e não também de longe? Ocultar-se-ia alguém em esconderijos, de modo que eu não o veja? · diz o Senhor; porventura, não encho eu os céus e a terra? · diz o Senhor· (Jr 23.23-24). Nem mesmo o inferno pode ser descrito como separação de Deus, em vez disso, é a presença da ira de Deus. O salmista exclamou: ·Para onde me ausentarei do teu Espírito? Para onde fugirei da tua face? Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha cama no mais profundo abismo, lá estás também (Sl 139.7-8). Não há dia ou noite para Deus, não há passagem de dias (v. 11-12). Paradoxalmente, é a transcendência de Deus do tempo e do espaço que dá ao salmista a mais profunda segurança da imanência de Deus em todos os seus tempos e lugares.

Conquanto a onipresença seja um atributo essencial de Deus, Deus habitando no meio de seu povo é um tema preeminente de Gênesis a Apocalipse, da criação à consumação. A presença concreta de Deus entre seu povo libertado por ele no êxodo e indicada pela coluna de nuvem foi reconhecida como sendo essencial para provar a eleição de Israel (Êx 33.15-16). No caminho para Canaã, Deus habita com o seu povo, ·fora do arraial· (v. 7), no tabernáculo, por meio do sacerdócio e dos sacrifícios. Dada a santidade de Deus e o pecado de Israel, deve haver uma

<sup>87</sup> Veja Ganssle e Woodruff, God and time.

<sup>88</sup> Berkhof, Systematic theology, 60.

<sup>89</sup> Reymond, New systematic theology, 173.

distância segura. No entanto, o objetivo dele é habitar ·no meio do· seu povo, no monte Sião, no templo. Assim, no ministério de Cristo, a promessa é dada de que ele é o templo de Deus (Jo 1.14), cheio do Espírito de Glória, perdoando pecados, subindo ao céu para preparar um lugar para nós (Jo 14.3), e enviando seu Espírito para fazer de nós pedras vivas de seu santuário-templo cheias do Espírito (IPe 2.4-5). No Apocalipse, Deus finalmente está sentado ·no meio· dos seus eleitos. Na visão da Nova Jerusalém que estava descendo do céu, João ouve uma voz que declara: ·Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo. Então, ouvi grande voz vinda do trono, dizendo: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles· (Ap 21.2-3).

A questão da presença e da ausência de Deus no drama pactuai é equivalente à questão de salvação e juízo. Em outras palavras, encontramos na Escritura tanto uma onipresença ontológica quanto uma presença p actu al-ju dicial em bênção ou em ira. É evidente que Deus é onipresente em sua essência, mas a questão primária no drama da aliança é se Deus está presente por nós e, caso afirmativo, onde, e se está presente em juízo ou em graça. Podemos permanecer na sua presença? Podemos suportar seu aparecimento?

Deus é onitemporal do mesmo modo que ele é onipresente. Como espírito infinito, Deus não é um corpo infinitamente grande. Ele está presente em cada lugar porque ele transcende as categorias espaciais. O mesmo é verdadeiro, eu diria, a respeito do tempo. A transcendência de Deus do tempo é a própria presuposição de sua presença em cada momento criado. Mesmo quando Deus está presente em determinado lugar p or nós, em paz, ele permanece onipresente em sua própria essência; o mesmo é verdadeiro sobre a sua eternidade. O Deus que é eterno (essencialmente) está ativo dentro do tempo (energicamente).

Mesmo as descrições da transcendência de Deus em termos de ·acima· em contraste com ·embaixo· (como no Sl 97.9; 108.5; Is 57.15; Ef 4.6) são analógicas. O próprio céu é parte da criação de Deus, e Deus não está menos presente na terra. Como Francisco Turretini explica: ·É dito que Deus está no céu, não exclusivamente na terra, não como se ele estivesse incluído no céu quanto à essência, mas porque no céu, como num palácio real, ele apresenta a sua glória de um modo eminentíssimo·. Assim, somos convocados a erguer os nossos olhos para o céu para direcionar a nossa fé e as nossas orações a Deus - especificamente, colocando-as ·sobre o nosso altar (Cristo no céu)· em vez de fixar os olhos nos ídolos terrenos.<sup>90</sup> Embora Deus transcenda o tempo e o espaço, ele entra tanto num quanto noutro, livremente, como se por uma porta aberta que ele criou. Mais do que isso, mesmo en trar deve ser entendido analogamente, visto que Deus já está presente em cada momento e permeia cada lugar.

Dizer que Deus é infinito não é o mesmo que dizer que ele está infinitamente espalhado pelo tempo e espaço (a visão panteísta de filósofos antigos como

Sêneca e modernos como Spinoza). Em vez disso, é dizer que Deus transcende as propriedades categorias de tempo e espaço. Assim como Deus pode se relacionar de maneira autônoma com o mundo sem ser condicionado pelo mundo em seu ser, Deus pode de maneira autônoma entrar no tempo e espaço, sem ficar circunscrito ou contido dentro de nenhum deles. Afirmar o caráter infinito de Deus é simplesmente testemunhar novamente da verdade maravilhosa que a diferença entre o Criador e a criação é qualitativa em vez de quantitativa.

Embora os judeus antigos não compreendessem eternidade com as mesmas conceitualidades filosóficas do judaísmo clássico e da teologia cristã, certamente Paulo não teve medo de ser acusado de estar helenizando quando aprovou a visão de Deus como sendo o ·rei eterno, imortal, invisível· (I Tim 1.17). É significativo que o caráter de Deus como eterno é agrupado aqui com sua imortalidade e invisibilidade (ou espiritualidade). Não é simplesmente que a duração de Deus, de sua vida e de seu ser, seja qualitativamente maior, mas que ele é qualitativamente distinto das criaturas às quais ele deu os dons de tempo, espaço e corpo. De fato, a eternidade não pode se referir a algo que abrange Deus. De fato, nem mesmo os céus mais altos são eternos. Apenas o Deus trino é eterno. A visão sempiterna afirma necessariamente que há pelo menos um ponto no qual o ser de Deus é único com o ser criado por ele, ou seja, com respeito ao tempo. Nessa visão, Deus pode ter mais dele, mas não transcende esse registro criado.

Como com outros atributos incomunicáveis que temos considerado, a Escritura atesta a eternidade e a onipresença como um modo de mostrar a distinção entre Criador e criatura. Além da doxologia de Paulo citada acima (I Tim 1.17), os salmos com frequência associam a natureza eterna de Deus com seus outros atributos de transcendência (incluindo a onipresença):

Senhor, tu tens sido o nosso refúgio,  
de geração em geração.  
Antes que os montes nascessem  
e se formassem a terra e o mundo,  
de eternidade a eternidade, tu és Deus.  
Tu reduzes o homem ao pó  
e dizes: Tornai, filhos dos homens.  
Pois mil anos, aos teus olhos,  
são como o dia de ontem que se foi  
e como a vigília da noite (Sl 90.1-4).

Independentemente de a eternidade ser entendida aqui como além do tempo ou como tempo infinitamente estendido, é óbvio que Deus não vivência tempo como nós.<sup>91</sup> Ainda que a eternidade de Deus não seja a simultaneidade de

<sup>91</sup> Mais uma vez, a doutrina da analogia prova o seu valor. Na sua defesa da temporalidade de Deus, Nicholas Wolterstorff, falando a respeito da possibilidade de passagens que favorecem a imortalidade

passado, presente e futuro, a redução de um milênio a ·uma vigília da noite· pelo menos tende nessa direção.<sup>92</sup> É precisamente porque Deus transcende o tempo que ele pode ser nossa habitação em todos os nossos tempos. Assim como a asseidade (autoexistência) de Deus é a base de sua liberdade para a criação, sua eternidade é o pressuposto de sua liberdade para relacionar criaturas temporais consigo mesmo. Ele não vive em nós; nós vivemos nele. Nós temos tempo porque Deus toma tempo para ficar conosco.

Favoreço a conclusão de Agostinho de que eternidade transcende as categorias temporais - que tempo é um dom dado com a criação e para a criação.<sup>93</sup> Con quanto Deus transcenda o tempo, as criaturas redimidas irão vivenciar uma reunião dos seus tempos em perfeita alegria e plenitude. No entanto, é com a qualificação de que essa ·eternidade· desfrutada pelos santos é qualitativamente distinta da essência eterna de Deus. As criaturas (incluindo suas almas) não são eternas por natureza, ainda que Deus lhes confira imortalid ad e a elas na ressurreição. Apenas Deus ·possui imortalidade· (1Tm 6.16). Na consumação, as criaturas temporais permanecerão temporais mesmo na vivência de alegria eterna. Para criaturas temporais e corpóreas, as analogias chegam a um ponto de ruptura. À luz dessa abordagem analógica, Louis Berkhof sabiamente adverte:

Geralmente pensamos na eternidade de Deus do mesmo modo, ou seja, como duração infinitamente prolongada tanto para frente quanto para trás. Mas essa é apenas uma maneira popular e simbólica de representar o que na realidade transcende o tempo e difere essencialmente dele. [...] ·O tempo·, diz o doutor [James] Orr, ·relaciona-se estritamente ao mundo dos objetos que existem em sucessão. Deus enche o tempo; está em toda parte do mesmo; mas sua eternidade ainda não é realmente esse estar no tempo.<sup>94</sup>

Essa não é uma desculpa intelectual, mas uma resposta da criatura inteiramente apropriada ao mistério da existência de Deus. ·A relação entre eternidade e tempo constitui um dos problemas mais difíceis na filosofia e na teologia, talvez de solução impossível na nossa condição atual.<sup>95</sup>

eterna de Deus, conclui: ·Evidentemente, se existissem tais passagens, nós então teríamos de enfrentar a pergunta de se devemos ou não tomar essas passagens como sendo literalmente verdadeiras·. ·O ônus da prova, para os cristãos·, ele sugere, ·está sobre aqueles que pensam que ela (a Escritura) não deveria ser lida assim·. (-Unqualified divine temporality-, em God and time: Four views [org. Gregory E. Ganssle; Downers Grove, III.: InterVarsity Press, 2001], 189, 193). Eu comprehendo que por literal, Wolsterstorff quer dizer ·única·. No entanto, de acordo com um relato analógico, todas as passagens que revelam o ser e o caráter de Deus são acomodadas à nossa capacidade e não expressam predicados compartilhados univocamente por Deus e pelas criaturas. Como Senhor e criador do tempo, Deus não pode ser sujeito ao tempo, embora ele generosamente escolha entrar no mesmo.

·Evidentemente isso é poesia, mas ela faz uma afirmação teológica.

93 Agostinho, Confessions (trad. Henry Chadwick; Oxford: Oxford Univ. Press, 1991), 1. 11.

w Berkhof, Systematic theology, 60.

\*Ibid.

**Perguntas para discussão**

1. Ao explorar os atributos de Deus na Escritura, qual é o relacionamento entre verbos e substantivos - e, além disso, o relacionamento entre narrativas e nomes?
2. O que queremos dizer por atributos in com u n icáveis? Com qual modo de investigação dos atributos de Deus eles são mais caracteristicamente identificados?
3. Esses atributos enfatizam a transcendência de Deus de tal modo que qualquer possibilidade de relacionamento genuíno entre Deus e as criaturas é negada?
4. Quais passagens bíblicas parecem desafiar a ideia de que Deus é imutável? Como você as interpreta?
5. Identifique e avalie as várias posições sobre Deus e o tempo.

## Capítulo Sete

# DEUS: OS ATRIBUTOS COMUNICÁVEIS

**O**s atributos tratados no capítulo anterior enfatizam a alteridade transcendente de Deus e nós; por isso, a predominância do prefixo de negação (p. ex., Deus é infinito, imutável, invisível, etc.). Os atributos que consideraremos neste capítulo são chamados de ·comunicáveis·, por serem predicados de Deus e das criaturas, embora sempre de maneira analógica.<sup>1</sup> Portanto, o modo da eminentia (via eminentia) entra em cena, com seus prefixos oni (tudo) em vez das negações. Especialmente à luz da simplicidade de Deus, a distinção entre atributos incomunicáveis e comunicáveis é meramente um recurso heurístico. Alguns teólogos tratam a onisciência e a soberania de Deus sob os atributos incomunicáveis, mas estou tratando esses atributos aqui porque eles são características do conhecimento e do poder de Deus.

### I. O NISCIÊNCIA E O PODER DE DEUS SABEDORIA E O PODER DE DEUS

Nosso conhecimento é parcial, éctipo, composto e aprendido, mas o de Deus é arquétipo, simples e nato. Daí, Deus ser onisciente, isto é, todo-conhecedor (1Sm 23.10-13; 2Rs 13.19; Sl 139.1-6; Is 40.12-14; 42.9; Jr 1.4; 38.17-20; Ez 3.6; Mt 11.21). Deus não depende mais do mundo para seu conhecimento do que para seu ser. Nem o seu conhecimento pode ser mais circunscrito do que sua presença ou

<sup>1</sup> Turretini, Elenctic theology, fornece uma definição escolástica típica: ..os atributos comunicáveis não são predicados de Deus e das criaturas univocamente porque não há a mesma relação como nas coisas simplesmente unívocas que concordam em nome e em definição. Elas também não são predicadas equívocamente porque não há uma relação totalmente diversa, como nas coisas meramente equívocas, concordando apenas no nome. Elas são afirmadas analogamente, por analogia tanto de semelhança quanto de atribuição. (...) É dito que os cristãos são participantes da natureza divina (2Pe 1.4), não univocamente (por uma participação formal da essência divina), mas apenas analogamente (pelo benefício da regeneração (...) visto que os cristãos são renovados à imagem do seu Criador, Cl 3.10). (1:190).

duração. Mesmo quando sabemos de antemão coisas que são ocultas para outras pessoas, nosso conhecimento é finito e falível. No entanto, o pré-conhecimento de Deus é qualitativamente distinto. Para nós, conhecer certas coisas é acidental à nossa natureza; nossa humanidade não é ameaçada pela nossa ignorância de muitas coisas. No entanto, a simplicidade de Deus implica que nenhum dos seus atributos é acrescentado à existência dele. É impossível para Deus não saber tudo compreensivamente. Dada a sua eternidade, ele sabe o final e o início num ato simultâneo. Deus conhece todas as coisas porque ele decretou o fim desde o início e faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade. (Ef 1.11). Esse conhecimento é inseparável da sabedoria de Deus (Rm 8.28; 11.33; 14.7-8; Co 2.7; Ef 1.11-12; 3.10; Cl 1.16).

Na Escritura, o conhecimento e a sabedoria de Deus estão estreitamente relacionados à veracidade ou verdade (AT: ἔμέτ, ἔμνη, ἄμην; NT: aléthēs, alétheia, aléthinos, pis tis). Deus é a verdade - num sentido ético (i.e., fidelidade: Nm 23.19; Jo 14.6; Rm 3.4; Hb 6.18) e num sentido lógico (i.e., conhecimento de como as coisas realmente são). Essas características convergem no tema preeminentemente bíblico da fidelidade de Deus (hebr. hesed), que é definido pelo seu compromisso com sua aliança. É essa fidelidade que é julgada na história pactuai, envolvendo Israel e Yahweh nos papéis alternados de juiz, advogado e testemunha - com testemunho e contratestemunho mediado pelos profetas.

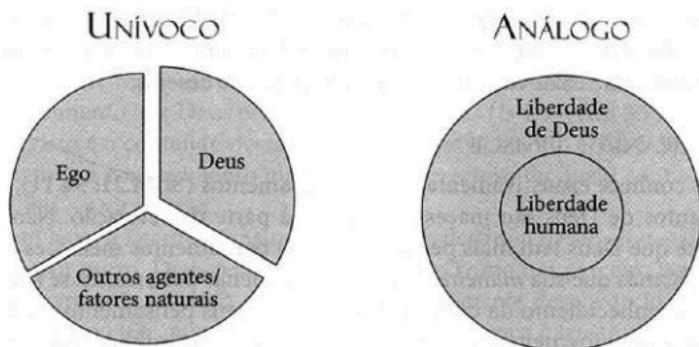
A simplicidade de Deus nos adverte contra elevar a onipotência de Deus acima dos seus demais atributos. Deus sempre exerce seu poder em sabedoria, conhecimento e verdade. De fato, Deus não é capaz de exercer seu poder de uma maneira que seja inconsistente com qualquer um dos seus outros atributos.

#### A. A gentes livres e a distinção do infinito-qualitativa

Com frequência, os debates a respeito da liberdade divina e da humana compartilham uma compreensão incorreta de atuação (querer e agir) como unívoca a Deus e aos homens. Portanto, o debate gira em torno de quem tem mais poder sobre o outro. Embora o teísmo aberto claramente construa um oponente insignificante quando acusa a teologia agostiniana/reformada de ensinar que Deus é a única causa de todas as coisas (onicausalismo), há exemplos extremos fora da corrente dominante que dão vida à caricatura.<sup>2</sup> O hipercalvinismo compartilha com o arminianismo (e, especialmente, com o teísmo aberto) uma tendência racionalista na direção de uma interpretação unívoca do substantivo ‘liberdade’. Um começa com o dogma central do onicausalismo e o outro com o dogma central do livre-arbítrio libertariano. No entanto, se até mesmo a liberdade é um predicho de Deus e dos homens de maneira analógica, então não há um único

<sup>2</sup> Contra esses exemplos extremos (e caricaturas), o ensino consistente dos teólogos reformados tem afirmado o soberano decreto de Deus sobre ‘tudo o que acontece’, no entanto sem coerção ou sem ser a causa direta de cada acontecimento (Confissão de Westminster, 3.1).

pedaço do “bolo da liberdade” a ser distribuído (ainda que de maneira desigual) entre os parceiros.



**Liberdade humana** (éctipa: “nele vivemos, nos movemos e existimos”)

**Liberdade de Deus** (arquétipa: Deus é a fonte de toda a liberdade criada)

A razão pela qual as criaturas possuem qualquer poder e liberdade é que elas são criadas à imagem de Deus, cuja soberania é qualitativamente distinta e única. Em vez de ser grato por essa vasta liberdade criada (éctipa), Satanás e os seres humanos, desde a queda, têm ansiado por uma liberdade independente e autônoma, baseada apenas neles mesmos. No entanto, esse desejo consumidor de transcender a existência criada é irracional. Afinal de contas, “Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém” (Sl 24.1). A onipotência de Deus, como observou I. A. Dorner, não é oposta à nossa liberdade, mas é sua pré-condição necessária.<sup>3</sup> Visto que Deus é liberdade, tal coisa como a liberdade existe e ela pode ser comunicada a nós no modo criado.

Visto que todo o nosso conhecimento é análogo e acomodado, apenas podemos saber *que*, não *como*, a soberania de Deus e a responsabilidade humana são perfeitamente consistentes. Mesmo quando ambos os agentes estão ativos no mesmo acontecimento, os termos *agentes* e *ativo* são usados analogamente. Os seres humanos não têm *menos* poder do que Deus, mas *todo* o poder que é essencial à sua natureza criada. O “bolo da liberdade” é de Deus. Ele não cede pedaços, mas nos dá nosso próprio bolo que é uma analogia finita do seu próprio. “[...] nele vivemos, e nos movemos, e existimos” (At 17.28). Como portadores da imagem de Deus, nós refletimos a glória de Deus, mas Deus não dá sua própria glória a uma criatura (Is 48.11).

Tiranos subjugam a terra tirando a liberdade dos seus súditos. A chama do poder deles brilha apenas na medida em que consomem a liberdade dos outros.

<sup>3</sup> I. A. Dorner, *Divine immutability: A critical reconsideration* (org. Robert R. Williams e Claude Welch; Minneapolis: Fortress, 1994), 147.

No entanto, Deus nos dá vida, respiração e tudo mais. (At 17.25). Deus é um produtor, não um consumidor, da nossa liberdade de criaturas e sua presença enche nossa sala criada com o ar da liberdade. Exatamente porque apenas Deus é soberano, qualitativamente distinto em sua liberdade como Senhor, é que a liberdade da criatura tem sua fonte inexaurível em abundância em vez de falta, generosidade em vez de racionamento ou negação de desejos.

#### B. Sobre razão e onisciente

Deus conhece exaustivamente nossos pensamentos (Sl 44.21; 94.11), mas os pensamentos de Deus são inacessíveis a nós à parte da revelação. Não é simplesmente que Deus tem mais pensamentos, ou pensamentos melhores ou mais profundos, mas que sua maneira de conhecer é apenas dele, nunca se sobrepondo com o conhecimento da criatura: ·Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos, os meus caminhos, diz o Senhor, porque, assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos, mais altos do que os vossos pensamentos.· (Is 55.8-9). De fato, a digressão de Paulo sobre a liberdade de Deus leva à doxologia:

Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus!

Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos!

Quem, pois, conheceu a mente do Senhor?

Ou quem foi o seu conselheiro?

Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído?

Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém! (Rm 11.33-36)

Na grande sala do tribunal do julgamento das religiões, Yahweh declara:

Quem há, como eu, feito predições desde que estabeleci o mais antigo povo?

Que o declare e o exponha perante mim!

Que esse anuncie as coisas futuras, as coisas que hão de vir!

Não vos assombreis, nem temais;

acaso, desde aquele tempo não vo-lo fiz ouvir, não vo-lo anunciei?

Vós sois as minhas testemunhas.

Há outro Deus além de mim?

Não, não há outra Rocha que eu conheça (Is 44.7-8).

O conhecimento de Deus não pode ser mais confinado ao passado temporal do que a sua presença pode ser confinada ao lugar espacial.

O conhecimento e a sabedoria de Deus são particularmente evidentes na história da redenção, como o contexto da doxologia de Paulo (Rm 11.33) evidencia. A sabedoria de Deus é vista na revelação do mistério de Cristo nestes últimos dias, uma sabedoria que reduz a especulação e erudição humanas à

loucura (ICo 2.7; Ef 3.10-11; Cl 1.16). ·Nele [em Cristo], digo, no qual fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade· (Ef 1.11). O conhecimento e a sabedoria de Deus, então, não são conceitos abstratos, mas são demonstrados caracteristicamente a serviço da aliança da graça de Deus - isto é, no mistério revelado progressivamente dos propósitos de Deus em Cristo. É essa sabedoria e esse conhecimento que Deus revela aos seus profetas (Is 42.9; Am 3.7). De fato, o próprio Cristo é o conteúdo dessa sabedoria e conhecimento (ICo 1.30). Deus o Pai não tem um conhecimento maior ou mais precioso do que o conhecimento do seu Filho - e vice-versa.

Por um lado, a Escritura ensina que Deus predestinou os atos livres dos seres humanos; por outro, Deus representa a si mesmo como um parceiro genuíno da História. A vontade revelada de Deus é frequentemente desobedecida, mas sua vontade soberana (i.e., aquela que ele predestinou) nunca é frustrada. Por exemplo, Jesus proclamou-se como o Messias de Israel e ofereceu-se pelo seu povo até mesmo a ponto de lamentar: ·Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! Quantas vezes quis eu reunir os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas, e vós não o quisestes!· (Mt 23.37). No entanto, ele também disse: ·Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia· (Jo 6.44) e ·Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros· (Jo 15.16).

No seu sermão no Pentecostes, Pedro não expressa nenhum medo de contradição quando no mesmo fôlego ele acusa os seres humanos pela crucificação de Cristo e afirma que Cristo foi ·entregue pelo determinado desígnio e presciênciade Deus· (At 2.23). A predestinação por Deus de modo algum torna as escolhas e ações dos seres humanos em ilusões, em vez disso, foi por meio de tais respostas não coercivas que Deus cumpriu seu plano secreto. Assim, Deus deseja e age e os homens desejam e agem, mas ·desejo· e ·ação· são afirmados analogamente em vez de univocamente. Na conhecida narrativa de José, o mesmo acontecimento - a maneira cruel como os irmãos de José o trataram - teve dois autores com duas intenções distintas: ·Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tomou em bem· (Gn 50.20).

Mesmo em sua revelação, Deus permanece transcendente e incompreensível. Deus conclama o mundo todo à salvação em seu Filho, ainda assim ele chama efetivamente e dá fé a todos os que ele mesmo elegeu desde toda a eternidade. Nossa esfera de ação não são os conselhos secretos de Deus, mas sua revelação: ·As coisas encobertas pertencem ao Senhor, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre· (Dt 29.29). Conquanto os planos secretos de Deus não mudem, seus planos revelados frequentemente o fazem. É boa-nova para nós o fato de que o primeiro é a base para o compromisso imutável de Deus com a nossa salvação, a despeito dos obstáculos que colocamos no caminho dele. Deus conhece todas as coisas exaustivamente porque ele decretou todas as coisas exaustivamente.

Os teístas abertos reconheceram que até mesmo o argumento arminiano tradicional da predestinação baseada no pré-conhecimento infalível de Deus torna aquelas escolhas e ações previamente conhecidas como certezas. Portanto, os teístas abertos negam tal conhecimento divino exaustivo: Deus conhece todas as coisas que ele pode conhecer, mas isso exclui as decisões livres dos seres humanos.<sup>4</sup>

#### C . S o b e r a n i a e o n i p r e s e n ç a

Wolfhart Pannenberg junta a onipotência, a onisciência e a onipresença e faz uma boa defesa disso. ·Nenhum poder, por maior que seja, pode ser eficaz a menos que esteja presente para o seu objeto-, ele observa. ·A onipresença é, assim, uma condição da onipotência. Mas a onipotência mostra o que a onipresença pelo Espírito significa de fato.·<sup>5</sup> Pannenberg não está sugerindo que apenas o Espírito possui o atributo divino da onipotência, mas ele enfatiza o ponto importante de que a Divindade exerce sua onipresença do Pai, no Filho e pelo Espírito. Essências não desejam nem agem; apenas pessoas o fazem. Visto que Deus é uma Trindade, ele age soberanamente não apenas sobre a criação mas nela e dentro dela, conquistando seu consentimento em vez de coagindo e causando diretamente cada decisão e ação. Uma perspectiva trinitariana da soberania de Deus nos resguarda contra o conceito mecânico de Aristóteles do Movedor Imóvel.

João de Damasco parece estar pensando de modo semelhante quando relaciona a onipotência de Deus com sua onisciência e onipresença. Primeiro, ele afirma que Deus conhece todas as coisas: ·mantendo-as atemporalmente nos seus pensamentos; e cada uma, de conformidade com seu pensamento voluntário e atemporal, que constitui pré-determinação, imagem e padrão, vem à existência no tempo pré-determinado.·<sup>6</sup> Então ele acrescenta:

Pois ele é o seu próprio lugar, enchendo todas as coisas e estando acima de todas as coisas, e ele mesmo mantendo todas as coisas. No entanto, falamos de Deus como tendo lugar e o lugar de Deus onde sua energia torna-se manifesta. [...] E sua carne sagrada foi denominada de os pés de Deus. A igreja, também, é afirmada como o lugar de Deus: pois nós a colocamos à parte para a glória de Deus como uma espécie de lugar consagrado onde também mantemos diálogo com ele.<sup>7</sup>

4 Veja, por exemplo, Clark Pinnock, ·Systematic theology-, em *The openness of God: A Biblical challenge to the traditional understanding of God* (org. Clark Pinnock et al., Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1994), 121-23; Clark Pinnock, *Most moved mover* (Grand Rapids: Baker, 2001), 100; William Hasker, ·An adequate God-, em *Searching for an adequate God: A dialogue between process and free will theists* (org. John B. Cobb Jr. e Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 218-19. Esses escritores insistem em que essa concepção ainda afirma a onisciência de Deus, mas não conseguem demonstrar como ·todo o conhecimento- pode existir quando é afirmado que Deus é ignorante com relação à vasta maioria das ações futuras (ou seja, aquelas que resultam da decisão humana).

5 Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:415.

6 João de Damasco, ·An exact exposition of the orthodox faith-, em *NPNF2*, 9:12 (PG 94, col. 837).

7 Ibid., 9:15 (PG 94, col. 852). O mesmo argumento foi feito no discurso de Paulo, ou seja, que é precisamente porque Deus transcende o tempo e o espaço que ele pode dar todos os lugares e tempos às criaturas (At 17.24-27).

Portanto, uma visão bíblica da soberania de Deus deve sempre manter em mente os seguintes correlativos. Primeiro, apenas quando reconhecemos que Deus é qualitativamente distinto da criação é que podemos ver que Deus é livre para ser o criador e redentor, enquanto nós somos livres para ser criaturas e redimidos. Como a citação que Paulo faz do poeta grego afirma, nós vivemos e nos movemos e temos nosso ser em Deus (analogamente), não com ou junto de Deus (univocamente). Não é um espaço compartilhado, mas um jardim exuberante da nossa própria liberdade criada que Deus nos deu.

Em segundo lugar, apenas quando compreendemos a soberania de Deus à luz de sua simplicidade - isto é, a coerência de sua vontade e ação de acordo com seus outros atributos - podemos evitar a noção de um déspota divino cuja soberania não é condicionada pela sua própria natureza. A ideia do ·poder absoluto· de Deus defendida pelo voluntarismo do final do período medieval foi julgada por Calvino como ·profana·. ·Não imaginamos nenhum Deus sem lei que possa ser uma lei para si mesmo..<sup>8</sup>

Em terceiro lugar, devemos sempre manter em mente que em cada exercício de sua vontade e poder, Deus não é uma mònada solitária, mas o Pai, o Filho e o Espírito. O Pai sempre deseja e age no Filho e pelo Espírito, bem como por meio de agência contingente. Logo, a soberania de Deus não pode ser concebida como força ou controle cruel.<sup>9</sup>

## II. Bondade, amor e misericórdia

O conhecimento, a sabedoria e o poder de Deus são inseparáveis da sua bondade. De fato, no sentido estrito, Jesus disse: ·Ninguém é bom senão um, que é Deus· (Mc 10.18). A bondade infinita de Deus é a fonte de todas as imitações das criaturas. Precisamente porque Deus não depende do mundo, a sua vontade nunca é ameaçada. Deus é bom para com tudo o que ele criou, até mesmo para com seus inimigos (Sl 145.9,15-16; Mt 5.45). Ele pode se permitir ser, porque ele é Deus com ou sem eles.

Visto que os atributos de Deus são idênticos à sua essência, Deus não apenas ama, Deus é amor (Jo 3.1; 4.8,16).<sup>10</sup> Deus ama de maneira absoluta e sem nenhuma compulsão pelo objeto do seu amor (Mt 5.44-45; Jo 3.16; 16.27; Rm 5.8). Deus se deleita no que ele não precisa, mas ainda assim deseja. Aqui, também, devemos ver que o amor humano não é a medida do amor divino, mas o

<sup>8</sup> Calvino, Institutes 3.23.2. Em Sermons on Job (trad. Arthur Golding; Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1993), Calvino escreve: ·E, sem dúvida, onde os doutores de Sorbonne dizem que Deus tem um poder absoluto e sem lei, é uma blasfêmia demoníaca forjada no inferno, pois isso não deveria nem mesmo ousar entrar na mente do homem fiel· (415).

<sup>9</sup> Como Stephen N. Williams observa num artigo (*The sovereignty of God*, em Engaging the doctrine of God [org. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker, 2008], 175-78), essa é uma fraqueza em algumas defesas da soberania de Deus.

<sup>10</sup> Para um excelente tratamento bíblico-teológico desse atributo, veja especialmente D. A. Carson, The difficult doctrine of the love of God (Wheaton: Crossway Books, 1999).

contrário. Deus é o original; nós somos a cópia; ·Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados·. (Ijo 4.10).

Apenas Deus pode amar em liberdade absoluta, desejando o outro sem precisar do outro. Não é apenas impossível, mas é uma exigência cruel esperar que os seres humanos amem um ao outro com base em benevolência pura e desinteressada. Mesmo à parte do pecado, os seres humanos foram criados numa rede de relacionamentos não apenas uns com os outros, mas também com a criação não humana. Quando esses relacionamentos estão funcionando de maneira correta, cada um tem o que precisa e ama com base na gratidão e dependência mútua, bem como com base no simples desejo pelo outro. No entanto, Deus ama em liberdade perfeita. Portanto, ele ama até mesmo aqueles que não o amam, e ele os amou eternamente ainda quando eles eram seus inimigos (Rm 5.10).

À luz da simplicidade de Deus, nunca podemos colocar a soberania de Deus em oposição ao seu amor ou seu amor em oposição à sua soberania. Especialmente em nossos dias vemos um exagero de tomar ·Deus é amor· e transformá-lo em ·O amor é Deus.. Contudo, como C. S. Lewis observou, quando o próprio amor se transforma em deus, ele se torna demoníaco.<sup>1</sup> Deus sempre exerce o seu poder, sua santidade, sua justiça e sua ira - bem como seu amor e sua misericórdia - em conformidade com sua bondade. De fato, dificilmente poderíamos afirmar a bondade de Deus se ele não mantivesse a sua justiça e a causa de sua justiça contra o pecado e o mal.

A bondade de Deus é evidente na criação e na providência, é claro, mas a evidência mais clara da total coerência entre a bondade de Deus e a sua soberania, justiça, ira e retidão é a cruz de Cristo. Nela, contemplamos a face do Deus-Homem que clama: ·Está consumado.. Nela, com uma clareza incomparável, vemos quão longe Deus está disposto a ir a fim de ser coerente com todos os seus atributos na simplicidade do seu ser. O amor humano é análogo ao amor de Deus, não vice-versa. David Tracy nos lembra que devemos começar com o ato particular de Deus em Jesus Cristo em vez de por uma ·concepção geral· de amor.

Se esta metáfora joanina clássica, ·Deus é amor·, não for fundamentada e portanto interpretada por meio da realidade dura e exigente da mensagem e do ministério, cruz e ressurreição desse Jesus insubstituível que, como o Cristo, revelou a face de Deus se voltando para nós como amor, então os cristãos podem ser tentados a sentimentalizar a metáfora ao revertê-la em ·O amor é Deus.. Mas essa grande reversão, em termos inherentemente cristãos, é hermeneuticamente impossível. ·Deus é amor·: essa identidade de Deus o cristão vivência na e por meio da história das ações de Deus e de sua autorrevelação como o Deus que é amor em Jesus Cristo, a parábola e a face de Deus.\*<sup>12</sup>

<sup>11</sup> C. S. Lewis, *The four loves* (Nova York: Houghton Mifflin Harcourt, 1960), 22.

<sup>12</sup> David Tracy, ·Trinitarian speculation and the forms of divine disclosure·, em *The Trinity* (org. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ, Gerald O'Collins, SJ; Oxford: Oxford Univ. Press, 1999), 285-86.

Se o amor de Deus pudesse superar seus outros atributos morais, então a cruz representaria o desperdício mais cruel de todos. A cruz é o testemunho mais claro da simplicidade de Deus - isto é, seu caráter não dividido e indivisível.<sup>13</sup>

O que torna o amor de Deus tão consolador, portanto, não é apenas a questão óbvia de que ele não é transformado em luxúria (que idolatra o outro apenas para consumi-lo e desmembrá-lo como um objeto), mas o fato mais básico de que isso é assim precisamente porque o amor de Deus não é condicionado por nada que há na criatura. Sempre que Deus age em favor das criaturas, a razão é a satisfação completa que ele já desfruta como Trindade. O Filho eternamente gerado pelo amor do Pai vive do amor do Pai, mas o Pai é como é porque ele tem um Filho, e no Espírito o Pai e o Filho não apenas têm uma terceira pessoa para amar, mas alguém que retribui o amor deles e traz criaturas pecadoras para o círculo dessa comunidade amorosa. Como Wolfhart Pannenberg observa, a convicção agostiniana de que ·Deus é aquele que eternamente ama a si mesmo· pode ser mantida apenas quando compreendemos isso não apenas como o amor de uma pessoa solitária pela sua própria essência, mas como o amor das pessoas divinas umas pelas outras.<sup>14</sup> Nessa eterna troca intratrinitariana, nenhuma das pessoas nunca é ignorada. Não há o temor estoico de confiar a própria felicidade ao outro.

Necessários em vez de contingentes, os atributos essenciais de Deus seriam expressos e manifestos mesmo se não houvesse acontecido a queda no pecado ou

No mesmo sentido, J. Gresham Machen escreveu: ·É algo estranho que, quando os homens falam a respeito do amor de Deus, eles demonstram por meio de cada palavra que dizem não ter a mínima noção da profundidade do amor de Deus. Se você quiser encontrar um exemplo de verdadeira gratidão pela graça infinita de Deus não vá àqueles que pensam no amor de Deus como algo que não custa nada, mas vá, em vez disso, àqueles que, em agonia de alma, encararam a realidade terrível de sua culpa pelo pecado, e então chegaram a compreender com um espanto temente que o milagre de todos os milagres foi alcançado, e o Filho eterno morreu no lugar deles· (Selected shorter writings [org. D. G. Hart; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004], 32).

13 Um dos muitos exemplos de tentar decodificar o ser interior de Deus (incluindo a Trindade), ao tornar apenas o amor de Deus definitivo do seu ser interior é Stanley Grenz, Theology for the community of God (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 72-75. Primeiro, esse movimento transforma a ira de Deus numa experiência subjetiva dos não crentes, em vez de ser uma postura divina objetiva (73), que elimina qualquer conceito de propiciação. Segundo, isso leva Grenz a afirmar que a unidade essencial da Trindade é simplesmente o amor que cada membro sente pelo outro, visto que é o amor que ·consói a unidade de Deus· (72, cf. The named God and the question of being: A trinitarian theo-ontology [Louisville: Westminster John Knox, 2005], 336). Esse amor intratrinitariano ·descreve a vida interior de Deus [...] e fornece "um discernimento direto- do seu ser (The named God, 339). Como uma consequência dessa eliminação da distinção Criador-criatura, Grenz acrescenta: ·A Bíblia é o resultado da essência de Deus por meio da história da atividade de Deus na História ao trazer salvação (397, ênfase acrescentada). A impaciência com o mistério e a analogia parece motivar essas e outras tentativas semelhantes de desmascarar o Deus escondido. Uma especulação diferente, mas não menos arriscada, sobre a Trindade baseada no amor pode ser encontrada em Jonathan Edwards. Veja Oliver D. Crisp, ·Jonathan Edwards· God: Trinity, individuation, and divine simplicity-, em Engaging the doctrine of God: Contemporary protestant perspectives (org. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 91-105.

1,1 Pannenberg (Systematic theology, 1:426) corrige Eberhard Jüngel nesse ponto, citando Jüngel's God as the mystery of the world (trad. Darrell I., Guder; Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

mesmo uma criação externa para o Deus trino. Deus ainda assim seria gracioso e misericordioso em sua essência mesmo se não houvesse transgressores. De fato, o caráter gracioso e misericordioso de Deus não requer que ele demonstre misericórdia a ninguém. A rebelião de uma criatura tão grandiosa contra um Deus tão santo merece punição eterna. Deus permanece gracioso e misericordioso em sua essência, ainda que o exercício e objetos de sua misericórdia sejam determinados em absoluta liberdade. Em outras palavras, Deus não está livre para decidir se ele será misericordioso e gracioso, mas ele é livre para decidir se ele vai mostrar misericórdia para alguns em vez de para outros. ·Terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão. (Rm 9.15, apelando para Ex 33.19). Por definição, a graça não é imerecida, e misericórdia é oposto do que alguém merece.

Apelando à ortodoxia reformada, Barth enfatizou o perigo de tratar a graça meramente como um dom, especialmente (como no ensino católico-romano) como uma substância infundida, abstraída de Deus em Cristo. Em graça, Deus não dá nada menos que ele mesmo. A graça, então, não é uma terceira coisa ou substância mediando entre Deus e os pecadores, mas é Jesus Cristo em ação redentora. ·Deus não deve nada a nenhuma contraparte.. Resumindo, ·Graça significa redenção, Barth acrescenta.<sup>5</sup> Além do amor e da bondade que Deus demonstra à criação em geral, a graça é sempre Deus voltando para aqueles que não apenas não merecem esse favor, mas merecem exatamente o oposto.<sup>15 16 \* 18</sup> De fato, ·A graça em si é misericórdia.<sup>7</sup>

A confiança daqueles que confiam na promessa de Deus é que ·Deus é compassivo e cheio de graça· (Sl 86.15; 103.8; 116.5; 145.8). B. A. Gerrish ressalta que especialmente no pensamento escatológico de Paulo, ·A graça de Deus apareceu [...] ·Graça·, para [Paulo], significa mais do que um atributo divino: ela se refere a algo que aconteceu, entrou na História, como em João 1.17: ·a graça e a verdade vieram (egen eto) por meio de Jesus Cristo· (cf. 2Tm 1.9-10).<sup>8</sup> Graça é o generoso favor de Deus pelos pecadores por causa de Cristo.

Semelhante à graça e à misericórdia é a paciência de Deus para com os transgressores (Ex 34.6; Sl 86.15; Rm 2.4; 9.22; IPe 3.20; 2Pe 3.15). Aqui, também, Deus é paciente, mas ele tem autonomia para demonstrar sua paciência a quem ele escolher. Paciência pressupõe uma situação em que Deus poderia responder de maneira justa em ira. Graça, misericórdia e longanimidade são a forma que o amor e a bondade de Deus assumem em relação aos pecadores.

<sup>15</sup> Barth, Church dogmatics, vol. 2, pt. 1, 353-55. Barth cita Polanus como segue: ·Gratia in Deo residens est essentialis proprietas eius nimurum benignissima voluntas Dei et favor, per quem vere et proprie est gratiosus, quo favet et gratis benefacit creaturae suae. (353).

<sup>6</sup>Ibid., 356.

<sup>7</sup>Ibid. 369.

<sup>18</sup> B. A. Gerrish, ·Sovereign grace: Is reformed theology obsolete? Interpretation 57, n2 1 (janeiro/2003): 45.

## 111. Santidade, retidão e justiça

Ao mesmo tempo em que Deus é gracioso, misericordioso e longâmido, ele também é santo. A palavra hebraica para ·santo· (qôdes) vem do verbo ·cortar ou separar· traduzida para o grego como hagios, do verbo ·santificar· (hagiazô). Em termos gerais, ela enfatiza a distinção Criador-criatura. Deus é majestoso, glorioso, além de censura. Em certo sentido, a santidade caracteriza todos os atributos de Deus. Nos seus atributos comunicáveis e in-comunicáveis, Deus é qualitativamente distinto de nós. Além dessa distinção ontológica, no entanto, na Escritura santidade tipicamente se refere à pureza ética de Deus, que é especialmente evidente em oposição ao pano de fundo da pecaminosidade humana. Deus não pode ser tentado nem tenta; ele é eticamente incapaz de ser tentado pelo mal (Tg 1.13). Assim, a santidade de Deus marca de modo especial a distinção ontológica entre o Criador e as criaturas, bem como a oposição ética entre Deus e os pecadores. No entanto, por causa da misericórdia de Deus, a santidade de Deus não apenas ressalta a diferença dele em relação a nós; ela também inclui seu movimento em direção a nós, ligando-nos a ele no amor baseado na aliança. Desse modo, Deus nos torna santos. Essa santidade que é inerente apenas a Deus passa a caracterizar um relacionamento no qual as criaturas são separadas para Deus, do pecado e da morte. Apenas em Cristo a santidade de Deus pode ser para nós uma fonte de deleite em vez de temor de juízo.

Simplesmente por criar o mundo num estado de retidão como o espaço para a comunhão com as criaturas, Deus santificou o mundo. Contudo, depois da queda, o espaço santo se tornou profano, sujeito a maldição. No entanto, Deus reivindica para si mesmo certos lugares, pessoas e tempos como a esfera dentro da qual ele consumará seus propósitos redentores e até mesmo mostrará sua graça comum à cultura secular. Quando Deus elege Israel, chamando Abrão de Ur, ele torna santo o que era comum, literalmente cortando Israel para fora das nações pela circuncisão. Conquanto as nações habitassem um cosmos enfeitiçado repleto de deuses e forças sobrenaturais, Israel conhecia apenas Yahweh e sua própria eleição por parte de Yahweh. Barth corretamente comenta: ·O Deus santo da Escritura certamente não é ·o santo· de R. Otto, um elemento numinoso que, em seu aspecto como tremendum, é em si mesmo e como tal divino. Mas o Deus santo da Escritura é o Santo de Israel.·<sup>19</sup>

A estreita proximidade entre a santidade e a glória (kâbôd) de Deus é especialmente evidente na visão de Isaías (Is 6), e ambos conceitos estão intimamente relacionados ao Espírito como a presença Shekinah de Deus entre seu povo e, um dia, por toda a terra. Essa santidade deve ser lida por nós através das lentes do evangelho; de outro modo, ela se torna uma glória fulgorante; uma presença opressora que reduz criaturas pecadoras à morte, ou a um misticismo idólatra

<sup>19</sup> Barth, Church dogmatics, vol. 2, pt. 1, 360.

- uma teologia da glória. Apenas em Cristo é que o ímpio é tornado santo, eleito e separado do mundo como o templo que sua glória enche.

O Novo Testamento de modo algum contradiz essa distinção entre santo e profano, mas em vez disso a santidade de Deus se expande para incluir os gentios, que são -cortados- do mundo perecível por meio da fé e recebem o sinal da aliança e selo do batismo (At 10.9-48). Assim, como vimos com os outros atributos tipicamente associados com a transcendência de Deus, a santidade de Deus marca não apenas a distinção entre Deus e a criação, mas também a paixão motriz de Deus de fazer de toda a terra a sua santa habitação. Embora apenas Deus seja essencialmente santo, ele não guarda a santidade para si mesmo, mas espalha a sua fragrância pela criação. Deus é santo em sua essência; pessoas, lugares e coisas são feitas santas por meio das energias de Deus.

Retidão (da raiz *qdq*) no Antigo Testamento é um termo simultaneamente forense e relational. É um -relacionamento correto- que é legalmente verificado pela obediência às estipulações da aliança.<sup>20</sup> Está intimamente relacionado com *mispat* (justiça).<sup>21</sup> A retidão de Deus também está ligada à sua misericórdia, especialmente nos salmos. A manutenção da comunhão agora se torna a justificação do injusto. De modo algum por meio de esforço humano, mas apenas daquela justiça que é dom de Deus, pode-se levar à conduta que está verdadeiramente em harmonia com a aliança.<sup>22</sup> Deus tem uma visão moral para a sua criação, que é revelada nas várias alianças que ele faz com os seres humanos na História, e sua retidão envolve sua determinação infatigável de ver essa visão totalmente concretizada para a sua glória e para o bem da criação.

Ao mesmo tempo, a retidão de Deus não pode simplesmente ser assimilada à sua misericórdia (i.e., justificação pela graça mediante a fé). Como a revelação da vontade moral de Deus (i.e., lei), a retidão de Deus condena todas as pessoas como transgressoras; como a revelação da vontade salvífica de Deus (i.e., o evangelho), a retidão de Deus salva todos aqueles que creem (Rm 3.19-26). Em ambos os casos, Deus mantém a sua própria retidão. Contra a concepção de Albrecht Ritschl, que assimila justiça à misericórdia, Barth afirma que a retidão de Deus inclui o conceito de justiça distributiva - -uma retidão que julga e, portanto, tanto perdoa quanto condena, recompensa e também puni-.<sup>23</sup> No entanto, para

<sup>20</sup> Retidão tem sido um dos termos mais debatidos no Antigo Testamento. Walter Eichrodt observou: É um obstáculo intransponível para qualquer tentativa de definir o conceito de justiça divina, que o significado original da raiz *sdq* deve ter sido irremediavelmente perdido.. O uso predominante é comportamento correto. -Quando aplicado à conduta de Deus, o conceito é mais estrito e quase exclusivamente empregado num sentido forense. A *sedāqā* ou *sedeq* de Deus é seu cumprimento da lei de acordo com os termos da aliança- (*Theology of the Old Testament* [trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster, 1961], 1:240). Essa não é a justiça distributiva da lei romana, que é formal e abstrata demais para descrever o pensamento de Israel. Eichrodt segue a linha de Hermann Cremer, que interpretou retidão como um relacionamento correto entre pessoas.

<sup>21</sup> Ibid., 1:241.

<sup>22</sup>Ibid. 1:247.

<sup>23</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 1,391.

Barth, essa condenação se transforma apenas em outro modo de amor e graça. De acordo com Barth, a ira de Deus é sempre uma forma de misericórdia.<sup>24</sup> No entanto, na Escritura, a ira de Deus é a reação justa ao pecado e sua misericórdia é uma decisão autônoma de conceder absolvição ao culpado. Como vimos, Deus é livre para mostrar misericórdia a quem ele quiser e deixar o resto sob justa condenação. A retidão que Deus revela na lei traz condenação, mas o dom de retidão que Deus dá traz justificação e vida (Rm 3.19-22). Mais uma vez, é na cruz que vemos a unidade maravilhosa dos atributos divinos que poderiam de outro modo parecer entrar em conflito. Esse paradoxo é perdido se misericórdia, retidão e ira são tomados como termos sinônimos.

#### IV. Zelo e ira

Como a misericórdia, a graça e a paciência, o zelo [ou ciúme] e a ira são despertados apenas no contexto de uma ofensa. Deus não precisa demonstrar esses atributos a fim de ser quem é, mas eles são a reação que esperaríamos do tipo de Deus que é bom, justo e santo. Assim como Deus -tem [...] misericórdia de quem quer- ele -também endurece a quem lhe apraz- (Rm 9.18). Deus deve ser justo, mas ele é livre para demonstrar sua misericórdia para alguns e sua ira para outros (v. 22). Mesmo quando Deus expressa a sua ira, não é a violência mal-humorada e irracional que está associada com a erupção da emoção humana. A ira de Deus sempre expressa sua sabedoria e seu juízo - e até mesmo seu amor, que junto com seus outros atributos tem sido abordado com atrevimento por aqueles que ele criou por amor e para amar. Um ser que é perfeito em bondade e amor precisa exercer ira contra o pecado, o mal, o ódio e a injustiça.

Especialmente ao considerar o ciúme [ou zelo] de Deus, a doutrina da analogia prova seus méritos. Podemos nos alegrar que, independentemente do que seja para Deus estar com ciúme [ou ser zeloso], é qualitativamente diferente do ciúme ou zelo humano - especialmente na nossa condição pecaminosa. Por exemplo, como I. A. Dorner coloca: -O ciúme ou zelo divino é santo e não invejoso.<sup>25</sup> Visto que Deus é reto, santo e justo e não um sábio estoico cuja bem-aventurança não é afetada pelas ações humanas más, -num instante acende-se a sua ira- (Sl 2.12 NVI). Da mesma maneira que a ira, o ciúme coloca a maioria de nós numa posição de indignidade diante de Deus, particularmente por causa de suas associações com a nossa própria experiência. Como a ira geralmente indica uma sede por vingança ou traz à mente os ataques de cólera

24 De acordo com a noção da eleição universal de Barth, cada pessoa é simultaneamente condenada em si mesma e justificada em Cristo. Não pode haver o sim da Páscoa sem o não da Sexta-feira Santa, mas é o sim que vence no final, não apenas para todos os que creem, mas pelo menos em princípio para cada pessoa (*ibid.*, 394). Assim, a condenação e a justificação se aplicam a todas as pessoas e não a uma raça dividida entre justos/injustos, ovelhas/bodes, salvos/perdidos, condenados/justificados, etc. Nos contextos em que esses contrastes aparecem nas Escrituras, no entanto, não há nenhuma sugestão de que essas categorias simplesmente refletem a verdade dialética sobre cada pessoa.

25 Dorner, Divine immutability, 178.

dos poderosos contra os fracos, o ciúme ou zelo é com boa razão considerado universalmente como uma característica humana negativa. Mas em vez de abandonar o ciúme para traduzi-lo- (i.e., acomodá-lo) à nossa própria experiência, a representação bíblica do ciúme de Deus pode nos oferecer um novo entendimento do termo que desafia e potencialmente cura as nossas experiências do ciúme humano corrompido.

Robert Jenson provavelmente não está exagerando quando sugere: ·Nas Escrituras [...] um dos primeiros atributos do Senhor é que ele é ·um Deus zeloso...·<sup>26</sup> No entanto, mais uma vez essa afirmação precisa ser colocada no seu contexto da aliança. Nos tratados do antigo Oriente Médio, o suserano (grande rei) que libertava uma nação mais fraca exigia que o vassalo servisse apenas a ele, recusando qualquer aliança de bastidores com outros suseranos. O zelo ou ciúme, então, era a reação apropriada do suserano à conspiração traiçoeira do servo com seus inimigos. Todavia, mesmo esse relacionamento suserano-vassalo é uma analogia, e no desempenho singular de Yahweh, o papel de ·suserano zeloso- é transformado.

O senhorio único de Yahweh, como temos visto, é a pressuposição da fé bíblica, e é desenvolvido para se tornar uma revelação completa da identidade de Deus quando aplicado a Jesus Cristo: ·Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim· (Jo 14.6). ·Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai· (Fp 2.9-11). Portanto, ·não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos· (At 4.12). Deus não dará a sua glória a outro (Is 42.8). Deus é zeloso do seu próprio nome e do povo que invoca o seu nome e se chama pelo seu nome.

Nos seres humanos, o zelo (ou ciúme) é uma perversão porque ele implica um direito que não pertence a nós. Nós amontoamos posses e, na medida em que até mesmo relacionamentos, criaturas e outras pessoas podem se tornar possessões nossas em vez de genuínos outros, nosso ciúme ou zelo confirma nossa postura opressiva. No entanto, o Deus que possui a criação já exerce seu senhorio pactuado ao dar em vez de possuir, ao se sacrificar em vez de acumular, ao gastar em vez de poupar sua riqueza. É o zelo ou ciúme de Deus pelo seu povo, de fato, que enfatiza seu amor e produz a nossa salvação. Em nós, o ciúme é uma forma de cobiça - reivindicando o que não é nosso. Em Deus, o ciúme é uma forma de proteção - guardar o que é precioso para Deus, tanto seu caráter quanto seu povo da aliança.

<sup>26</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:47, referindo-se a Exodo 34.14.

### Perguntas para discussão

1. É útil pensar na onipotência de Deus junto com sua onisciência, sabedoria e onipresença? Em caso afirmativo, por quê?
2. Discuta o significado da doutrina da analogia para nossa compreensão do relacionamento entre a soberania de Deus e a liberdade do homem.
3. Se Deus é essencialmente amoroso, bom, gracioso e misericordioso, isso significa que ele é obrigado a demonstrar favor para com todos?
4. Discuta o relacionamento entre a santidade de Deus, sua retidão e sua justiça. Esses atributos às vezes entram em conflito com o amor e a graça de Deus? Onde vemos mais claramente a harmonia entre eles?
5. Em que sentido o ciúme ou zelo que a Escritura atribui a Deus é diferente do ciúme ou zelo que nós julgamos imoral nos seres humanos?

## Capítulo Oito

# A TRINDADE SANTA

**S**e o pensamento pactua form a arquitetura da fé e prática reformada, a doutrina da Trindade é o fundamento.<sup>1</sup> A Trindade não é meramente mais uma doutrina entre outras; além de ser proclamada na Palavra e nos sacramentos, esse artigo de fé estrutura toda a fé e prática da cristandade: nossa teologia, nossas liturgias, nossos hinos e nossas vidas. Esse é o motivo pelo qual tantas referências já foram feitas à Trindade neste livro, à forma trinitariana da ontologia e da epistemologia cristãs, bem como às doutrinas cristãs da revelação e dos atributos divinos. ·Na doutrina da Trindade·, escreveu Bavinck, ·bate o coração de toda a revelação de Deus para a redenção da humanidade.· Como Pai, Filho e Espírito, ·nossa Deus está acima de nós, diante de nós e dentro de nós.·<sup>2</sup> Depois de ter investigado o desenvolvimento bíblico-teológico do dogma, vou voltar-me para sua formulação histórico-teológica e, a seguir, para um resumo sistemático-teológico.

### I. Desenvolvimento teológico

#### DOUTRINA TRINITARIANA

A fé num único Deus, Yahweh, não surgiu da especulação grega, mas da autorevelação de Deus a Israel. O mesmo Deus que proíbe idolatria foi chamado por Jesus de ·Pai.. De fato, Jesus respondeu à tentação de Satanás reafirmando o credo de Israel, o Shemá: ·Ao Senhor, teu Deus, adorarás, e só a ele darás culto. (Mt 4.10, parafraseando Dt 6.13). Os atos de cura de Jesus apontam para esse Deus e para nenhum outro: ·Então, glorificavam ao Deus de Israel.· (Mt 15.31). A vontade dele era a vontade do Pai e suas obras eram ·as obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse.· (Jo 5.36). Enquanto é possível que existam

<sup>1</sup> Um bom exemplo é a integração maravilhosa da teologia da aliança com a doutrina da Trindade em Douglas F. Kelly, *Systematic theology: The God who is: The Holy Trinity* (Rossshire, Scotland: Mentor, 2008).

<sup>2</sup> Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: God and creation* (org. John Bolt, trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2004), 2:260.

muitos assim chamados deuses para as nações, ·todavia, para nós·, diz o apóstolo Paulo, ·há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós também, por ele· (ICo 8.6). Fazer os gentios deixar ·os ídolos· para servir ao ·Deus vivo e verdadeiro· era uma parte essencial da mensagem dos apóstolos como havia sido também dos profetas (ITs 1.9, cf. IPe 4.3).<sup>3</sup> Diante do governador romano Félix, Paulo suplicou: ·Porém confesso-te que, segundo o Caminho, a que chamam seita, assim eu sirvo ao Deus de nossos pais, acreditando em todas as coisas que estejam de acordo com a lei e nos escritos dos profetas, tendo esperança em Deus·. (At 24.14-15). Incluído nessa confissão está ·um só Deus·. (Ef 4.6).

Se o Novo Testamento afirma o monoteísmo, no entanto, ele também é a afirmação cristã de que o Antigo Testamento já antecipa alguma forma de pluralidade quando três atores distintos aparecem no teatro da história de Israel, às vezes até na mesma cena, cada um identificado como Deus. Com base nessa ·coisa nova· que Deus realizou em Jesus Cristo, os primeiros cristãos foram orientados pelo próprio Cristo (especialmente em sua instrução pós-ressurreição relatada em Lc 24) a reler o Antigo Testamento com ele no seu centro. Semelhante às passagens messiânicas nos Salmos e nos Profetas, as teofanias do ·Anjo do Senhor· simultaneamente distinguem e identificam o anjo com Yahweh (Gn 18; 22.11-18; 32.24-30; Ex 3.2-6). Ele é o ·Anjo da sua [de Deus] Presença· (Is 63.9), que o liga com a presença Shekinah (a kābôd ou Espírito-Glória) do próprio Deus. Uma cena especialmente interessante abre-se para nós na visão de Zacarias de uma cena do tribunal, com o próprio Yahweh (o nome pessoal, não apenas o título) identificado com o ·Anjo do Senhor· (Zc 3.1-4).

Sem dúvida o Novo Testamento é mais impregnado de passagens que elaboram essa revelação anterior. Isso acontece por razões escatológicas óbvias: o Filho não estava eternamente encarnado, mas foi feito homem quando veio a ·plenitude do tempo· (G1 4.4, cf. Rm 1.1-6). Central ao início do desenvolvimento do pensamento trinitário foi o simples fato de que os judeus fiéis passaram a crer que Deus havia agido exatamente como ele havia prometido, mas que os acontecimentos da ressurreição e envio do Espírito lançaram nova luz não apenas sobre o ministério e ensino de Jesus, mas sobre toda a história da redenção. A confissão ·um Deus em três pessoas· surge naturalmente das fórmulas triádicas do Novo Testamento no contexto do batismo (Mt 28.19 e par.) e bêncas litúrgicas (Mt 28.19; Jo 1.18; 5.23; Rm 5.5-8; ICo 6.11; 8.6, 12.4-6; 2Co 13.13-14; Ef 4.4-6; 2Ts 2.13; ITm 2.5; IPe 1.2). Cada pessoa é igualmente adorada como Deus - primeiro pelos judeus cristãos que permaneceram tão resolutamente contrários ao politeísmo pagão que os envolvia quanto sempre haviam sido. Muito antes do dogma da Trindade encontrar seu refinamento formal, os

<sup>3</sup>Brevard Childs, Biblical theology o f the Old and New Testaments (Minneapolis: Fortress, 1993), 362. ·Paulo até mesmo invoca a clássica fórmula da aliança, ·serei vosso Pai, e vós sereis para mim filhos e filhas· ao admoestar os cristãos a levarem uma vida santa separada dos descrentes (2Co 6.18), observa Childs.

cristãos já colocavam a sua fé na realidade da qual ele fala, adoravam-na, oravam a ela e eram batizados nela.

No próprio batismo de Jesus não havia simplesmente três nomes, mas três atores - o Pai que fala (-Esse é o meu Filho amado-), o ·Filho amado· que está sendo batizado e a pomba que paira sobre Jesus, sugerindo uma referência ao Espírito pairado sobre as águas na criação e concorrendo com sua bênção sobre todas as coisas que Deus fez (Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 3.21-22; Jo 1.32-34). Jesus também identifica-se como o Senhor do sábado (Lc 6.5). Os judeus criam que o Messias seria descendente de Davi, mas Jesus ressalta para os líderes religiosos que o próprio Davi chamou seu futuro filho de Senhor no salmo 110.1 (Lc 20.41-44).

No Evangelho de João, a autoidentificação de Jesus com Deus aparece nos versículos iniciais, como um eco intencional do prólogo de Gênesis: ·No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus [kai theos èn ho logos], Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez· (Jo 1.1-3). Ele é o ·unigênito do Pai· (m on ogen ou s p a r a p atros, v. 14) e ·o Deus unigênito, [m on ogen ès theos] que está no seio do Pai· (v. 18).

A Palavra [Verbo, Logos] é simultaneamente distinta de Deus o Pai (-estava com Deus-) e uma em essência com o Pai (-era Deus-). Portanto, dois pontos cruciais já aparecem: a Palavra é uma pessoa distinta do Pai e é, no entanto, identificada também como Deus. Essa distinção do Filho e do Pai e sua unidade em essência consistentemente reafirmam-se no quarto Evangelho, com a apropriação que Jesus faz do nome pessoal (Yahweh, Eu sou), da existência e dos atributos de Deus (Jo 6.35,48,51; 8.12,58; 9.5,28; 10.11,14; 11.25; 14.6; 15.1,5) alcançam seu clímax no discurso de Jesus no Cenáculo, nos capítulos 14-16, em que a pessoa distinta do Espírito e a unidade com a Trindade também são enfatizadas, e na oração de Jesus como sumo sacerdote no capítulo 17. Tudo isso fornece a base para a antiga doutrina da perichóresis - a interpenetração e comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo com e por meio um do outro. Quando examinou o corpo ferido de Jesus depois da ressurreição, o Tomé duvidoso exclamou: ·Senhor meu e Deus meu!· (Jo 20.28), e Jesus declara sua bênção sobre todos aqueles que vão compartilhar essa confissão (v. 29).

No Apocalipse, Jesus aparece a João como o ·o Alfa e Ômega [...] aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso· (Ap 1.8). ·Eu sou o primeiro e o último e aquele que vive; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do inferno· (v. 17-18). De fato, como Gerald Bray observa a respeito do capítulo inicial de Apocalipse, encontramos tanto a voz do Pai (v. 8) quanto a do Filho (v. 17-18), e João está recebendo a sua visão ·em Espírito· (v. 10). ·Nas famosas cartas às sete igrejas (cap. 2-3), é Cristo quem fala; no entanto, cada carta é concluída com a ordem solene: ·Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas·.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Gerald Bray, The doctrine of God (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 150.

Foi o ensino do próprio Jesus, por meio de sua autoidentificação com o Pai e o Espírito (Mt 22.44; Jo 5.19-47; 6.26-58; 7.28,37-38; 8.12-38,48-59; 10.1-18,25-38; 11.25-26; 14.1-14,20; 15.1-9,26; 16.7,14-15,25-28; 17.1-26; 18.37; 20.22) que motivou a prática da fé trinitariana mesmo antes de o dogma ter sido completamente formulado, e esse testemunho claro de Jesus sobre sua igualdade com o Pai não deixou de influenciar os líderes religiosos (Jo 5.18). A leitura cristocêntrica da história de Israel é a maneira mais original e amplamente praticada de interpretar o Antigo Testamento, como quando Paulo trata os nomes Yahweh e Jesus como sinônimos: ·Não ponhamos o S en hor [Cristo] à prova, como alguns deles [os pais no deserto] já fizeram e pereceram pelas mordeduras das serpentes· (ICo 10.9, ênfase acrescentada).

Brevard Childs também observa que Jesus ·assume os títulos de Deus por explícita referência ao Antigo Testamento.·<sup>5</sup> Além disso, Jesus compartilha ou assume plenamente as funções do Deus do Antigo Testamento.· Jesus se assenta no trono de julgamento de Yahweh (2Co 5.10 com Ec 12.14), sob cujo nome ·todo o joelho se dobrará e toda língua confessará· seu senhorio soberano (apropriando-se de Is 45.23, em que Yahweh reivindica essa adoração apenas para si).

O ·dia do Senhor· do Antigo Testamento é então identificado com a vinda de Jesus (ITs 5.2). Do mesmo modo, muitas das formas litúrgicas da adoração do Deus de Israel são transferidas para Cristo. Os cristãos, agora, ·invocam o nome· de Cristo (At 19.13; Rm 10.14; etc.) e batizam ·em seu nome· Anjos o adoram (Hb 1.6) e dão louvor a Deus e ·ao Cordeiro· (Ap 5.13).<sup>6</sup>

O fato de que esse filho de Maria e José demonstrou ser o ·Filho de Deus com poder [...] pela ressurreição dos mortos· (Rm 1.4) faz com que tudo no testemunho canônico se aglutine em torno dele como alguém que é nomeado primeiro em suas obras e apenas como consequência em sua pessoa. Até mesmo a pré-existência do Filho é claramente proclamada no corpus paulino (Rm 8.3; 2Co 8.9; G1 4.4; Fp 2.6; Cl 1.16-17). Cristo é ·a imagem do Deus invisível· e ·nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele [...] porque aprouve a Deus que, nele, residisse toda a plenitude [...]. (Cl 1.15-16,19). Dado o contexto judaico, talvez nenhuma afirmação mais forte da deidade de Cristo poderia ser feita do que o anúncio feito pelos apóstolos de que não há nenhum outro nome nos céus ou na terra pelo qual importa que sejamos salvos (Jo 1.12; At 3.16; 4.12; 5.41; Rm

<sup>5</sup> Childs, Biblical theology, 363: ·Em Hebreus 1.8 ele é identificado com o ·Deus· (theos) do salmo 45.7. Ele é ·Senhor· (kyrios) em Romanos 10.8-13, com referência a Deuteronômio 30.14. Ele é ·o primeiro e o último· em Apocalipse 1.17; o ·Eu sou Ele· de Isaías 44.6 em João 8.28 e o ·aquele que é, que era e que há de vir· de Apocalipse 1.8 com alusão a Êxodo 3.14..

<sup>6</sup> Childs, Biblical theology, 363-64.

10.13; Fp 2.9; IPe 4.14; Ap 2.13). Isso só poderia significar que Jesus de Nazaré era ninguém menos do que o Grande Rei de Israel, Yahweh, o único cujo nome deveria ser invocado.

Há claras passagens no Antigo Testamento que também indicam a personalidade distinta do Espírito Santo (rūah) e, no entanto, identificam essa pessoa distinta como Deus. Isso é demonstrado com grande força narrativa no chocar criativo do Espírito sobre as águas no princípio, sua ·nova criação· dirigindo os israelitas através das águas do batismo no mar Vermelho, e seu enchimento do templo na terra da Canaã. No Antigo Testamento, encontramos numerosas referências ao ·Espírito de Deus·. Identificado pelo nome divino (Êx 31.3; At 5.3-4; ICo 3.16; 2Pe 1.21), o Espírito também tem atributos divinos atribuídos a ele (onipresença, SI 139.7-10; onisciência, Is 40.13-14, ICo 2.10-11) bem como obras divinas (criação, Gn 1.2, Jó 26.13; 33.4; renovação providencial, SI 104.30; regeneração Jo 3.5-6; Tt 3.5; ressurreição dos mortos, Rm 8.11). O Espírito Santo também recebe homenagem divina (Mt 28.19; Rm 9.1; 2Co 13.14). Os ·advogados· (pára kíto i) siameses dos céus que libertam Israel e guiam o povo para a Terra Prometida, testemunhando da aliança em bênção e maldição, agora são proclamados no Cenáculo por Jesus (Jo 14-16) em termos de suas respectivas missões de ·vir· e ·ir·, ·enviar· e ·retornar·.

Essa ida e vinda de cada um na economia da redenção revela o relacionamento pericorético dessas pessoas divinas em sua comunhão eterna. Em Atos 5, Pedro confronta Ananias e Safira ao dizer-lhes que eles mentiram ·ao Espírito Santo· (v. 3); de fato, eles não mentiram ·aos homens, mas a Deus· (v. 4). Lemos em 2Coríntios 3.17: ·O Senhor é o Espírito; e, onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade·. Embora distinto do Pai e do Filho, o Espírito ·procura, fala, testifica, comanda, revela, luta, intercede, ressuscita os mortos·, e se envolve em outras inúmeras atividades que o identificam tanto como uma pessoa distinta (não apenas uma influência) quanto como Deus.<sup>7</sup> Esses são de fato os verbos *for* *tes* que identificam Senhor da aliança de Israel na economia da criação, da redenção e da consumação.

Deus revela-se como a Trindade não apenas na história da redenção, mas na experiência pessoal dos cristãos. Esse é um ponto crucial, especialmente na amplamente influente visão de Friedrich Schleiermacher da suspeição (tratada abaixo) de que não faz diferença prática se Deus é um ou três, uma vez que nós vivenciamos Deus apenas como uma pessoa. Gordon Fee enfatiza a importância da Trindade como uma realidade vivenciada no Novo Testamento, especialmente em Paulo.<sup>8</sup> De fato, ele desenvolve sua abordagem da exegese da doutrina trinitariana no Novo Testamento por meio da experiência do Espírito, ·como aquele que habilita os cristãos a confessar o Cristo ressurreto como Senhor exaltado, e \*

<sup>7</sup> Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 98.

<sup>9</sup> Gordon Fee, *Cod's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994).

da maneira pela qual Deus e Cristo estão pessoalmente presentes no cristão e na comunidade de cristãos.<sup>9</sup>\*

Mais à frente, Fee escreve:

Assim, a elevada cristologia de Paulo não começa com reflexão doutrinária, mas com convicção baseada em experiência. Aqueles que receberam o Espírito de Deus foram habilitados a ver a crucificação por uma luz nova e divina. Aqueles que andam ·de acordo com o Espírito· não conseguem mais olhar para Cristo do seu antigo ponto de vista ·segundo a carne· (2Co 5.15-16). Eles agora o conhecem como seu Senhor exaltado sempre presente à mão direita do Pai fazendo intercessão por eles (Rm 8.34).<sup>10</sup>

O encontro de Paulo com o Cristo exaltado na estrada para Damasco foi decisivo não apenas para a sua conversão e chamado para o apostolado, mas também para seu desenvolvimento teológico subsequente.<sup>11</sup>

A doutrina da Trindade também é evidente na adoração instituída na nova aliança por Cristo e seus apóstolos, especialmente na fórmula para o batismo e os elementos litúrgicos nas orações públicas, saudações e bênçãos. Em vez de ser considerada como um dogma complexo com importância prática marginal, a adoração era uma prática que exigia reflexão aprofundada e formulação dogmática.<sup>12</sup> O que judeus praticantes estavam fazendo ao orar e oferecer adoração a Jesus como Deus e invocando o Pai, o Filho e o Espírito Santo para salvação? Os amigos e parentes dos primeiros cristãos sabiam o que essas práticas significavam e isso era o suficiente para provocar a acusação mais séria de idolatria politeísta.

Um dos principais objetivos das maneiras tradicionais de adoração e instrução ao longo da história da igreja (suas liturgias, hinos, credos, confissões e catecismos) foi integrar a fé e a prática trinitarianas à adoração cristã e transmitir essa fé de geração a geração. Na pressa de renunciar a essas estruturas formais, muitas igrejas de hoje deixam esse artigo central de fora, como uma abstração que não consegue tocar e formar suas vidas a cada semana. No entanto, se retornarmos ao drama histórico e às práticas trinitarianas que deram origem ao dogma, sua relevância prática para a doxologia e o discipulado será a nossa pressuposição em vez de nosso objetivo.

## II. Fórmula do histericoteológico

Dado o contexto do Novo Testamento, nosso foco até aqui tem sido a dificuldade que uma confissão trinitária representava num contexto judaico. No

<sup>5</sup>Gordon Fee, ·Paul and the Trinity·, em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e O ·Collins; Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), 49.

\*Ibid., 62.

<sup>10</sup>Seyoon Kim, *The origin of Paul's gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

<sup>11</sup>Sobre a ligação entre a cristologia e a adoração no cristianismo primitivo, veja Larry Hurtado, Lord Jesus Christ: *Devotion to Jesus in earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

entanto, os refinamentos posteriores foram provocados principalmente por embates com objeções gentílicas (gregos).

### A. A EMERGÊNCIA DO TRINITARIANISMO CRISTÃO

O desenvolvimento histórico do dogma trinitariano é uma das melhores ilustrações da afirmação de que a teologia cristã é sempre feita dentro de um contexto específico e, entretanto, com uma consciência dominante da Escritura como sua fonte e norma. Se a igreja antiga tivesse simplesmente capitulado às categorias culturais que dominavam a época, o dogma teria sido abortado logo no início. No entanto, foi exatamente por empregar as categorias e a terminologia disponíveis a eles é que eles conseguiram pressionar para além dessa herança filosófica e no processo transformar tanto a filosofia quanto a teologia.<sup>13</sup>

#### VISÕES DA TRINDADE

<b>Modalismo e subordinacionismo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deus é uma pessoa (o Pai) manifestada a nós algumas vezes também como "Filho" e "Espírito". Os subordinacionistas (e arianos) ensinavam que o Filho e o Espírito eram ontologicamente inferiores ao Pai.</li> <li>Fundador do modalismo: Sabélio (séc. 3º, presbítero romano). Proponentes posteriores: socinianos, unitarianos. Orígenes e Eusébio eram subordinacionistas, bem como os arianos.</li> </ul>
<b>Trinitarianismo ortodoxo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deus é um em essência e três em pessoas.</li> <li>Hipólito, Tertuliano, Atanásio, Agostinho, pais capadócios, Concílio de Niceia (325 d.C.).</li> </ul>
<b>Triteísmo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deus é três pessoas, sem unidade de essência.</li> <li>Fundadores: João Filopono, Eugênio da Selêucia. Proponentes posteriores: Santos dos últimos Dias (mórmons).</li> </ul>

#### I. O PROBLEMA DA PLURALIDADE EM DEUS

Tanto o platonismo quanto o aristotelianismo mantiveram a prioridade do um sobre o muitos, embora eles tenham analisado isso de modos diferentes. De acordo com o primeiro, mediado por Filo de Alexandria aos teólogos cristãos antigos, tais como Orígenes, o Um, por definição, não poderia ser dividido.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Para um excelente tratamento desses primeiros desenvolvimentos, com especial atenção aos modos em que a tradição redefiniu a linguagem que havia emprestado, veja Jaroslav Pelikan, *Christianity and classical culture: The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with hellenism* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1995).

<sup>14</sup> John Zizioulas, "The doctrine of the Holy Trinity: The significance of the Cappadocian contribution", em *Trinitarian theology today* (org. Christoph Schwobel; Edimburgo: T&T Clark, 1995), 52-53.

A pluralidade em si é uma queda da unidade do ser. Consequentemente, o platonismo deu origem a várias formas de subordinacionismo ontológico. Conquanto Orígenes procurasse manter uma elevada cristologia, havia uma clara subordinação ontológica do Filho e do Espírito ao Pai, além da subordinação econômica do Filho em sua missão redentora.

Uma substância (ou essência) é simplesmente algo a respeito do qual algo pode ser dito.<sup>5</sup> Os seres humanos compartilham certos atributos que os distinguem dos pássaros, por exemplo. Essas características compartilhadas são a substância da humanidade. De acordo com Aristóteles, o termo *ousia* (substância ou essência) se referia tanto ao indivíduo que possui uma essência (*prôtê ousia*) quanto à essência em si (*deutera ousia*). Assim, por exemplo, Margaret (*prôtê ousia*) é um ser humano (*deutera ousia*). Essência era, portanto, um termo que abrangia tanto espécie quanto indivíduos. Se simplesmente levarmos isso para a teologia cristã, poderemos ver por que usar o mesmo termo tanto para a natureza quanto para as pessoas tornaria o debate mais complicado e aberto à compreensão incorreta. Como poderíamos dizer que Deus é uma *ousia* e três *ousiai* sem contradição?

A objeção aristoteliana teria encorajado o arianismo.<sup>16</sup> Para Ário, um presbítero alexandrino do século 32, o Filho foi o primeiro a ser criado. ·Existe uma trindade (trias)·, ele disse, ·com glórias desiguais·. O Pai é ·a Mônada·, de modo que ·o Pai é Deus [mesmo] quando o Filho não existe·.<sup>17</sup> Nesse ponto, a linha que separava a heresia do cristianismo era tão fina quanto uma vogal: semiarianos concederam que o Filho e o Pai eram de uma essência semelhante (*homoiousios*), mas continuaram a negar que fossem da mesma essência (*homousios*). Sabélio, um presbítero do século 3a de Roma, argumentou que o Pai, o Filho e o Espírito são simplesmente ·máscaras· ou modos nos quais a única pessoa de Deus é vivenciada pelos cristãos. Embora Sabélio tenha sido excomungado pelo bispo de Roma em 220 d.C., o sabelianismo - também conhecido como modalismo - permaneceu como um desafio recorrente na história da igreja.<sup>18</sup> A predominância

Is Aristóteles define substância (*ousia*) no capítulo 5 do seu *Categorias*. Muitos problemas desnecessários na teologia contemporânea resultam das concepções errôneas de substância ou essência. Frequentemente, é assumido que uma substância é uma ·coisa· específica, mas o termo em si é muito mais limitado e menos sobre carregado metafisicamente. Para uma ótima definição e seu uso na teologia trinitariana, veja William P. Alston, ·Substance and the Trinity·, em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e o ·Collins), 179-202.

·Bray, *Doctrine of God*, 127: ·Orígenes, como um platonista, acreditava que uma *ousia* que existia num *hypostasis* poderia reproduzir-se numa segunda, até mesmo numa terceira. [...] Ário, no entanto, era um aristoteliano que acreditava que se era necessário utilizar um nome diferente para descrever um objeto, então aquele objeto tinha necessariamente de ser uma coisa (*ousia*) diferente·. Veja também Lewis Ayres, *Nicæa and its legacy: An approach to fourth-century trinitarian theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2004); R. P. C. Hanson, *The searchfor the Christian doctrine of God: The arian controversy*, 318-381 (Edimburgo: T&T Clark, 1988).

"Citado do poema de Ário ·Thalia·, em Rowan Williams, *Arius: Heresy and tradition* (Grand Rapids: Erdmans, 2002), 102.

<sup>18</sup> As linhas principais do antitrinitarianismo modalista podem ser discernidas no ensino de Michael Serveto (século 16), Emanuel Swedenborg (século 18), Friedrich Schleiermacher (séculos 18 e 19) e pentecostais unitarianos nos nossos próprios dias.

do um sobre os muitos, da unidade sobre a pluralidade, é o fator comum em todos esses desvios antigos da fé trinitariana.

## 2. C amini ian do para N iceja: ·um pm essência, três f.m pfssosas-

Ário tinha a lógica do seu lado, mas essa lógica era restrita e definida pela categoria conceitual de essência. Evidentemente, ·um em essência, três em essência· é uma contradição que ninguém afirmou, mas pastores e teólogos cristãos lutaram para encontrar a categoria correta. Em torno do século 4a, a igreja havia produzido desafios sofisticados a Ário, com Atanásio como o representante mais notável. No entanto, Atanásio, também, ainda estava usando a terminologia mais familiar que tinha à disposição, com ousia indicando tanto essência quanto pessoas.

A verdadeira inovação no debate, com implicações revolucionárias tanto para a teologia quanto para a filosofia, aconteceu quando os teólogos capadócios do século 4a (Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesareia) apresentaram a distinção entre ousia e hypostasis, a primeira referindo-se à deutera ousia de Aristóteles e a última à sua prótē ousia. ·Pessoas· finalmente alcançou sua própria posição ontológica como algo mais do que uma subcategoria de essência. Assim, desafiados pelo fato da encarnação, os cristãos puderam, pela primeira vez, falar sobre as pessoas compartilhando uma essência comum e ainda assim se relacionando uma com a outra como pessoas distintas com suas próprias propriedades de identidade pessoal.<sup>19</sup> Esse desenvolvimento fundamental acabou tendo uma importância tremenda não apenas para a doutrina da Trindade, como também para o conceito de pessoalidade humana. Assim, a formulação do pai latino Tertuliano do século 3fi, ·um em essência, três em pessoas·, recebeu uma base conceitual mais profunda.<sup>20</sup>

Todavia, o termo pessoas gerou outro conjunto de problemas. Emprestado da linguagem do teatro, prosopon no uso grego comum, bem como na sua forma latina (persona) referia-se ao papel que alguém desempenhava - a conotação que persona tem na nossa língua. Isso poderia ser interpretado de uma maneira sabeliana (modalista), como se as pessoas fossem meramente máscaras ou papéis desempenhados por uma pessoa.<sup>21</sup> Alertas quanto a esses

<sup>19</sup> Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 9. Como Gunton observa, o ponto aristotélico motivou a objeção ariana, ou seja, ·que isso transgride a ontologia sagrada e tradicional e divide o ser de Deus. [...] Ao insistir, ao contrário, que Deus é eternamente tanto Filho quanto Pai, os teólogos nicenos introduziram uma nota de ser em relação. Esse é o impacto da doutrina da encarnação sobre as concepções do que ela deveria ser·. Observe que ·ser em relação· não ser como relação foi a doutrina patrística tanto do Oriente quanto do Ocidente.

<sup>20</sup> Essa fórmula apareceu primeiro no capítulo 2 de *Against Praxeas*, NPNF2, 3:598, de Tertuliano. Além do mais, o fato de que Tertuliano era um teólogo latino, mostra o perigo de fazer uma nítida distinção antitética Oriente-Ocidente.

<sup>21</sup> Zizioulas, ·Doctrine of the Holy Trinity·, 46: ·Essa interpretação modalista tornou impossível compreender como o Filho, cternamente ou na encarnação, tinha uma relação de diálogo recíproco com o Pai, orando a ele, etc., como as histórias dos Evangelhos exigem que creiamos. Ela também tornaria impossível ao cristão estabelecer diálogo e relacionamento pleno e pessoal com cada uma das pessoas da Trindade.·

riscos, os capadócios rejeitaram prosōpon, a despeito de seu uso tradicional desde Tertuliano (Ocidente) e Hipólito (Oriente) e ficaram com hypostasis.<sup>22</sup> Os teólogos capadócios chegaram a arriscar linguagem como ·três seres· numa ocasião (·três sóis·, ·luz de luz·, etc.), embora eles consistentemente tivessem qualificado essas analogias ao afirmar uma única ousia compartilhada pelas três pessoas.<sup>23</sup>

A pneumatologia também desempenhou uma função importante no desenvolvimento das formulações capadócias da Trindade, como o tratado de Basílio sobre o Espírito Santo ilustra.<sup>24</sup> Além do mais, de acordo com Basílio, é a pessoa e não a natureza (ou essência) que nós encontramos em Cristo e pelo Espírito.<sup>25</sup> Assim, não faz muita diferença se alguém começa com o Deus único ou com as três pessoas. Nas palavras de Gregório de Nazianzo, ·Logo que concebo o Um, já sou iluminado pelo esplendor do Três; assim que distingo entre Eles, já sou levado ao Um·.<sup>26</sup> Pensar no um sem os três leva ao arianismo (ou unitarismo), e pensar nos três sem o um leva ao triteísmo (ou politeísmo).

O consenso católico emergiu com o triunfo de um pleno trinitarianismo no Concílio de Niceia em 325 e a simples, mas precisa, linguagem do Credo niceno-constantinopolitano, conhecido como Credo niceno. No entanto, diferenças sutis continuaram a promover considerável debate e, como veremos, surgiu novamente com o reavivamento da teologia trinitariana em nossos próprios dias.

### 3. Tensões O iiente-O cidente

As diferenças entre as igrejas do Oriente e do Ocidente são com frequência exageradas em nossos dias, com Agostinho muitas vezes sendo alvo de crítica por causa de uma concentração mais platônica sobre a unidade da essência divina que ameaçava a pluralidade genuína de pessoas.<sup>27</sup> Em contraste, o Oriente desenvolveu seu pensamento trinitariano começando com a Pessoa do Pai em vez de com sua essência compartilhada com o Espírito, bem como com o Filho

<sup>22</sup> Zizioulas, ·Doctrine of the Holy Trinity·, 46. A propósito, a narrativa até aqui no mínimo exclui a antítese amplamente assumida entre o Oriente e o Ocidente, incentivada por Zizioulas. Não apenas Jerônimo, e numa extensão menor Agostinho, mas também Orígenes e Atanásio assumiram a identidade de ousia e hypostasis - ainda que, no último caso, o objetivo fosse refutar o subordinacionismo e o arianismo. Além do mais, como o próprio Zizioulas observa aqui, hypostasis foi considerada como sinônimo de prosōpon tanto por Tertuliano quanto por Hipólito. Conquanto a distinção entre ousia e hypostasis tenha tirado o arianismo do caminho, e a recusa de identificar hypostasis com prosōpon tenha apresentado uma possibilidade para longe das tendências modalistas, esses desenvolvimentos foram em sua maior parte mais geracionais do que geográficos.

<sup>23</sup> Veja, p. ex., Gregório de Nissa, On ·Not three Gods·, To Ablabius, em NNF2, 5:330-36.

<sup>24</sup> Basílio, St. Basil the Great on the Holy Spirit (Popular patristic series; Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), 39.

<sup>25</sup>\*Ibid. 41.

<sup>26</sup> Gregório de Nazianzo, Oration 40: The oration on holy baptism, cap. 41, em NPNF2, 7:375.

<sup>27</sup> Para uma interpretação favorável e bem pesquisada do pensamento trinitariano de Agostinho, veja especialmente Michel René Barnes, ·Rereading Augustine's theology of the Trinity·, em The Trinity (org. Davis, Kendall e o ·Collins), 145-76.

encontrando sua origem nele.<sup>28</sup> Consequentemente, com frequência o Oriente suspeita que o Ocidente exibe tendências modalistas, enquanto com frequência o Ocidente preocupa-se com o subordinacionismo (ou triteísmo) entrando de modo sorrateiro nas formulações do Oriente.

Como os rumores em geral, a preocupação do Oriente contém alguma verdade. Agostinho e Jerônimo também estavam trabalhando numa formulação que afirmaria a unidade e a pluralidade. No entanto, a formulação capadócia parece dar mais peso ontológico às pessoas, enquanto a tendência da tese de Agostinho era identificar o Pai, o Filho e o Espírito mais como relações do que como pessoas por direito próprio. É claro, Agostinho não reduz explicitamente o Pai, o Filho e o Espírito à paternidade, filiação e amor, mas esse movimento modalista não é inconcebível à luz do seu argumento.<sup>29</sup>

As diferenças se encontram mais em tendências de pensamento do que nas teorias formais, e podemos discernir essas diferenças nas analogias dominantes empregadas. Na versão capadócia, a analogia da Trindade é aquela de Pedro, Tiago e João compartilhando uma essência humana comum. Obviamente, isso poderia ser levado a um extremo (conhecido como triteísmo), não fosse pelas repetidas advertências dos capadócios de que isso era meramente uma analogia e que de fato não havia três Deuses, mas apenas um. Contudo, Agostinho forneceu a analogia da mente, comparando as pessoas divinas à memória, ao intelecto e à vontade na alma racional de uma pessoa. Nessa analogia, o Pai é comparado com a mente, o Filho com o autoconhecimento e o Espírito com o amor pelo qual a alma racional ama a si mesma.<sup>30</sup> Compreensivelmente, essa analogia dá credibilidade à suspeita dos cristãos do Oriente de que o Ocidente tende para o modalismo.

Identificar as três pessoas da Trindade como pessoas reais certamente desafia uma teoria modalista, mas esse termo tem sua bagagem própria. O político romano e filósofo cristão Boécio (480-524) definiu pessoa como ·uma substância individual de uma natureza racional· (*natures rationalis individua substantia*).<sup>31</sup> Pelo menos, como John Zizioulas interpreta a preocupação do Oriente, essa definição (especialmente como aplicada às pessoas da Trindade) coloca em ação uma concepção teológica defeituosa das pessoas como indivíduos autônomos que alcança o seu clímax decisivo na modernidade.<sup>32</sup> No entanto, para os capadócios, ·a

28 Essa tem sido uma antiga crítica-padrão feita pelo cristianismo oriental e foi elaborada mais recentemente por John Zizioulas, mas entre os muitos defensores contemporâneos dessa posição no Ocidente, veja especialmente Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology*. Para um contra-argumento útil, veja J. Thompson, *Modern trinitarian perspectives* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1994).

29 Veja Agostinho, *The Trinity* (*The fathers of the church: A new translation*; trad. Stephen McKenna; Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1963), 45.

30 *Ibid.*, 464.

31 Boécio, *De trinitate*, em *Theological tractates and the consolation of philosophy* (trad. S. J. Tester, H. F. Stewart e E. K. Rand; Loeb classical library 74; Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1973). Cf. L. W. Geddes, ·Person·, em *The catholic encyclopedia* (org. Charles G. Herbermann et al; Nova York: Encyclopedic Press, 1913), 11.

32 Zizioulas, ·Doctrine of the Holy Trinity·, 58.

verdadeira pessoalidade surge não do isolamento individualista uma das outras, mas do amor e do relacionamento com as outras, com base na comunhão.<sup>33</sup>

Segundo Zizioulas, essa diferença entre os entendimentos ocidental (agostiniana/boeciana) e oriental (capadócia) das pessoalidades divinas surge de uma discordância mais fundamental a respeito de se sua fonte é a essência compartilhada ou a pessoa do Pai. De acordo com o Oriente, não é uma essência, mas o amor do Pai (de uma pessoa) que gera a vida (incluindo a essência divina) do Filho e do Espírito.<sup>34</sup> (O Ocidente tipicamente tem respondido que essa formulação é susceptível a uma subordinação ontológica do Filho que o destitui de divindade plena.) Além dessas preocupações, o Oriente tem suspeitado que o Ocidente mostra um binitarianismo implícito com um conceito fraco da plena pessoalidade do Espírito.

Pode haver alguma justificativa para essa preocupação, uma vez que Agostinho e seus herdeiros (mediados especialmente por Ricardo de São Vítor) enfatizaram que o Espírito era o vínculo de amor entre o Pai e o Filho.<sup>35</sup> No seu *On the Trinity*, Ricardo argumenta que o Pai dá sem receber, o Filho tanto dá quanto recebe, mas o Espírito é apenas um recipiente de amor. Mas isso não torna o Espírito passivo tanto na comunhão intratrinitariana como na economia da criação e redenção? A suspeita de uma tendência binitariana no trinitarianismo ocidental já havia sido exacerbada séculos antes, no Terceiro Concílio de Toledo (589), quando o Ocidente alterou unilateralmente a afirmação do Credo Niceno a respeito da emanação do Espírito do Pai e acrescentando e do Filho (expatrio filioque). Daí, a discordância sobre essa expressão ser chamada de controvérsia filioque (discutida adiante).

Em conexão com uma doutrina tão central, qualquer nuance é importante, mas deveríamos tomar cuidado para não exagerar os contrastes entre as formulações oriental e ocidental. Afinal de contas, o pai ocidental Tertuliano foi o primeiro a formular uma essência em três pessoas no século 2º. Além disso, ele até mesmo afirmou que o Pai era a fonte da Trindade e a emanação do Espírito do Pai por meio do Filho.<sup>36</sup> Embora Agostinho, escrevendo um século mais tarde, pareça ter ignorado o discernimento crucial da distinção capadócia entre

11 Ibid.

59.

· Agostinho, *The Trinity* 6.5.7. No século 12, Ricardo de São Vítor modificou a definição de pessoa de Boécio numa direção mais enfaticamente individualista: algo que existe por si só, singularmente, de acordo com um modo racional de existência. Ele também concluiu que Deus existia em três pessoas para que houvesse uma terceira pessoa para o Pai e o Filho amarem e para ser o vínculo do amor entre eles (*On the Trinity*, em *A scholastic miscellany: Anselm to Ockham* [org. Eugene R. Fairweather; Filadélfia: Westminster, 1956], 330). Portanto, a definição mais individualista de pessoa e a tendência de tratar o Espírito como um vínculo de amor em vez de um pleno participante dentro da relação intratrinitariana tornou-se mais pronunciada por meio de Ricardo de São Vítor. O Pai e o Filho são doadores, mas o Espírito é o dom que eles compartilham em comum.

· Tertuliano, *Against Praxeas*, em *PNPF2*, 4:599. · Porém, quanto a mim, que derivo o Filho de nenhuma outra substância que não da substância do Pai [...]; · Acredito que o Espírito procede de nenhuma outra fonte que não do Pai por meio do Filho.

essência (*ousia*) e pessoa (*prosōpon*), Tertuliano não.<sup>37</sup> Além do mais, Atanásio no Oriente ainda estava usando *ousia* para referir-se tanto à essência quanto às pessoas 70 anos depois da morte de Tertuliano. Não foi senão até que os capadócios trouxessem o discernimento crucial deles para o debate que o Oriente teve os recursos conceptuais para expressar a fórmula de Tertuliano. A principal obra de Agostinho sobre a Trindade foi escrita principalmente para refutar o arianismo, não para fornecer um tratamento completo do tópico. Sua preocupação primária era desafiar a afirmação ariana de que houve um tempo em que o Filho não era, observando que o Pai eterno não pode existir sem o Filho eternamente gerado. Compreensivelmente, então, a linguagem de relacionamentos era preeminente.

Isso tendo sido dito, é verdade que Agostinho e Jerônimo não conseguiram compreender o significado, muito menos a conquista, do desenvolvimento capadócio.<sup>38</sup> Agostinho expressou confusão ante a formulação capadócia, em parte por causa de sua falta de fluência no grego. O Oriente negou que havia três Deuses, e o Ocidente rejeitou a heresia modalista de uma pessoa com três personas. No entanto, há óbvias diferenças de ênfase. Ansioso por enfatizar a consubstancialidade do Filho com o Pai contra o arianismo, o adocionismo e o subordinacionismo, Agostinho colocou sua ênfase na unidade de essência. ·O que quer que [...] e diga de Deus·, ele escreveu, ·é dito do Pai, do Filho e do Espírito triplamente, e de modo equivalente da Trindade singularmente. (ênfase acrescentada).<sup>39</sup> Isso é certamente verdadeiro com respeito à essência compartilhada pelas pessoas divinas, mas não pode ser dito (e Agostinho não sugere que poderia ser dito) que o Pai é gerado e o Filho gera. As pessoas são realmente uma repetição tripla da mesma essência, mas elas não são repetições triplas da mesma pessoa.<sup>40</sup> Embora isso nunca seja negado, as características

37 Tertuliano não conseguiu distinguir *ousia* e *hypostasis* em latim (*essentia* e *persona*). Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona estavam unidos em afirmar a pluralidade de pessoas bem como a unidade de essência, do mesmo modo que Orígenes no Oriente e Jerônimo no Ocidente tiveram dificuldades em fazer essas conexões.

38 ·Eu não sei que distinção eles querem fazer·, Agostinho afirma em *The Trinity* (5.10).

·Agostinho, *The Trinity* 5.9 (Pl. 42, col. 917; as referências subsequentes nesse capítulo são dessa edição): tantamque vim esse eiusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dictur, non pluraliter in summar, sed singulariter accipiatur (-e o efeito da mesma substância no Pai, no Filho e no Espírito Santo é que qualquer coisa que seja dita de cada um em respeito a si mesmo deve ser considerada como a respeito deles, não como o resultado plural de uma soma, mas no singular.).

40 Embora Agostinho não favoreça tais especulações, é a ênfase dele que pode ser discernida em formulações extremas como a de Cornelius Van Til, de que Deus é tanto um em pessoa quanto três em pessoa, com o que John Frame concorda em *The doctrine of God: A theology of lordship* (Philipsburg, N.J.: P&R, 2002), 228. Segundo o trinitarianismo clássico, Deus é pessoal, mas não ·uma pessoa·; de outro modo, há ou uma quarta pessoa ou uma pessoa com três máscaras ou aparências (i.e., modalismo). Frame acrescenta: ·Não é evidente para mim, por que a triunidade não deveria ser considerada como um atributo de Deus· (228). A principal razão que alguém poderia apresentar é que isso negaria a simplicidade de Deus e confundiria pessoas com essência. O brillantismo da revolução capadócia na formulação trinitariana foi que a objeção ariana - ou seja, pluralidade na essência divina (*ousia*) - não teve mais qualquer fundamento porque a pluralidade refere-se às pessoas (*hypostases*) e não à essência. Se adotarmos a sugestão de Frame, todo discernimento posterior dos tratamentos reformados da distinção entre atributos essenciais e propriedades pessoais será totalmente perdido.

e a realidade distintas das pessoas tornam-se marginalizadas na ênfase de Agostinho na única essência.

Essa tendência um tanto modalista no pensamento de Agostinho torna-se mais evidente na sua analogia psicológica da Trindade (em *The Trinity*) como ·memória· (o Pai), ·entendimento· (o Filho) e ·vontade·, que é amor (o Espírito). Uma mente com três faculdades expressa um conjunto de pressupostos bem diferente da analogia típica do Oriente de uma família ou Pedro, Tiago e João compartilhando a mesma essência como seres humanos. A linguagem de pessoas divinas como relações exacerbou as suspeitas do Oriente. Claramente, relações não agem, não pensam, não falam nem desejam, como as pessoas fazem. Além do mais, uma única mente com três faculdades é bem diferente de três agentes distintos em relacionamento. A analogia psicológica torna-se uma proposição explícita no tratado de Agostinho: ·esses três constituem· não apenas uma essência divina, mas ·uma mente·.<sup>41</sup> É de admirar que as analogias mais populares empregadas no Ocidente para ensinar sobre a Trindade tendam na direção modalista, tais como o trevo, um triângulo e a água em estado sólido, líquido e gasoso?

Embora Colin Gunton exagere o seu argumento contra Agostinho, há fraquezas que o grande teólogo legou para o pensamento trinitariano ocidental. Realmente parece haver uma tendência no pensamento de Agostinho de considerar a Palavra eterna (hipostática) em termos mais abstratos em vez de como ·a pessoa concreta do Filho em relação ao Pai e ao Espírito·.<sup>42</sup> Gunton insiste: ·A base da deidade para Agostinho é pessoal? O que é finalmente verdadeiro a respeito dele, a comunidade constituída pelo relacionamento do Pai, Filho e Espírito Santo, um com o outro, ou outra coisa?·<sup>43</sup>

Na economia encontramos agentes distintos envolvidos numa missão mútua, ainda que cada um à sua própria maneira. A fórmula de Agostinho de que as obras externas de Deus são indivisíveis (o que também foi afirmada no Oriente) tanto pode significar que em cada obra externa as pessoas agem conjuntamente (mutuamente), ou ser tomada para implicar que suas ações são simplesmente a mesma. Concordo com o julgamento de Robert Jenson nesse ponto de que Agostinho assume a última opção, ·temeroso de atribuir ·diferenciação na agência intrínseca de Deus·. Jenson conclui:

Ou, ele pensa, Pai, Filho e Espírito devem simplesmente fazer a mesma coisa, ou simplesmente coisas diferentes; a possibilidade de um único ato mútuo não ocorre a ele. Assim, ele supõe, por exemplo, que os aparecimentos do Filho em Israel poderiam ser chamados aparições do Pai ou do Espírito [*The Trinity* 2; 3.3] ou que quando a voz fala com Jesus no batismo - uma das

Agostinho, *The Trinity* 10.18-20.

<sup>41</sup> Gunton, *Promise or trinitarian theology*, 44.

<sup>42</sup> *Tbid.*, 47-48.

principais passagens do trinitarianismo original - aquele que está falando é especificado indiferentemente como o Pai, ou o Filho ou o Espírito ou toda a Trindade [1.8].44

A tendência de considerar as pessoas simplesmente como uma repetição tripla da mesma substância (sem consideração adequada pelos atributos pessoais) é evidente na interpretação de Agostinho das obras externas de Deus. Embora o próprio Agostinho não defenda o ponto, a lógica do seu argumento não é hostil à especulação do teólogo medieval Pedro Lombardo: ·Na medida em que o Filho se fez homem, assim o Pai e o Espírito Santo poderiam ter sido, e podem ser agora· (Sentences, 3.1.3). Isso faz surgir a pergunta quanto a se as pessoas têm qualquer atributo pessoal que as distinga uma da outra. Em nítido contraste, Jenson observa que a contraparte de Agostinho no Oriente, João de Damasco, diz: ·Foi o Filho de Deus que se tornou o filho do homem, de modo que sua característica individualizadora pudesse ser preservada. Como ele é o Filho de Deus ele se tornou filho do homem· (ênfase acrescentada).45 João de Damasco reconheceu que havia atributos que eram compartilhados como a essência comum das pessoas (atributos essenciais) e atributos que eram únicos a cada pessoa (atributos pessoais). Visto que os últimos eram incomunicáveis, apenas o Filho é o sujeito próprio de encarnação. Deve ser observado que a concepção de Lombardo nunca foi aceita oficialmente pela igreja ocidental. No entanto, como ela poderia sequer ter emergido senão como uma inferência extrema (embora lógica) da linha de pensamento de Agostinho?

O teólogo ocidental do século 4a, Hilário de Poitiers, depois de gastar tempo com bispos orientais, veio a compreender as suspeitas que eles tinham de tendências modalistas no Ocidente, e tentou juntar a ênfase do Oriente nas pessoas distintas (*hypostases*) e a ênfase do Ocidente numa essência (*ousia*).<sup>46</sup> Manlion Simonetti faz o seguinte julgamento a respeito do principal tratado de Hilário: ·O *De synods*, uma obra de rara inteligência e penetração, revela pela primeira vez num teólogo ocidental uma total compreensão da complexa realidade religiosa do Oriente.<sup>47</sup>

No Quarto Concílio de Latrão em 1215, a posição enunciada no Credo atanásiano (um credo do século 6a, incorretamente atribuído a Atanásio e usado apenas no Ocidente), tornou-se estabelecida, com a condenação explícita das concepções trinitarianas de Joaquim de Fiore como triteísta (sobre a contínua influência de Joaquim, veja os comentários sobre Moltmann à frente, ·Privilegiando os muitos·, p. 312-315). Esse concílio até mesmo citou o comentário perspicaz do pai capadócio Gregório de Nazianzo para substanciar o seu

44 Robert Jenson, *Systematic theology* vol. 1, *The Triune God* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2001), 111.

45 João de Damasco, *Expositio fidei* 77.5-8, em Jenson, *The Triune God*, 112.

46 Manlion Simonetti, ·Hilary of Poitiers and the arian crisis in the West·, em *Patrology* (org. Ângelo Di Berardino; Westminster, Md.: Christian Classics, 1988), 4:33-43.

"Simonetti, ·Hilary of Poitiers·, 44.

argumento: “O Pai é um (*alius*), o Filho é outro (*alius*) e o Espírito Santo é outro (*alius*), no entanto não há outra coisa (*aliud*).”<sup>48</sup> Isso não é senão outro modo de dizer “um em essência, três em pessoas”. Tomás de Aquino apropriou-se da interpretação da Trindade de Agostinho e da definição de pessoas de Boécio e as refinou.<sup>49</sup> A fé trinitariana comum foi afirmada, mas com realces e estruturas conceituais distintas, algumas vezes levando a tensões sobre pontos importantes.

#### PRINCIPAIS DEFENSORES DA TRINDADE NA IGREJA ANTIGA

<b>Irineu</b> (século 2º)	Bispo de Lião e aluno de Policarpo (que foi discípulo do apóstolo João). Conhecido especialmente pela sua defesa do cristianismo contra o gnosticismo ( <i>Contra as heresias</i> ).
<b>Tertuliano</b> (160-220)	Teólogo de Cartago, pioneiro da teologia trinitariana do Ocidente, desenvolveu a fórmula “três pessoas, uma essência”.
<b>Atanásio</b> (293-373)	Bispo de Alexandria que ajudou a formar e defender a ortodoxia nicena.
<b>Os pais capadócios</b> (século 4º)	Os irmãos Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, juntos com o amigo Gregório de Nazianzo, foram os líderes na Capadócia (atual Turquia) que desempenharam um papel formativo no desenvolvimento da teologia trinitariana do Oriente.
<b>Agostinho</b> (354-430)	Bispo de Hipona (na África do Norte), que contribuiu para os avanços importantes na teologia trinitariana latina (occidental).

#### B. A CONTRIBUIÇÃO REFORMADA PARA A REFLEXÃO TRINITARIANA: ATRIBUTOS ESSENCIAIS E PROPRIEDADES PESSOAIS

O século 16 viu uma ressurreição do neoarianismo, especialmente por meio dos esforços de Miguel Serveto e o aparecimento do movimento conhecido como socianismo, que alcançou seu pleno desenvolvimento no racionalismo moderno e no unitarismo. Na sua obra *Institutas*, Calvino se move da polêmica contra a idolatria para a doutrina da Trindade. À parte do conhecimento de Deus como Trindade, “apenas o nome desnudado e vazio de Deus passa rapidamente pelo nosso cérebro, para a exclusão do verdadeiro Deus”.<sup>50</sup> Calvino era especialmente atraído pelo “Atanásio do Ocidente”, Hilário de Poitiers, já mencionado (“Tensões Oriente-Ocidente”, p. 297). Por meio do seu próprio estudo dos

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Sobre sua elaboração da definição de Boécio, veja Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 3, q. 16, art. 12, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>50</sup> Calvino, *Institutes* I.13.2.

escritores orientais (especialmente Basílio e Gregório de Nissa), e sua importante apreciação por Hilário, o pensamento trinitariano de Calvino é mais favorável à ·revolução capadócia..

Embora profundamente devedor de Agostinho em muitos tópicos, incluindo a Trindade, Calvino mostra sua independência ao criticar a analogia psicológica de Agostinho e o fato de ele não ter conseguido compreender a importância dos discernimentos capadócios: ·Não é com grande liberdade que Agostinho algumas vezes irrompe?·, ele pergunta. ·Quão diferentes são os gregos e os latinos?· Jerônimo atacou a noção de que há ·três substâncias· em Deus, mas ele é ·confundido· pela expressão hypostasis, Calvino escreve, e, portanto, rapidamente rejeita termos não familiares.<sup>51</sup> Depois de censurar Jerônimo pelas suas inclemtes objeções aos bispos do Oriente, Calvino explica que Agostinho foi mais moderado tanto no seu tom quanto nas suas objeções.<sup>52</sup>

Conquanto Agostinho tendesse a reduzir as pessoas divinas (Pai, Filho e Espírito Santo) a relações (paternidade, filiação e vínculo de amor), os teólogos reformados enfatizaram que as pessoas eram reais e distintas no sentido mais completo possível. Como Hilário, Calvino combinou a ênfase ocidental na unidade essencial de Deus - consubstancialidade compartilhada, com nenhum membro estando ontologicamente subordinado ou sendo inferior ao outro - com a ênfase oriental da realidade distinta e mutualidade das pessoas.

Em vez de se concentrar na essência (quase como se fosse sua própria hypostasis - uma quarta pessoa da Trindade), Calvino enfatizou que cada pessoa é portadora da essência divina. Em outras palavras, não há ·Deus· ou ·divindade· pairando em algum lugar por trás ou acima das pessoas da Trindade.

Com um precedente antigo - por exemplo, Epifânio (*Refutation of heresies* 69) - Calvino emprega o termo autotheos (lit., auto-Deus) para a forma em que o Filho e o Espírito, bem como o Pai são ·Deus..<sup>53</sup> Visto que a autoexistência é um atributo divino, a deidade do Filho deve ser tão não derivada quanto a do Pai e do Espírito. Sua pessoa, não a sua essência divina, é gerada do Pai. Muito do autotheos de Calvino está fundamentado no comentário de Agostinho de que Cristo ·é chamado Filho, com referência ao Pai (ad patrem) e Deus com referência a si

51 Calvino escreve (*ibid.*, 1.13.5), ·Porque ele suspeita de veneno escondido quando três hipóstases num único Deus são mencionadas! (...) Isso seria verdadeiro mesmo se ele falasse sinceramente, em vez de tentar, de modo voluntário e intencional, acusar os bispos orientais, os quais ele odeia, com calúnias injustas! Certamente ele demonstra pouca imparcialidade ao afirmar que em todas as escolas profanas ousia é nada mais que hipóstase, uma opinião repetidamente refutada pelo uso comum e muito empregado. Agostinho é mais comedido e cortês, embora diga que a palavra hipóstase nesse sentido é nova aos ouvidos latinos, mas deixa aos gregos esse modo de falar tanto quanto ele gentilmente tolera os latinos que imitam a expressão grega..

51ibid.: ·E a desculpa de Agostinho é semelhante [à de Hilário]: em razão da pobreza da linguagem humana numa questão tão importante, a palavra ·hipóstase· havia sido imposta a nós pela necessidade, não para expressar o que é, mas apenas para que não silenciasse sobre como o Pai, o Filho e o Espírito são três..

53 B. B. Warfield, "Calvin's doctrine of the Trinity", em *Calvin and Augustine* (org. Samuel Craig; Filadélfia: P&R, 1956), 187-284, esp. 254.

mesmo (*ad seipsum*). Contudo, ele também apelou a Cirilo de Alexandria.<sup>54</sup> Sem de modo algum abrir mão da concepção ecumênica do Pai como não gerado, o Filho como gerado e o Espírito como procedente, Calvino no entanto insistiu que cada pessoa era uma subsistência de Deus a se (i.e., de si mesmo). Essa era, afinal de contas, a implicação de ter vida em si mesmo, mesmo se a pessoa dele é eternamente gerada (Jo 5.26).

A apresentar esse argumento, Calvino enfatizou a distinção entre essência divina compartilhada e os atributos divinos únicos das pessoas que distinguem cada uma da outra. A essência é não gerada, mas apenas o Pai é não gerado em sua pessoalidade. É verdade que autotheos é uma maneira ousada de afirmar essa igualdade ontológica das pessoas em sua subsistência distinta, no entanto o veredito de Warfield parece correto: ·Por essa afirmação a homoousiotes dos pais nicos finalmente foi totalmente desenvolvida e se tornou, em seu sentido completo, o ponto principal da doutrina.<sup>55</sup>

A insistência de Calvino sobre cada pessoa como autotheos em sua essência compartilhada, e no entanto o Pai como a fonte das pessoas do Filho e do Espírito, navegou entre as tendências em direção ao subordinacionismo de um lado e o modalismo de outro. Gregório de Nissa diz exatamente o que Calvino diz sobre não haver maior/menor na natureza, mas apenas com respeito às pessoas.<sup>56</sup> De fato, quase usando as mesmas palavras, a repetida estipulação de Calvino já fora dita por Nissa: ·Cada operação que se estende de Deus à criação [...] tem a sua origem no Pai, avança por meio do Filho e é aperfeiçoada no Espírito Santo.<sup>57</sup> As pessoas, não as naturezas, são causadas.<sup>58</sup> Até mesmo quanto ao modo em que Calvino defende a consubstancialidade (unidade essencial) da Divindade, então as pessoas são o foco central.

Embora à primeira vista essa concepção autotheos possa parecer ser ainda mais radical aos teólogos do Oriente do que do Ocidente, John Zizioulas faz o mesmo argumento (sem referência a Calvino) ao descrever a posição do Oriente:

O Pai como ·causa· é Deus, ou, o Deus num sentido último, não porque ele detém a essência divina e a transmite - isso também colocaria em perigo a plenitude do ser divino das outras pessoas - mas porque ele é o princípio ontológico último da pessoalidade divina. Se isso for completamente entendido, a apreensão de que a linguagem causal dos capadócios coloca em risco a plenitude da divindade do Filho e do Espírito pode desaparecer. Isso porque, de fato, a igualdade das três pessoas em termos de substância não é negada pelo fato de o Pai ser a causa da pessoalidade; ela é, em vez disso, assegurada por ela, visto que ao ser a causa

<sup>54</sup>Ibid., 282-84.

<sup>55</sup>Ibid., 284. Sobre homoousios, veja ·The problem of plurality in God· (p. 280).

<sup>56</sup>Gregório de Nissa, *On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit: To Eustathius*, em jvPAEF2,5:338.

<sup>57</sup>Gregório de Nissa, *On ·Not Three Gods·*, em NPNF2,5:334.

<sup>58</sup>Ibid. 5:336.

apenas como uma pessoa e por causa da pessoalidade, o Pai se guarda contra localizar a substância primariamente em si mesmo.<sup>59</sup>

Infelizmente na minha visão, nem todos os teólogos reformados apoiam o conceito de Calvin das pessoas como autotheos com respeito aos seus atributos essenciais.<sup>60</sup> No entanto, eles persistiram na sua ênfase na distinção entre os atributos do único Deus e as propriedades pessoais distintas das três pessoas. Atributos essenciais são compartilhados igualmente pelas três pessoas. Todavia, apenas o Pai gera, apenas o Filho é gerado e apenas o Espírito é expirado. O teólogo de Heidelberg, M. F. Wendelin, escreveu que ·as pessoas do Filho e do Espírito têm uma origem; a essência não. Pessoa gera e é gerada; essência nem gera, nem é gerada·.<sup>61</sup> Esse foi exatamente o argumento de Calvin ao se referir às pessoas como autotheos. Até mesmo na geração humana, são pessoas que são geradas, não a natureza humana. Em cada obra externa da Trindade, o Pai é a fonte, o Filho é o mediador e o Espírito é aquele que faz acontecer o efeito intencionado. Uma coisa é dizer que cada pessoa está mutuamente envolvida em cada obra externa da Trindade, e totalmente outra é dizer (como Agostinho sugere) que cada pessoa simplesmente faz a mesma obra. A última visão reflete uma tendência latente na direção do modalismo.

O total desenvolvimento dessa distinção entre atributos essenciais e propriedades pessoais enfatiza a unidade da Trindade sem subordinacionismo ou tendências modalistas e enfatiza as diferenças reais entre as pessoas sem tendências triteísticas. Calvin escreve:

Isso porque em cada hipóstase o todo da natureza divina é entendido, com esta qualificação - que a cada uma pertence sua própria qualidade peculiar [ênfase acrescentada], [...] Nesse sentido, as opiniões dos antigos devem ser harmonizadas, que de outro modo pareceriam de algum modo se chocarem. Às vezes, de fato, eles ensinam que o Pai é a fonte do Filho; às vezes eles declaram que o Filho tem tanto divindade quanto essência de si mesmo, e desse modo a pessoa deve começar com o Pai. Agostinho expressou bem e claramente a causa dessa diversidade em outro texto, quando disse o seguinte: ·Com respeito a si mesmo [ousia: natureza], Cristo é chamado Deus; com respeito ao Pai [hypostasis: pessoa], Filho·.

w John Zizioulas, *Communion and otherness* (Londres: T&T Clark, 2006), 130, ênfase original. Sou grato a Brian Hecker por ter fornecido essa referência.

M Teodoro Beza acreditava que a geração é igual a comunicação de essência (veja Muller, PRRD, 4:258-59). Em outras palavras, se o Pai comunica a pessoa, então ele comunica a essência. ·O Filho-, disse Beza, ·é do Pai por uma comunicação inefável desde a eternidade de toda a natureza· (Teodoro de Beza, *Axiomat. de trinitate*, Axioma 14, citado em PRRD, 274). Do mesmo modo o teólogo luterano Johann Gerhard escreveu: ·Os doutores gregos chamam apenas o Pai de autotheos kai autoousios, não porque haja uma maior perfeição de essência no Pai do que no Filho, mas porque ele é agennêtos [não gerado] e a se ipso [tem vida em si mesmo] e não tem divindade por geração ou concessão· (Johann Gerhard, conforme citado em PRRD, 261).

61M. F. Wendelin, como citado em Muller, PRRD, 4:261.

[...] Portanto, quando falamos simplesmente do Filho sem considerar o Pai, bem e corretamente o declaramos ser de si mesmo; e, por essa razão, o chamamos de única fonte. Mas quando assinalamos a relação que ele tem com o Pai, corretamente tornamos o Pai a fonte do Filho.<sup>62</sup>

Isso não significa sugerir que Calvino seja ·agostiniano· quando fala sobre a unidade e ·capadócio· quando considera as pessoas. Em vez disso, ele comprehende a unidade e a diversidade essenciais das pessoas como interdependentes. As pessoas são Deus e à parte das pessoas não há natureza divina. ·E esta passagem em Gregório de Nazianzo muito me agrada: ·Não posso pensar no um, sem que me veja imediatamente envolvido pelo esplendor dos três; nem posso discernir os três, sem que me veja imediatamente levado de volta para um?·<sup>63</sup>

Os teólogos reformados até mesmo falaram desses atributos pessoais distintos como incomunicáveis. De acordo com Armandus Polanus, ·Uma pessoa da Deidade é uma subsistência na Deidade, tendo tais propriedades que não podem ser comunicadas de uma à outra·.<sup>64</sup> Richard Muller observa a respeito desses escritores que ·subsistência· deu mais peso ontológico às pessoas do que persona permitia, dadas as suas associações sabelianas (modalistas).<sup>65</sup> Wendelin propõe: ·Uma pessoa divina é comumente descrita como uma subsistência incomunicável da essência divina (ênfase acrescentada).<sup>66</sup> Embora compartilhando uma essência comum, cada pessoa tem sua própria ·vida, entendimento, desejo e poder, pelos quais ela está em contínua operação·, de acordo com Edward Leith.<sup>67</sup> Com tais afirmações, estamos numa posição bem distante da convicção de Agostinho de que a Trindade consiste de uma mente e uma vontade.

A fórmula ·distinção sem divisão· orienta o entendimento de Calvino da Trindade. ·De fato, as palavras ·Pai·, ·Filho· e ·Espírito· sugerem uma distinção real - que ninguém pense que esses títulos, pelos quais Deus é diferentemente designado com base nas suas diversas obras, são sem sentido - mas uma distinção [contra os sabelianos], não uma divisão [contra os arianos]. (ênfase acrescentada).<sup>68</sup> De acordo com Calvino, então, ·Não é a mera relação que é chamada Filho, mas

· Calvino. Institutes 1.13.19.

«Ibid., 1.13.17. Sem o objetivo de fazer qualquer paralelo em termos de conteúdo, podemos ver a mesma tendência em Ário e Jerônimo que encontramos em Barth e Rahner, ou seja, pressupor como dados certas definições filosóficas (tais como natureza e pessoa) em vez de desafiar esses usos que foram consagrados pelo tempo pelo simples fato da Trindade. Por que deveríamos aceitar ou reagir contra certas formulações trinitarianas por demais associadas com o idealismo mais do que aceitamos ou reagimos contra os capadócios em relação à herança platônica deles? A questão é encontrar a terminologia que esclareça o ponto - e o redefini-lo se necessário. Deveríamos permitir que a questão em si irrompa os odes do uso.

· Armandus Polanus, conforme citado em Muller, PRRD, 4:177.

· Muller, PRRD, 4:178.

· Ibid., 4:179. De modo semelhante, John Owen diz que os nomes Pai, Filho e Espírito ·não são nomes diversos da mesma pessoa, nem atributos ou propriedades distintos da mesma natureza ou ser, mas pessoas reais com ·propriedades incomunicáveis·. ·Assim a Trindade não é a união ou unidade de três, mas é uma trindade em unidade· (John Owen, como citado em Muller, PRRD, 4:194).

\* Edward Leigh, como citado em Muller, PRRD, 4:179.

\* Ibid.

algo real que subsiste na natureza divina. (ênfase acrescentada).<sup>69</sup> Isso me parece ser idêntico à construção capadócia, até mesmo como articulada por Zizioulas quando ele explica que, contra os semiarianos, os capadócios argumentaram que a ·não geração· do Pai identifica a sua pessoa e não a sua essência.<sup>70</sup>

Por causa dessa distinção, os teólogos reformados podiam falar sem contradição do Pai como o principium e ·a ·origem de toda a divindade (originem totius Deitatis)·.<sup>71</sup> Cada pessoa usufrui a asseidade própria à essência, mas só para o Pai ela é também um atributo da sua pessoa. Ele não é ·não gerado· (agennētos), enquanto o Filho é gerado e o Espírito procede. No entanto, isso de modo algum significa para os reformados que o Pai é primeiro em natureza ou causa. De fato, os teólogos reformados concordam que a categoria de causalidade é inadequada entre as pessoas.<sup>72</sup>

Desconfiado dos exageros com relação às discordâncias Oriente-Ocidente, Gerald Bray, contudo, conclui que Calvino juntou fios importantes de ambos para formar uma estrutura mais integrada: ·Ao afirmar que o Filho e, por extensão, o Espírito Santo também são Deus no sentido mais amplo da palavra, Calvino não apenas atacou todas as formas de origenismo (subordinacionismo), mas também o sabelianismo (modalismo) latente na tradição ocidental·.<sup>73</sup> No origenismo, as pessoas têm prioridade sobre a natureza; no sabelianismo, a natureza tem prioridade sobre as pessoas, mas nós afirmamos a realidade das pessoas e da natureza única conjuntamente.<sup>74</sup> Além do mais, Calvino enfatizou que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são apenas relacionamentos, mas pessoas, conquanto também enfatizou que são pessoas em relação. Conhecer uma pessoa é conhecer algo sobre as outras: ·Foi com base nesse princípio que Calvino e os outros reformados rejeitaram a divisão de trabalho convencional dentro da Trindade·, escreve Bray, ·de acordo com a qual o Pai é o Criador, o Filho é o Redentor e o Espírito Santo é o santificador do povo de Deus·. Essa visão, criticada por Calvino, era semissabeliana ·porque trata as pessoas como canais para a atividade tripla de Deus;<sup>75</sup> mais do que três pessoas trabalhando em conjunto.

Embora Colin Gunton vá longe demais ao ler a formulação de Calvino como um repúdio explícito de Agostinho em favor do Oriente, ele corretamente supõe que as concepções reformadas representam um avanço da teologia trinitariana no Ocidente, particularmente em sua ·preocupação pela particularidade das pessoas· e a atuação distinta delas na economia da graça.<sup>76</sup> \*\* Gunton está justificado

65 Calvino, Institutes 1.13.6.

70 Zizioulas, ·Doctrine of the Holy Trinity·, 49-50.

71 Veja Muller, PRRD, 4:253; cf. Calvino, Institutes 1.13.18.

72 Muller, PftRD, 4:253.

73 Bray, Doctrine o f God, 201.

,Albid- 202.

n Ibid.

76 Gunton, Protnise o f trinitarian theology, 94. Na mesma página, Gunton acrescenta: ·Na sua discussão sobre as pessoas da Trindade no livro 1 das Institutes, João Calvino se envolve numa discussão com a tradição ocidental, colocando em evidência a teologia de Tertuliano e Hilário de Poitiers contra Jerônimo

ao concluir que Calvino reconheceu o discernimento revolucionário do tratamento capadócio de hypostasis (pessoa) e desejou que o mesmo tivesse recebido maior apreciação e atenção na teologia ocidental.<sup>77</sup>

Para Calvino, observa Bray, as pessoas divinas trabalham juntas, ainda que diferentemente em cada obra externa: -Pai: início; Filho: organização; Espírito: eficácia.<sup>78</sup> Isso ajuda a evitar as armadilhas tanto do Oriente (subordinacionismo) quanto do Ocidente (modalismo). Fórmulas, tais como essa, são abundantes nesses sistemas da ortodoxia protestante. É interessante observar que o importante pupilo de Lutero, Martin Chemnitz, ressaltou que a doxologia de Paulo em Romanos 11.36 (-dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas-) era explicitamente trinitariana, com cada cláusula se referindo a uma pessoa diferente da Trindade.<sup>79</sup> Calvino escreve,

Não convém suprimir a distinção que observamos estar expressa na Escritura. É esta: ao Pai é atribuído o início da atividade, e a fonte e o manancial de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; mas ao Espírito é designado o poder e a eficácia de toda essa atividade. De fato, embora a eternidade do Pai seja também a eternidade do Filho e do Espírito, uma vez que Deus não poderia existir à parte da sua sabedoria e poder, e não devemos procurar na eternidade um antes ou um depois; no entanto, a observância de uma ordem não é sem sentido ou supérflua, quando o Pai é considerado como primeiro, e então dele o Filho, e finalmente, de ambos, o Espírito.<sup>80</sup>

Essências não entram em relacionamentos, mas as pessoas divinas que compartilham da essência, o fazem. Somos chamados, julgados, redimidos e ressuscitados para a vida eterna pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito, que são um único Deus.

Ao avaliar as analogias comuns empregadas pelo Oriente e pelo Ocidente, Calvino também relembra seus leitores para evitar especulações que as analogias humanas projetam se tomadas literal e univocamente numa tentativa de compreender o mistério da Trindade.<sup>81</sup> Isso certamente é relevante para os debates

e, indiretamente, Agostinho. Além da ênfase na particularidade das pessoas, Gunton se refere à -preocupação [de Calvino] de evitar o que podemos chamar corretamente de individualismo numa negação repetida da solidão e isolamento de Deus, que Aquino algumas vezes observou, mas não desenvolveu. Parece claro, com base nessa passagem das Institutos, no entanto, que Calvino está de fato tentando harmonizar Agostinho e os teólogos do Oriente em vez de colocar um contra os outros. Na verdade é Jerônimo quem ele ataca como não cooperativo a esse respeito.

<sup>77</sup> Ibid., 94.

<sup>78</sup> \* Bray, *Doctrine of God*, 203.

<sup>79</sup> Martin Chemnitz, *Loci theologicici* (1591) (trad. Jacob Preus; St. Louis: Concordia, 1989), 1:74-76.

<sup>80</sup> Calvino, *Institutes* 1.13.18.

<sup>81</sup> Ibid. Conquanto não devamos -suprimir a distinção que observamos estar expressa na Escritura-, Calvino recomenda moderação: -Realmente não sei se é correto emprestar comparações das ocupações humanas para expressar a força dessa distinção. Os antigos de fato estavam acostumados às vezes a fazer isso, mas ao mesmo tempo eles confessavam que as analogias que apresentavam eram totalmente inadequadas-.

atuais, como veremos. A chave no pensamento de todos esses escritores é que Calvin e a teologia reformada posterior expressaram insatisfação com a analogia psicológica de Agostinho; no entanto, eles também estavam ansiosos para afirmar que as pessoas divinas não são pessoas exatamente no mesmo sentido que os seres humanos.<sup>82</sup> Nossa terminologia é importante apenas na medida em que nos preserva de confusão e erro. Entretanto, não especulemos além da simples fórmula ·uma essência e três pessoas·, diz Calvin.<sup>83</sup> ·Aqui, de fato, se em algum ponto nos mistérios secretos da Escritura devemos representar o filósofo sóbrio e com grande moderação. [...] Vamos, então, de bom grado, deixar a Deus o conhecimento dele mesmo.·<sup>84</sup> Contudo, ·pessoas· pode ser aplicado apropriadamente tanto a Deus quanto aos homens, mas nunca saberemos exatamente onde é que a analogia termina - mas ela o faz.<sup>85</sup>

## C . A TRINDADE NA TEOLOGIA MODERNA

O socalianismo (precursor do unitarianismo) plantou as sementes da deserção protestante, que vieram a desabrochar plenamente no Iluminismo. Uma vez que a religião foi reduzida ao que pode ser conhecido pela razão, moralidade ou experiência universais, a Trindade dificilmente pode ser considerada um dogma essencial. De acordo com Kant,

A doutrina da Trindade, tomada literalmente, não tem absolutamente nenhuma relevância prática, mesmo que pensemos compreendê-la; e é ainda mais irrelevante se compreendemos que ela transcende todos os nossos conceitos. Se devemos adorar uma ou três pessoas na Deidade não faz diferença.<sup>86</sup>

Segundo Schleiermacher, visto que a teologia é uma reflexão sobre a experiência piedosa, e nós não vivenciamos a Trindade, ·Nossa fé em Cristo e nossa comunhão viva com ele seria a mesma· sem ela.<sup>87</sup> Alar Laats não exagera quando julga que ·a redução do papel de Cristo a um mestre moral na teologia liberal do século [19] aconteceu por causa do eclipse da doutrina da Trindade.·<sup>88</sup> \*

· Sobre a crítica de Calvin da analogia psicológica de Agostinho, veja Institutes 1.13.18.

83/bid., 1.13.20.

wlbid. 1.13.21.

85 O que o teólogo do século 17 Robert South afirmou sobre os socalianos pode facilmente servir como uma advertência a todos nós - que ·tudo o que eles alegam enfaticamente contra uma subsistência tripla da natureza divina ainda são exemplos tomados das naturezas das criaturas e aplicados à divina· (Robert South, como citado em Richard Muller, PRRD, 4:211).

86 Immanuel Kant, Religion and rational theology, em The Cambridge edition o f the works of Immanuel Kant (org. Allen W. Wood e George di Giovanni; trad. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al.; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 264.

87 Friedrich Schleiermacher, The Christian faith (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 741; cf. Gerald O ·Collins, ·The Holy Trinity: The State of the questions·, em The Trinity (org. Davis, Kendall e O ·Collins), 1-25.

88 Alar Laats, Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: A study with special reference to K. Barth and V. Lossky (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), 160.

Foi Hegel quem primeiro provocou uma atenção renovada à Trindade com sua filosofia de ·Espírito· e História, bebendo bastante das influências combinadas do historicismo trinitariano de Joaquim de Fiore e do misticismo panteísta radical de Mestre Eckhardt e Jakob Böhme. No entanto, não era tanto a doutrina histórica que o interessava, mas o uso na qual ela poderia ser colocada numa ontologia especulativa de ser-como-vir-a-ser. Desde então, a linha principal do protestantismo, especialmente na esteira de Karl Barth, tem experimentado um reavivamento do interesse pela teologia trinitariana que é evidente na teologia católico-romana. Ao mesmo tempo, esse reavivamento tem reacendido debates históricos concernentes à unidade de essência e pluralidade de pessoas. Em muitos sentidos, os debates contemporâneos da teologia trinitariana refletem o legado de Barth e Hegel.

### 1. Privilegiando o U m

O repensar radical de Karl Barth de toda a trajetória do liberalismo incluiu uma profunda redescoberta do interesse pela Trindade, mas ele tem sido criticado no reavivamento recente da reflexão trinitariana por enfatizar demais a subjetividade absoluta de Deus em autorrevelação de modo a solapar a genuína pluralidade de pessoas. Para Moltmann e outros, a falta que causou essa alegada tendência em Barth é creditada a uma tendência alegadamente modalista em Agostinho e na tradição do Ocidente, mais em geral, bem como a um conceito moderno de pessoa, herdado do idealismo alemão.<sup>89</sup>

Na seção do seu livro Church dogmatics em que elucida o que significa dizer que Deus é pessoal, ele insiste que o único Deus com quem temos a ver é este Deus trino.<sup>90</sup> Alegações de modalismo baseadas na preferência de Barth por modos de ser em vez de pessoas são historicamente insustentáveis. Embora os termos soem familiares, modo de ser (como um sinônimo para pessoa) tem sido usado frequentemente na teologia ocidental em oposição ao modalismo.<sup>91</sup> Ao mesmo tempo, no seu pensamento, Barth tende a unificar as três pessoas na essência.<sup>92</sup> A adoção de Barth da definição de Trindade de Agostinho como ·uma repetição tripla· ou uma ·forma tripla de ser· é um modo maravilhoso de indicar a

M Jürgen Moltmann, *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981), 142.

50 Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 1, 268.

De acordo com o modalismo, há apenas um modo de ser com três personalidades, mas a ortodoxia ensina que há três modos de ser/subsistência compartilhando uma essência.

92 Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. 1, 361. Ele pode até mesmo falar da Trindade como a ·forma tripla de ser· que no mínimo ecoa a tendência de Agostinho de marginalizar a distinção das propriedades pessoais em favor da unidade essencial. Sua ênfase recorrente na absoluta subjetividade do único Senhor, embora não seja formalmente não exata, frequentemente demonstra uma tendência no sentido de investir a própria essência com pessoalidade. ·Deus se revela como Senhor; nessa afirmação temos resumida nossa compreensão da forma e do conteúdo da revelação bíblica· - e isso na seção que define a Trindade. Veja expressões semelhantes nas p. 314 e 334.

unidade da essência divina, mas também como Agostinho, Barth marginaliza a distinção das propriedades pessoais.<sup>93</sup>

Barth soa mais explicitamente modalista na maneira em que ele defende a sua reticência a adotar o termo pessoas: no pensamento moderno, ele disse, pessoas indica uma concepção individualista que não pode senão sugerir triteísmo. Ele parece sugerir que se pessoa significasse o que significava na teologia pré-moderna, poderíamos falar de três pessoas, mas dadas as conotações modernas, não podemos.<sup>94</sup> A ênfase de Barth na relação Eu-Tu, que prevalece entre Deus e a humanidade, não é tão completamente desenvolvida com respeito ávida intratrinariana. Não apenas a pluralidade de deuses, mas -a pluralidade de indivíduos [...] dentro da única Deidade- deve ser negada, de acordo com Barth. ·O nome do Pai, do Filho e do Espírito significa que Deus é o único Deus numa repetição tripla. [...] A verdade que estamos enfatizando é a unidade numérica da essência das pessoas-, quando, em primeira instância, empregamos o conceito de repetição para indicar as 'pessoas-. (ênfase acrescentada).<sup>95</sup> Em vez disso, na doutrina da igreja ·falamos não de três Eu divinos, mas de três vezes do único Eu divino- repousando na ·identidade de substância-.<sup>96</sup>

Conquanto para a tradição reformada clássica cada pessoa deriva sua deidade de si mesma, mas a sua existência pessoal do Pai, para Barth, a última é novamente assimilada à primeira:

Como Deus é em si mesmo o Pai de toda a eternidade, ele concebe a si mesmo como o Filho de toda a eternidade. Como ele é o Filho de toda a eternidade, ele é concebido de si mesmo como o Pai de toda a eternidade. Nesse eterno conceber a si mesmo e ser concebido por si mesmo, ele coloca a si mesmo uma terceira vez como o Espírito Santo, i.e., o amor que o une a si mesmo.<sup>97</sup>

## 2. Privilegiando os muitos

Principalmente em reação a Barth e Rahner, mas alcançando Agostinho e a teologia ocidental em geral em sua crítica, o pêndulo teológico mudou na direção de

93 Ibid., 334. Essa tese, ·reduzida à sua forma mais simples-, afirma Barth, é que ·o senhorio triplo e, ainda, único de Deus como Pai, Filho e Espírito, é a raiz da doutrina da Trindade-.

94 Ibid., 357: ·O que é chamado de ·pessoalidade- no vocabulário conceitual do século 19 é distinto da persona patrística e medieval pela adição do atributo da autoconsciência. Essa realidade complica toda a questão-. Karl Rahner também se destacou do lado católico por ajudar e se tornar cúmplice de uma visão semimodalista da Trindade, e por razões semelhantes às de Barth. No entanto, não temos espaço para interagir com Rahner aqui.

95 Ibid., 350. Também na p. 353 ele usa a fórmula *repetitio aeternitatis in aeternitate*.

96 Ibid., 351. Reconhecendo que o liberalismo protestante era basicamente modalista (sabeliano), Barth, porém, interpretou isso como uma reação ao triteísmo, embora seja difícil identificar algo como um ressurgimento do triteísmo naquele período. Ao apelar para os ·modos de ser-, Barth nem rejeita a propriedade de usar o termo pessoa nem simplesmente pela expressão sugere modalismo (359-360). Segundo ou não com a argumentação de modo consistente, Barth insiste em que a Trindade é essencial para o ser divino.

97 Ibid., 483.

enfatizar as três pessoas em detrimento da essência única. O defensor mais entusiasmado da pluralidade hoje é Jürgen Moltmann, que desafia a afirmação de Karl Rahner de que o triteísmo é o maior perigo e acusa Barth e Rahner como evidência da ameaça contínua de modalismo por parte do Ocidente.<sup>98 \*</sup> A crítica de Moltmann das formulações trinitarianas clássicas é parte do seu desafio mais abrangente ao teísmo clássico. Ele se refere a essa visão como ·panteísmo trinitariano- ou trinitarianismo social." Com essa trajetória, uma ontologia trinitariana mais hegeliana pode ser encontrada até mesmo entre alguns dos alunos do próprio Barth.

Estranhamente (dadas as raízes judaicas do monoteísmo cristão), Moltmann argumenta que os problemas com o monoteísmo clássico começam com Aristóteles. Do ·único Deus- ao ·único imperador· (Alexandre, o Grande), a ·estrutura monárquica· do cosmos leva ao despotismo por toda a descida da escada. O monoteísmo também deu origem ao patriarcalismo e à subjugação do corpo pela alma.<sup>100</sup> O objetivo de Moltmann é articular uma doutrina social da Trindade (como comunidade divina) que possa se tornar a base para o socialismo democrático que abrange toda a criação. Na leitura de Moltmann, o Oriente e o Ocidente têm uma concepção monárquica de Deus, seja a monarquia do Pai ou aquela da essência única, respectivamente, e até mesmo em Rahner e Barth, as três pessoas são subordinadas ao senhorio do único Deus por meio de sua autorrevelação.<sup>101</sup> Essas abordagens têm fortalecido a base para dominação e passividade. Em vez de começar com ·o senhorio externo de Deus·, de acordo com Moltmann, deveríamos começar com ·a comunidade interna de Deus·.<sup>102</sup>

Embora ele elogie os capadócios por terem criado espaço para o conceito de pessoa, Moltmann também aplaude Boécio pela sua definição de pessoa, que - ao se recusar a reduzir pessoa aos papéis sociais - abriu a porta para a tradição dos direitos humanos no pensamento político ocidental.<sup>103</sup> Ricardo de São Vítor também recebe notas altas nas contas de Moltmann.

No entanto, ·Foi Hegel quem levou essa linha de pensamento um passo adiante: ser pessoal (Persosein) significa dispor de si mesmo para os outros e associar os outros a si mesmo. Esse aprofundamento do conceito de relacionamentos na doutrina cristã da Trindade pode levar a uma compreensão do caráter social (Sozialität) da pessoa humana·.<sup>104 \*</sup> O individualismo ocidental, que fez com

· Moltmann, Trinityand the kingdom ofGod, 150,174-76.

· Um resumo bem-feito da posição mais amplamente desenvolvida em outro texto (especialmente em *Die Trinity and the kingdom ofGod*) é encontrado em Elisabeth Moltmann-Wendel e Jürgen Moltmann, *Humanity in God* (Cleveland: Pilgrim Press, 1983).

,w Moltmann, Trinityand the kingdom ofGod, 92-93.

"tid.,94.

,<albid., 95.

mlbid. 97.

mlbid., 98. Não fica exatamente claro o que Moltmann realmente pensa de Hegel. Conquanto ele se refira aqui a ele como uma figura importante no raíar da compreensão social de pessoalidade, em outro texto ele escreve: ·Desde Hegel em particular, a Trindade cristã passou a ser representada em termos do pertencer ao conceito geral do sujeito absoluto: um sujeito - três modos de set" (17).

que Barth e Rahner fossem cautelosos ao se referir às ·pessoas· divinas, poderia ter sido evitado se Deus tivesse sido compreendido em termos trinitarianos, em vez de teísticos. Assim, a mesma História que levou ao conceito moderno de pessoa que fez Barth ter cuidado com o termo em relação à Trindade tornou Moltmann atraído a ele.

O que é, então, a unidade das pessoas? Apelando a João de Damasco, Moltmann afirma que a unidade consiste da perichôrēsis (habitação mútua) das pessoas.<sup>105</sup> No entanto, como acontece com muitos dos seus apelos à tradição do Oriente, Moltmann não reconhece a total solidariedade entre Oriente e Ocidente no que concerne à unidade da Trindade em essência. Onde Moltmann substitui perichôrēsis (intercomunhão mútua) por unidade essencial, ele não reconhece que tanto para os teólogos do Oriente quanto para os do Ocidente, perichôrēsis pressupõe essa unidade de essência. Em parte, ele é motivado por uma preocupação de ver a Trindade como uma sociedade aberta que atrai as criaturas para sua comunhão pericorética: ·A Trindade divina é tão convidativa e tão forte que a vida divina se reflete na verdadeira comunidade humana e assimila a comunidade humana em si mesma, a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós. [Jo 17.21 ].<sup>106</sup>

O trinitarianismo social, especialmente como defendido por Moltmann e Richard Swinburne, tem sido amplamente criticado por estudiosos da patrística por representar de maneira errada as concepções do Oriente cristão (particularmente dos pais capadócios). Por exemplo, Sarah Coakley forneceu uma refutação minuciosa das interpretações social-trinitarianas desses teólogos.<sup>107</sup> De fato, Gregório de Nissa está mais próximo da tradição latina do que o trinitarianismo social.<sup>108</sup> Conquanto o trinitarianismo social ofereça em pontos cruciais

m Ibid., 98.

\*\* Ibid. Nesse ponto é inserida a pintura ·Trindade· de Giovanni Spaghe, com seu triteísmo óbvio, seguida por diversas outras do mesmo tipo.

107 Veja Sarah Coakley, · ·Persons· in the ·social· doctrine of the Trinity·, em The Trinity (org. Davis, Kendall e O ·Collins), 123- 44. Coakley, que se especializou nos teólogos capadócios, ao comparar Gregório de Nissa aos trinitarianos sociais (particularmente da escola analítica, tais como Richard Swinburne) observa: ·De modo mais livre e instrumental, a figura das ·pessoas· divinas é, assim, também usada evocativamente por Gregório em sua obra exegética, sem qualquer preocupação aparente com precisão filosófica.(136). ·Gregório é totalmente claro sobre a diferença entre as ·pessoas· humanas e divinas [...]. Ele não começa com três, nem é uma ·comunidade· de ·indivíduos· - nem incidentalmente - de acordo com a minha leitura - prioriza ·pessoa· sobre ·substância· (uma questão que se tornou polêmica no pensamento de John Zizioulas).(137). De qualquer modo, a relação de Moltmann com a tradição é, na melhor das hipóteses, confusa, visto que ele alterna entre crítica aguda e apropriação da concepção oriental. Por um lado, a concepção oriental está eivada de analogias monárquicas (e patriarcais) oriundas da ideologia ·um imperador, um rei". Por outro lado, ao longo do livro Humanity in God, que ele escreveu junto com Elisabeth Moltmann-Wendel, refere-se à concepção do Oriente de modo aprovador como ·a doutrina social·. Esses escritores contemporâneos também compreenderam erradamente os defensores contemporâneos do legado capadócio, tais como John Zizioulas (veja Douglas Knight, The theology of John Zizioulas (Londres: Ashgate, 2007], 65).

,º Coakley ressalta que para Gregório de Nissa ·a linguagem de prosopón usada para se referir às entidades divinas na Trindade é mais bem vista como analógica (e talvez até mesmo metafórica em sua cunhagem original)· (- ·Persons· in the ·social· doctrine of the Trinity·, 140).

uma terapia útil contra o modalismo, sua negação da unidade da Trindade em substância ou essência que compartilham em comum é exegética e ecumenicamente indefensável. De modo não menos vigoroso que Agostinho, Gregório de Nazianzo declarou:

Quando eu digo Deus, quero dizer Pai, Filho e Espírito Santo. Isso porque a Trindade não é nem difundida além desses, de modo a introduzir uma multidão de deuses, nem no entanto está limitada por um compasso menor do que esse, de modo a nos condenar por uma concepção pobramente limitada da deidade, seja judaizando para salvar a monarquia, ou caindo no paganismo pela multidão de nossos deuses.<sup>109</sup>

De acordo com William Alston, -Moltmann está estabelecendo falsas dicotomias- ou perichóresis ou uma única substância. -Essa visão está baseada numa insistência gratuita na homogeneidade de substância (gratuita porque isso não é requerido pela categoria da própria substância), ou sobre tomar a unidade da substância divina como uma adição- à -comunhão- do Pai, Filho e Espírito-.<sup>110</sup> \* O fato é que Nissa e os demais não veem as coisas desse modo. As duas opções funcionam perfeitamente juntas.

Ainda mais fundamentalmente, a concepção de Moltmann sacrifica a primeira metade da fórmula trinitariana, -uma em essência-, no seu esforço para projetar na Trindade o que ele considera ser uma sociedade ideal (socialismo democrático) na Divindade.<sup>111</sup> Entretanto, em vez de correlacionar uma definição boeciana robusta de pessoas com uma afirmação igualmente robusta da unidade essencial, Moltmann dispensa a última. Em vez de afirmar que Deus é um em essência e três em pessoas, ele diz, nós deveríamos pesar em -três pessoas uma comunidade-.<sup>112</sup> A unidade de Deus não subsiste nem como -uma substância homogênea, nem como um sujeito idêntico-.<sup>113</sup>

A unidade da triunidade divina está na união do Pai, do Filho e do Espírito, e não em sua unidade numérica. Ela repousa na com unhão entre eles, não na identidade de um único sujeito. [...] A comunhão dos discípulos entre si deve se

<sup>109</sup> Gregório de Nazianzo, *Orations* 38:8, em NPNF2,7:347.

<sup>110</sup> Alston, *Substance and the Trinity*, 197. Do mesmo modo, Brian Leftow faz uma defesa persuasiva para sua conclusão de que a despeito de suas qualificações, as diversas versões de trinitarianismo social são, no final das contas, triteístas (*-Anti social trinitarianism-*, em *The Trinity* [org. Davis, Kendall, and O-Collins], 232).

Jürgen Moltmann, *The reconciling power of the Trinity in the life of the church and the world*, em *Tritme God: love, justice, peace* (org. K. M. Tharakan; Mavelikkara, Índia: Youth movement of Indian Orthodox Church, 1989), 32: «A doutrina social da Trindade está numa posição de superar o monoteísmo no conceito de Deus e o individualismo na doutrina do homem, e de desenvolver um personalismo social e um socialismo personalista. Isso é importante para o mundo dividido em que nós vivemos e pensamos».

<sup>111,12</sup> Moltmann-Wendel e Moltmann, *Humanity in God*, 96.  
mibid.

assemelhar à união do Filho com o Pai. Mas ela não deve apenas se assemelhar a essa união trinitariana; além disso, deve ser uma união dentro dessa união (ênfase acrescentada).<sup>4</sup> \*

Nessa última frase, o espectro da univocidade é mais uma vez apresentado. Como consequência devemos dispensar tanto o conceito da substância única quanto o conceito do sujeito idêntico. Tudo o que sobra é: a unidade e a união das três pessoas uma com a outra, ou: a unidade e união do Deus trino...s ·Deus·, compreendido desse modo, é uma comunidade em vez de uma unidade essencial. Se a unidade de Deus não é percebida na união do Deus trino, e, portanto, como uma unidade pericrética, então o arianismo e o sabelianismo permanecem sendo ameaças inescapáveis à teologia cristã.. Nessa definição Moltmann é claramente motivado pela sua pressuposição de que o que quer que unidade seja, ela deve ser o tipo de unidade que possa ser compartilhada univocamente com as criaturas. Apenas isso pode sustentar o conceito de uma unidade que pode ser comunicada e está aberta." 6 Compreensivelmente, então, a doutrina ecumênica da unidade essencial de Deus deve ser vista como incompleta. O ·Deus trino· para Moltmann é meramente a comunidade de três seres divinos." 7

### III. Um e muitos: desenvolvimento SISTEMÁTICO-TEOLÓGICO

Tendo fornecido uma interpretação bíblico-teológica e me envolvido em formulações históricas, sugiro duas diretrizes para qualquer reflexão sistemático-teológica sobre a Trindade.

#### A. Deveremos reconhecer que todas nossas definições DE PESSOA EM RELAÇÃO A DIVINDADE SÃO ANALOGIAS

Correndo o risco de exagerar na simplificação, o Ocidente favorece a analogia de uma família - evidentemente, uma família patriarcal que tem o Pai como a sua fonte. Se tomada univocamente, essa analogia leva ao triteísmo. O mesmo é verdadeiro da analogia capadócia de Pedro, Tiago e João como três pessoas (hypostases) que compartilham a mesma essência humana (ousia). No entanto, os capadócios foram muito claros sobre o perigo das definições unívocas. Frequentemente deixando esse tipo de precaução de lado, algumas teologias contemporâneas da Trindade tratam as analogias como definições unívocas.

1:4 Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, 95-96.

usibid: 150.

1,6ibid.

" 7 Paralelos com Joaquim de Fiore, cujas visões foram condenadas como triteístas pelo Quarto Concílio de Latrão, são aparentes no apelo de Moltmann às analogias de ·a unidade de um ·rebanho· ou de um ·populacho·· (Muller, PRRD, 4:35). Os frequentes apelos de Moltmann a Joaquim confirmam essa impressão.

Em vez de permitirem que a realidade do Pai, do Filho e do Espírito transforme nosso conceito de pessoas, Barth rejeita o termo pessoa por causa do seu significado na antropologia moderna. Do mesmo modo, Moltmann toma a analogia capadócia literalmente conquanto rejeite a afirmação capadócia de unidade essencial.

Ao adotar uma abordagem analógica às pessoas divinas e humanas, também devemos lembrar que as criaturas são análogas a Deus e não o contrário. Como Atanásio nos lembra, a paternidade de Deus não é uma analogia das relações humanas, mas o contrário.<sup>118</sup> Portanto, não podemos começar com nosso conceito de uma personalidade ou sociedade humanas ideal. A analogia psicológica de Agostinho desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento trinitariano, mas ela ainda está presa à fórmula ecumênica. As analogias políticas de Moltmann, no entanto, o levaram a negá-la. Em *The Trinity and the kingdom o f God* [A Trindade e o reino de Deus], Moltmann critica Barth e Rahner por cederem a Trindade à imagem de ·o absoluto, sujeito idêntico·, do mesmo modo que o monoteísmo monárquista na antiguidade cristã foi o produto de um hierarquismo imperial com um governante.<sup>119</sup> À parte de sua genealogia controversa dessa teoria, a própria projeção de Moltmann de uma sociedade ideal de socialismo democrático para Deus é ainda mais explícita.<sup>120</sup>

Como no seu tratamento dos atributos de Deus, a discussão de Moltmann da Trindade demonstra impaciência em relação à incompreensibilidade de Deus.

·Falar sobre o ·mistério da Trindade· não significa apontar para alguma obscuridate impenetrável ou enigma sem solução·, insiste Moltmann.<sup>121</sup> Robert Jenson expressa a mesma impaciência com o mistério.<sup>122</sup> Se a suposta incompreensibilidade e asseideade de Deus dão lugar a uma ideia clara e distinta de Deus, somos no mínimo aptos para reconhecer o tipo de Deus que Moltmann identificou. Assim, há pouca necessidade de reservas analógicas.

O ponto mais óbvio em que a doutrina da analogia é dissolvida no pensamento trinitariano é com respeito ao relacionamento entre trindades imanente

<sup>118</sup>Atanásio, *Select works and letters*, em NPNF2,4:320.

<sup>119</sup>Moltmann, *The Trinity and the kingdom o f God*, 139: ·A imagem primordial do sujeito absoluto· no céu corresponde à percepção moderna da subjetividade humana concernente à natureza e à História; e o Deus pessoal na eternidade corresponde à cultura burguesa da personalidade. É a personalidade absoluta de Deus que faz do homem uma pessoa·.

<sup>120</sup>Como observa Ted Peters, embora Aristóteles tenha sido o professor de Alexandre, o Grande, não foi o filósofo, mas o pai de Alexandre, Filipe da Macedônia, quem alcançou o objetivo de um império mundial com um rei (Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and temporality in the divine life* (Louisville: Westminster John Knox, 1993], 40-41). Mais importante, Moltmann cria uma teologia especulativa ao projetar uma sociedade humana ideal (*The Trinity and the kingdom o f God*, 100-101). De fato, sua pesquisa em *Humanity in God* inicia-se com uma referência à correlação entre antropologia e teologia corretas, citando o início das Institutos de Calvino. Aí já vemos a importância do método: a tendência a ver Deus e os seres humanos como espelhos um do outro, de acordo com as linhas da *imago dei*, sem estabelecer se isso é único ou analógico.

<sup>121</sup>Moltmann, *The Trinity and the kingdom of God*, 161.

<sup>122</sup>Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:67.

e econômica, que é basicamente a mesma distinção entre Deus-em-si-mesmo e Deus-em-relação a nós. Uma coisa é dizer que o Deus que se revela nas suas relações externas no mundo é o mesmo Deus que existe no mistério das relações internas da Trindade, e outra totalmente diferente é dizer que essa revelação é exaustiva ou unívoca. Aqui, como em todo o nosso pensamento sobre a Trindade, há dois riscos a serem evitados: (1) a atitude extremamente popular de unir o imanente na Trindade econômica (incentivado por Barth e muitos dos seus alunos) e (2) a tendência de permitir uma contradição entre o Deus escondido e o revelado (às vezes evidente em *Bondage of the will* [O cativeiro da vontade], de Lutero). Estamos numa posição mais segura ao dizer que a revelação da Trindade na economia revela verdadeiramente a Trindade imanente (contra equivocidade), mas é sempre analógica em vez de unívoca.<sup>123</sup>

#### B. Nossas formulações devem reconhecer

#### QUE AS TRÊS PESSOAS NÃO SÃO SIMPLESMENTE RELAÇÕES, MAS SUBSISTÊNCIAS DISTINTAS COM SEUS PRÓPRIOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS

O Pai, o Filho e o Espírito não são diferentes em sua essência e atributos divinos. No entanto, há também atributos pessoais que não podem ser compartilhados. Por exemplo, o Filho não pode ser eternamente expirado (veja ·A contribuição reformada para a reflexão trinitariana·, p. 303-310); nem o Pai nem o Espírito podem ser gerados. O Filho não pode ser a origem da Trindade, e o Espírito não pode ser o Verbo encarnado. O perigo dos hábitos modalistas de pensamento emerge quando correlacionamos o Pai com a criação, o Filho com a redenção e o Espírito com o novo nascimento. Em vez disso, em cada obra externa da Trindade, o Pai é sempre a fonte, o Filho é sempre o mediador e o Espírito é sempre o agente aperfeiçoador.

Em minha concepção, John Zizioulas e Colin Gunton exageram a diferença entre os capadócios (Oriente) e Agostinho (Occidente) e no processo exigem um conceito relational de pessoa que é susceptível a crítica, pelo menos com respeito às pessoas humanas.<sup>124</sup> No entanto, as preocupações deles com a tendência de Agostinho de reduzir as pessoas a relações em vez de pensar em termos de pessoas-em-relacionamento parecem válidas e importantes. No desenvolvimento capadócio, como Gunton relata: ·As pessoas não são, portanto, relacionamentos,

123 Concordo com Paul Helm, John Calviní ideas (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), 49. A interpretação que B. B. Warfield faz de Calvino é exatamente correta: ·Isto nós sabemos, ele diz, que Deus é o que suas obras e atos revelam, embora deva ser admitido que suas obras e seus atos não revelam seu Ser metafísico, mas suas relações pessoais - não o que ele é apud se, mas aquilo que ele é quad nos (Calvin and Calvinism (Nova York: Oxford Univ. Press, 1931], 154).

124 Veja Harriet A. Harris, ·Should we say that personhood is relational?· SJT 41, ns 2 (1998): 214-34. Isso se torna especialmente problemático na construção de Zizioulas, segundo a qual os não batizados são meros ·indivíduos biológicos· (uma condição ontologicamente ·caída·) e se tornam ·pessoas· (i.e., pessoas-em-relação) no batismo.

mas particulares concretos em relação um com o outro.<sup>125</sup> Quando consideramos o tratamento do tópico por Agostinho, torna-se evidente que ele quase não entendeu o ponto principal, se é que o fez.. Como Calvino, Gunton conclui que parte do problema é conceituai: ·É difícil [para Agostinho] entender o significado do grego hypostasis. Uma razão é que ele não dá importância à distinção tão central na ontologia capadócia entre ou sia e hypostasis: ·Não sei que distinção eles querem fazer· (v. 10).. Como consequência, ·ele preparou o caminho para a última, e desastrosa, definição de pessoa como uma relação·.<sup>126</sup> Ela é desastrosa, evidentemente, porque facilmente reduz o Pai a ·paternidade· e o Filho a ·filiação· e deixa pouco espaço para o Espírito Santo - Qual é a relação dele senão ser um ·vínculo de amor·?<sup>127</sup>

Confessamente, o termo *pessoa* tem problemas - como todas as analogias têm, particularmente quando elas são afirmadas sobre o mistério divino; consequentemente, a preferência frequente por subsistência, como em Tomás de Aquino e, se obrigado a escolher, Calvino.<sup>128</sup> Ao empregar o termo *pessoa*, no entanto, em relação ao Pai, ao Filho e ao Espírito, não estamos de modo algum presos a uma definição boeciana (-uma natureza individual de uma essência racional-) mais do que estamos ao conceito mais obscuro de *person* a (-personagem- ou ·máscara-) emprestado do teatro romano.<sup>129</sup> Também não há razão (*pac e Barth*) para evitar ·pessoa· por causa dos pressupostos modernos de individualismo autônomo.

Mais uma vez, devemos responder a essa pergunta não nos referindo a conceitos a priori da personalidade extraídos de nossa própria interpretação humana de personalidade ou comunidade ideal, mas atentando para a história real na qual as pessoas divinas são reveladas. Independentemente do tipo de perguntas que possam surgir em relação à personalidade humana, parece claro o suficiente na Escritura que as pessoas da Divindade são pessoas-em-relação, não meramente pessoas-como-relação. Não é simplesmente que gerar, ser gerado e ser expirado são essenciais à identidade deles, mas que o Pai, o Filho e o Espírito são essenciais um para a identidade do outro.

Juntamente com a sua unidade em essência e atividades, cada um é uma pessoa insubstituível que vive e age diferentemente. Essa diferença nunca provoca oposição, mas amor, porque cada pessoa tem algo diferente para trazer ao

<sup>125</sup> IIS Gunton, Promise of trinitarian theology, 39.

<sup>126</sup>Ibid. 40.

<sup>127</sup> Ibid., xxvii. Ao mesmo tempo, devemos nos lembrar de que a preocupação louvável de Gunton de atribuir status ontológico às pessoas é exatamente a razão pela qual as pessoas não podem ser reduzidas às relações e por que a definição de Boécio (correlacionada posteriormente com o termo subsistência) teve tanto apelo. No entanto, com Zizioulas, Gunton acredita que a definição de Boécio de pessoa como "naturae rationabilis individua substantia, uma substância individual de natureza racional é o cerne dos problemas. (92).

<sup>128</sup>Calvino, Institutes 1.13.2,6.

<sup>129</sup>T. F. Torrance ressalta corretamente, acredito, que a definição de Boécio de pessoa também é evidente em Agostinho e, juntos, eles antecipam a *res cogitans* de Descartes. Veja Torrance, Incarnation: The person and life of Christ (org. Robert T. Walker; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2008), 214.

relacionamento intratrinitariano e obras extratrinitarianas. O Pai não apenas conhece sua paternidade a partir do Filho; sua pessoa como tal é definida por esses outros dois que se relacionam com ele. Muito diferente da pessoalidade humana, a primeira pessoa ser o Pai do Filho é um aspecto necessário em vez de contingente de sua existência. Precisamente porque cada pessoa é diferente (i.e. possui propriedades incomunicáveis), cada uma conhece a si mesma na outra e por meio da outra. Nem mesmo o Pai conhece a si mesmo à parte do Filho por meio do Espírito.

Além disso, a revelação bíblica identifica cada uma dessas pessoas como um agente que pensa, deseja e está ativo. Nada demonstra mais esse fato do que a aliança da redenção (*pactum salutis*) feita entre as pessoas divinas na eternidade, que é pressuposto na maneira em que Jesus fala (especialmente no Evangelho de João) de ter sido dado a ele um povo da parte do Pai que é e será unido a ele por meio do Espírito depois de sua partida. Embora todas as três pessoas sejam mutuamente ativas em cada obra externa da Divindade, elas são ativas de maneira diferente. O Pai é o agente originador, o Filho é o mediador, e o Espírito produz o efeito intencionado. De fato, é exatamente essa individuação de pessoas que Barth menciona como sua objeção principal a essa aliança eterna da redenção formulada na teologia reformada:

Podemos realmente pensar da primeira e da segunda pessoas do Deus trino como dois sujeitos divinos e, portanto, dois sujeitos legais que podem fazer negócios e colocar um ao outro sob obrigações? Isso é mitologia, para a qual não há espaço na compreensão correta da doutrina da Trindade. [...] Deus é um Deus, [...] o sujeito único, [...] o sujeito.<sup>130</sup>

Ainda mais do que na formulação de Agostinho, Barth levanta a dúvida sobre se a Trindade não é apenas um Deus, mas uma pessoa (i.e., sujeito).

Atenção renovada à distinção entre atributos essenciais e propriedades pessoais, uma suspeita de ceder o mistério análogo às projeções unívocas, e a expectativa de que a realidade da Trindade na história da aliança provoque revisões de nossas categorias filosóficas ·não batizadas· permanecem sendo ajudas cruciais na nossa reflexão trinitariana.

## IV. A Fiuoque

Com o debate filioque (veja também ·Tensões Oriente-Ocidente·, p. 297), as diferenças sutis entre o Oriente e o Ocidente se tornaram um cisma formal. De *ekporeuomai*, o termo processão refere-se ao modo pelo qual o Espírito está

<sup>130</sup> Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 1,65. Ele acrescenta, um tanto quanto obscuramente: ·O pensamento de uma decisão puramente intratrinitariana [sic] como a base eterna para a aliança da graça pode ser encontrado tanto sublime quanto elevado. Mas é definitivamente sublime e elevado demais para ser um pensamento cristão. (66).

relacionado ao Pai (a visão grega) ou ao Pai e ao Filho conjuntamente (a visão latina). Com o consenso ecumônico do Oriente e do Ocidente, o Primeiro Concílio de Constantinopla (381) acrescentou ao credo acordado em Niceia (325) a seguinte frase a respeito do Espírito Santo (extraída de Jo 15.26): ·o Senhor, o Doador da vida, que procede do Pai.. Esse é o motivo pelo qual o Credo niceno é chamado formalmente de Credo niceno-constantinopolitano. No entanto, quando a Espanha visigoda renunciou ao arianismo e adotou a cristandade católica, O Concílio de Toledo (589) acrescentou à última frase (-que procede do Pai-) as palavras ·e do Filho..<sup>131</sup> Logo, porém, a cláusula filioque (-e do Filho-) tornou-se amplamente popular no Ocidente, provocando condenação pelo patriarca Fotius I de Constantinopla em 864. Depois de Bento VIII ter incluído filioque pela primeira vez numa missa em Roma (1014), a igreja Ocidental adotou o texto emanado - e isso foi uma causa importante do cisma Oriente-Ocidente em 1054.

Apesar de divisões profundamente arraigadas e condenações mútuas, notáveis ganhos foram alcançados nas discussões ecumênicas na última metade do século com respeito a essa questão.

Antes da amarga história do que se seguiu ao Concílio de Toledo, teólogos ocidentais (tais como Agostinho) podiam dizer que o Espírito tem sua origem no Pai como princípio (*principalis*) da Divindade, mesmo que Cirilo de Alexandria pudesse argumentar (contra os nestorianos) que o Espírito procede do Pai e do Filho.<sup>132</sup> De fato, os pais gregos desde Epifânio até Cirilo de Alexandria se referiam à processão do Espírito como sendo do Pai e do Filho.<sup>133</sup> Contudo, a introdução da cláusula filioque em Toledo trouxe à tona as divisões mais profundas entre o Oriente e o Ocidente sobre a monarquia do Pai que nós já exploramos. Mais do que Agostinho, Tomás de Aquino desenvolveu uma doutrina estrita do filioque ocidental.<sup>134</sup>

Quanto o interesse de Calvin pelas fontes patrísticas tenha sido há muito tempo reconhecido, tornou-se rotineiro em décadas recentes recrutá-lo como testemunha no processo contra Agostinho e em defesa do Oriente.<sup>135</sup> Com boa razão Calvin acreditava que uma distinção clara entre a essência que cada pessoa compartilha de si mesma e as pessoas que são geradas pelo Pai nos ajudam

<sup>131</sup> Se isso foi inserido como mais um golpe contra o arianismo ou por causa da cópia disponível a eles, a divulgação desse credo em latim chegou a Roma. Ali, o papa Leão III afirmou o ponto doutrinário, mas rejeitou essas mudanças nos credos ecumênicos.

<sup>132</sup> Agostinho, *The Trinity* 15.25, 47: PL 42, 1094-95; sobre Cirilo, veja A. Maas, ·Filioque-, em the Catholic encyclopedia (org. Robert C. Broderick; Nova York: Robert Appleton, 1909), 6:22.

<sup>133</sup> Barth, Church dogmatics, v. 1, pt. 1,477, referindo-se a Epifânio, Efraim e Cirilo de Alexandria.

<sup>134</sup> Veja Agostinho, *The Trinity* 14.27,50. Também Aquino, *Summa theologica* 1 , q. 27, a. 3-4.

<sup>135</sup> JSCf. T. F. Torrance, ·Calvin's doctrine of the Trinity·, CTJ 25, n2 2 (novembro/1990): 165-93.

Veja, mais recentemente, John Heywood Thomas, ·Trinity, logic, and ontology·, em *Trinitarian theology today* (org. Christoff Schwöbel; Edimburgo: T&T Clark, 1995), 75, apelando às Institutos de Calvin (1.13.18,20,24,26). Thomas escreve a respeito da formulação da Trindade de Calvin: ·Com sua costuma honestidade e impaciência com clareza reducionista ele admite estar perplexo em alguns pontos; porém, no entanto, ele insiste que o Pai é o principium da Trindade·. Todavia, na mesma seção Calvin afirma a filioque.

simultaneamente a evitar a subordinação ontológica e o modalismo. ·Nesse sentido, as opiniões dos antigos devem ser harmonizadas·, ele sugere, ·o que de outra sorte pareceriam estar [...] em conflito.·<sup>136</sup> Com impaciência, Calvino afirma que ·no Pai está o princípio e a origem·, mas das pessoas e não da essência.<sup>137</sup> Logo à frente, Calvino acrescenta: ·Pois embora admitamos que, no tocante à ordem e gradação, o princípio da divindade está no Pai, contudo dizemos ser uma invenção detestável que a essência seja própria apenas do Pai, como se ele fosse deificador do Filho.·<sup>138</sup> Assim, o Pai ·é o princípio da Deidade, não por conferir essência [...], mas por razão de ordem.·<sup>139</sup> ·Consequentemente, a essência [do Filho] é sem princípio; conquanto o princípio de sua pessoa seja o próprio Deus [o Pai].·<sup>140</sup> Essa linha de argumentação foi seguida pela teologia reformada posterior.

Na medida em que o Oriente afirma que a essência não gera e não é gerada ou expirada - a essência simplesmente refere-se a algo capaz de portar certos atributos - isso evita subordinação ontológica. A essência não é uma pessoa. Embora os capadócios insistam no Pai (uma pessoa) em vez da essência como a fonte da Divindade, eles rejeitaram qualquer sugestão de que a essência (ou substância) seja causada.<sup>141</sup> No entanto, ao mesmo tempo em que afirmam o Pai como a fonte (*principium*) das pessoas, os teólogos reformados têm sido cautelosos na linguagem causal aplicada tanto à essência quanto às pessoas. Por exemplo, o teólogo do século 17 Hermann Witsius argumentou que conquanto as intenções do Oriente fossem boas, ·essa linguagem de causa é ·inexata·, para não mencionar grosseira, indistinta e não escriturística...<sup>142</sup> Especialmente dado o fato de que a Escritura identifica o Filho como o Verbo e o Espírito está associado como causando a realização desse Verbo, categorias comunicativas parecem ser mais razoáveis do que as causais ao considerar as relações intratrinitárias.

Sobre a questão filioque diretamente, a ortodoxia reformada continua a defender a posição ocidental. Calvino relembra os leitores das passagens nas quais a terceira pessoa é identificada nas Escrituras tanto como o Espírito do Pai quanto como o Espírito de Cristo.<sup>143</sup> Além de ter a versão original do Credo niceno-constantinopolitano do seu lado, os gregos se concentraram em João 15.26, em que Jesus diz que o Espírito é enviado pelo Pai.<sup>144</sup>

Embora Barth tenha sido um fiel defensor da filioque, é interessante que alguns dos seus principais alunos a tenham rejeitado principalmente em consideração

<sup>136</sup> Calvino, Institutes 1.13.19.

<sup>137</sup> Ibid., 1.13.20.

<sup>138</sup> Ibid. 1.13.24.

<sup>139</sup> Ibid., 1.13.26.

<sup>140</sup> Ibid., 1.13.25.

<sup>141</sup> Zizioulas, Communion and Otherness, 34-35.

<sup>142</sup> Citado em Muller, PRRD, 4:254.

<sup>143</sup> João Calvino, Commentary on Romans (Ro 8:9), como citado em Muller, PRRD, 4:254.

<sup>144</sup> Veja Theodore Stylianopoulos, ·The Filioque: Dogma, theologoumenon or error?· Greek orthodox theological review 31, nos. 3-4 (1986): 255-88.

a esse versículo-chave.<sup>145</sup> Divergindo da conclusão de Barth, eles ainda assim o fazem em fiel consideração à sua identificação estrita das Trindades econômica e imanente. No entanto, como John Owen observou no século 17, essas passagens no Evangelho de João revelam a Trindade econômica em vez da imanente - a obra das pessoas divinas na redenção em vez do relacionamento ontológico delas.<sup>146</sup> Na minha concepção, não se ganha muito em nenhum dos dois lados da controvérsia com base nessas passagens bíblicas fundamentais justamente por essa razão. O mesmo é verdadeiro a respeito das passagens de Paulo (Rm 8.9; G1 4.6). No final das contas, não parece que a controvérsia possa ser resolvida por textos-prova, mas por pressupostos exegéticos mais profundos a respeito da base para a unidade divina. As questões complicadas envolvidas nesse debate não devem ser desprezadas de maneira leviana. Entretanto, compartilho do julgamento de Kallistos de Diokleia, de que a questão filioque, em si mesma, não ameaça o consenso ecumênico.<sup>147</sup>

#### Perguntas para discussão

1. Discuta as primeiras crenças e práticas cristãs que deram origem ao entendimento de Deus como Trindade.
2. É dito com frequência que a verdade foi forjada na bigorna da heresia. Como os desafios do judaísmo e do helenismo (i.e., pensamento grego) geraram respostas distintas e refinamentos na fé da igreja?
3. Defina os seguintes termos: subordinacionismo, modalismo e triteísmo.
4. Discuta a contribuição dos teólogos capadócios para o desenvolvimento do dogma trinitariano.
5. Avalie os aspectos fortes e fracos das tendências oriental e ocidental nas formulações trinitarianas.
6. O que é a ·Trindade social· e como ela se compara ao consenso cristão clássico?
7. Qual é o melhor modo de evitar tanto o modalismo quanto o triteísmo?
8. O que é a controvérsia filioque e por que ela é relevante?

<sup>145</sup> Como Moltmann, Pannenberg rejeita a filioque com base nas passagens que tratam a subordinação econômica do Filho e do Espírito ao Pai, por exemplo, João 15.26 (Systematic theology [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 1:317).

<sup>146</sup> John Owen, Works (Edimburgo: Banner of Truth, 1966), 3:117.

<sup>147</sup> As observações de Kallistos de Diokleia estão incluídas em ·The Father as the source of the whole Trinity·, pelo Concilio pontífice para a promoção da unidade cristã, Catholic International (janeiro/1996), 36-49.



Parte Três

O DEUS  
QUE CRIA



## Capítulo Nove

# O DECRETO: TRINDADE E PREDESTINAÇÃO

**A**s doutrinas da Trindade e da predestinação (ou do decreto de Deus) convergem no ponto da aliança eterna da redenção (*pactum salutis*) entre as pessoas da Trindade. Nessa aliança, antes de o mundo existir, o Pai, o Filho e o Espírito já se voltaram para nós, com o propósito de criar, redimir e reunir uma igreja para comunhão eterna. Como em todas as operações externas de Deus, tanto o decreto eterno em si quanto a sua execução na História são realizados a partir do Pai, no Filho e por meio do Espírito.

### I. DO DRAMA A DOUTRINA E À DOXOLOGIA

A predestinação é claramente ensinada na Escritura, mas debates sobre sua interpretação e significado têm ocupado as mentes mais importantes na história da igreja. O Antigo Testamento se refere ao ·conselho· ou ·propósito· (éçā) de Deus (veja Jó 38.2; Is 14.26; 46.10). Outras expressões incluem o verbo ·tencionar· (zāmām; veja Pv 30.32; Jr 4.28; 51.12); ·vontade· (hāpēs; veja Is 53.10); ·boa vontade· (rāqôn; veja o Sl 51.18; Is 49.8). Que nada acontece (incluindo as ações pecaminosas dos seres humanos) fora do governo soberano de Deus é atestado em muitas passagens, incluindo Gênesis 50.20, Daniel 4.34-37, Atos 2.23 e Efésios 1.11. De fato, uma implicação da onisciência de Deus é que o futuro está determinado. Deus conhece o futuro exaustivamente porque ele decretou o futuro exaustivamente.

A estreita conexão entre a presciência e a predestinação é também estabelecida pela força da palavra hebraica yādā (no NT o grego ginōskō/proginōskō), que ocorre frequentemente em contextos nos quais mais do que uma simples consciência está em vista (veja Gn 18.19 [-escolhi-]; Am 3.2; Os 13.5). O ·conhecimento· de Adão de Eva ou a concepção de Maria de Jesus antes de ela ter ·conhecido· um homem claramente indicam um conhecimento íntimo da pessoa

em questão. Em Romanos 8.29, nos é dito: ·Por quanto [aqueles] aos que de antemão conheceu, também os predestinou· em vez de aquilo que ele de antemão conheceu (ênfase acrescentada). Em outras palavras, o que Paulo está dizendo não é que Deus conheceu de antemão as escolhas humanas, mas que ele conheceu seus eleitos antes mesmo de eles existirem. Do mesmo modo, em 1 Pedro 1.20, é dito sobre Jesus que ele foi "conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo.. Deus não apenas conhece de antemão, ele escolhe - elege - alguns para a salvação de entre a raça condenada. A palavra hebraica bāhar implica escolha, juntamente com os seus equivalentes gregos eklegomai e eklogē, a última aparece explicitamente em conexão com a eleição divina em Romanos 9.11;11.5, Efésios 1.4 e 1Tessalonicenses 1.4. O verbo grego proorizō (e seus cognatos) significam "pré-horizonte· (i.e., pré-determinar) e ele aparece em estreita conexão também com predestinação em passagens como Atos 4.28, Romanos 8.29-30, 1Coríntios 2.7 e Efésios 1.5,11.

Além de ser explicitamente afirmada, a predestinação é demonstrada nas narrativas bíblicas, incluindo as ações pecaminosas (Gn 50.20). Nabucodonosor finalmente aprendeu a lição da soberania de Deus sobre todas as coisas, incluindo o seu próprio reinado (Dn 4.34-37). Os tempos e lugares da vida de cada pessoa estão incluídos no decreto de Deus (At 17.26). Até mesmo a queda de um pássaro e o número de cabelos na cabeça de cada pessoa são abrangidos pela sabedoria soberana de Deus (Mt 10.29-30). Embora os seres humanos sejam considerados responsáveis pelo seus atos perversos na crucificação de Jesus, ele foi ·entregue pelo determinado desígnio [boulē] e presciência de Deus· (At 2.23). Usando o mesmo termo (boulē) e acrescentando a expressão proōrisen genesthai (predestinado a acontecer), os cristãos mais tarde louvaram a Deus dizendo: ·porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel, para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito pré-determinaram [fazer]· (At 4.27-28). Mais uma vez, essa passagem não nos diz como Deus pode decretar o pecado deles e, ao mesmo tempo, responsabilizá-los, ela simplesmente afirma ser esse o caso.<sup>1</sup>

Portanto, não apenas os atos livres dos seres humanos, mas também as ações pecaminosas são ditas estar incluídas no plano de Deus, ainda que livremente desejadas pelos homens. Hebreus fala da ·imutabilidade do seu propósito· (boulēs) (Hb 6.17). Efésios 1.11 se refere ao ·conselho· (boulēn) da vontade (thelēma) de Deus, de acordo com a qual Deus ·faz todas as coisas·. É o ·beneplácito· 1

<sup>1</sup> Charles Hodge, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:547: ·É vão argumentar que um Deus santo e benevolente não pode permitir pecado e sofrimento, se pecado e sofrimento de fato existem. É vão dizer que sua imparcialidade proíbe que haja quaisquer diferenças nas dádivas, vantagens ou alegria de suas criaturas racionais. [...] Do mesmo modo, é totalmente irracional afirmar que Deus não pode pré-ordenar o pecado, se ele pré-ordenou (como nenhum cristão duvida) a crucificação de Cristo. A ocorrência do pecado no plano adotado por Deus é um fato palpável; a coerência, no entanto, da predestinação com a santidade de Deus não pode ser racionalmente negada.

(bel-prazer, eudokia) de Deus a causa motivadora da nossa eleição em Cristo (Ef 1.5,9), e eudokia também é empregada em Mateus 11.26 e Lucas 2.14.

De acordo com o arrazoado de Paulo em Romanos 9, a prerrogativa de Deus de eleger quem ele quer e deixar o resto em sua condenação justa tem sido exercida o tempo todo, mesmo dentro de Israel. Nesse capítulo, Paulo claramente ensina que a eleição não é baseada em nada naqueles que são escolhidos, nem no que foi antevisto neles (v. 9-13). No entanto, Deus não é injusto pois todos estavam num estado de condenação, e Deus não está sob nenhuma obrigação de salvar ninguém (v. 14-15). Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia. (v. 16). Da mesma massa de humanidade caída, Deus escolhe alguns e rejeita outros (v. 17-24). O escopo desse arrazoado não pode ser limitado a Israel, visto que Paulo conclui a quem também chamou, não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios. (v. 24).

Na teologia, a predestinação é tipicamente compreendida para se referir à determinação soberana de Deus a respeito de todos os acontecimentos, enquanto eleição e reprovação se referem especificamente ao decreto de Deus a respeito da salvação e da condenação. A maneira como Deus revela seu propósito eterno é por meio da narrativa dramática da história que vai da criação à consumação e à promessa do evangelho e seu cumprimento em Jesus Cristo. Dessa economia (i.e. as obras externas da Trindade) podemos extrair as seguintes breves conclusões:

Primeira, a predestinação é um exercício da vontade divina, que por sua vez é a livre expressão da natureza divina. Assim como Deus é eterno, imutável e simples, assim também é seu decreto. O decreto de Deus é dito ser fundamentado na sua sabedoria (Sl 33.11; 104.24; Pv 3.19; 19.21; Jr 10.12; 51.15; Ef 3.10-11). Visto que ele é amoroso, justo, bom e reto, Deus não pode desejar nenhum mal. Seus propósitos são fazer todas as coisas resultarem em bem, até mesmo o pecado e a rebelião humanos (Rm 8.28). Isso não significa dizer que todas as coisas são boas ou que as ações pecaminosas dos seres humanos estão além do seu conhecimento e decreto permissivo. Em vez disso, é dizer que é incoerente com a natureza de Deus e, de fato, impensável que Deus - que não pode fazer o mal nem ser tentado pelo mal (Tg 1.13) - possa ter determinado que qualquer propósito de sua vontade terminará em mal. Assim, Deus apenas decreta permissivamente o mal de tal modo que esse mesmo decreto simultaneamente determine o triunfo dos propósitos justos e graciosos de Deus em Jesus Cristo.

Segunda, a linha acima de argumentação exegética tem levado a teologia reformada a distinguir entre a permissão de Deus e sua determinação positiva. Deus não faz as pessoas pecarem. Isso quer dizer, diz Louis Berkhof, que Deus não opera positivamente no homem tanto o querer como o realizar, quando o homem vai contra a sua vontade revelada.<sup>2</sup> O contexto de Filipenses 2.12-13 é a santificação dos cristãos, não a providência em geral. Como Berkhof observa; ·O decreto, no que se refere a esses atos, é geralmente denominado decreto

<sup>1</sup>Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 96.

permissivo. Esse nome não implica que a futuridade desses atos não é certa para Deus, mas simplesmente que ele permite que aconteçam pela livre ação das suas criaturas racionais.<sup>3</sup> Mera presciênciça sem predestinação torna Deus um espectador de males horrendos e nos faz perguntar se Deus é indiferente, como o sábio estoico, ou talvez até mesmo maldoso. Em outras palavras, podemos confiar em Deus não apenas naquelas situações em que sua bondade é óbvia, mas quando o pecado e o mal parecem estar em vantagem. Conquanto Deus nunca cause o pecado, ele é senhor sobre o pecado, e este não pode progredir além do que sua sabedoria e bondade permitem.

Terceira, devemos distinguir cuidadosamente o decreto na eternidade de sua execução na História. Por exemplo, alguns hipercalvinistas afirmam a concepção de que os eleitos são justificados desde toda a eternidade. Semelhante à concepção de Barth (tratada adiante), essa posição assimila a execução do decreto (*ordo salutis*)<sup>4</sup> ao decreto em si. A Escritura ensina que somos justificados por meio da fé, ainda que esse ato tenha sido graciosamente determinado pelo Deus trino antes da criação do mundo.

Propósitos são diferentes do seu cumprimento; determinações são diferentes da sua realização. Deus determinou não apenas os fins, mas os meios pelos quais ele vai alcançá-los. Deus pode ter determinado a duração da nossa vida e onde vamos viver (At 17.26), mas esses propósitos ocultos são cumpridos por meio do nosso planejamento e investigação, corretores, companhias de mudança, funcionários e assim por diante. Até mesmo na nossa salvação, Deus cumpre seu decreto eletivo por meio de miríades de meios - as orações de amigos e parentes, um vizinho que nos leva à igreja ou compartilha o evangelho conosco depois do trabalho, e muitas outras influências e acontecimentos dos quais nem mesmo somos conscientes.

Como A. A. Hodge ressalta, a atuação humana está de fato incluída e, portanto, é tornada possível pelo decreto de Deus que -no caso de cada ato livre de um agente moral [...] que o ato seja perfeitamente espontâneo e livre da parte do agente.<sup>5</sup> O decreto de Deus não apenas determina que o ato livre certamente ocorrerá (Sl 33.11; Pv 19.21; Is 46.10), mas que será feito livremente pelo agente. Como Maria na anunciação, podemos nos perguntar como isso é possível, mas simplesmente ouviremos: -Porque para Deus não haverá impossíveis em todas as suas promessas- (Lc 1.37).

Finalmente, a soberania de Deus não é demonstrada apenas nas narrativas e descrita nas doutrinas, ela é celebrada em louvor. Por exemplo, em cada um dos argumentos em favor dos propósitos predestinados em Cristo, Paulo se move de argumentos doutrinários fundamentados em narrativa para cenas panorâmicas,

I Ibid., 94.

4 A expressão latina *ordo salutis* significa -a ordem da salvação- e refere-se ao modo como o Espírito aplica os benefícios de Cristo às pessoas. Cf. cap. 16, -IV. O Rei e seu reino-, p. 565.

5 A. A. Hodge, como citado em Berkhof, Teologia sistemática, 95.

nas quais ele faz uma pausa para adorar. Imediatamente, depois de ensinar, -E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou- (Rm 8.30), ele exclama: -Que diremos, pois, à vista destas coisas? Se Deus é por nós, quem será contra nós? [...] Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica- (v. 31,33). Então, no capítulo 11, depois de tratar do mesmo tópico no contexto da narrativa progressiva de Israel, novamente ele se maravilha ante as riquezas do conhecimento insondável e da graça de Deus (Rm 11.33-36). Apenas quando somos levados ao louvor é que realmente compreendemos qual parte do mistério do decreto de Deus ele revelou.

## II. In t e r p r e t a ç ã o h i s t ó r i c a d o s d e c r e t o s d e D e u s

Historicamente, os debates sobre a predestinação têm revelado rachaduras enormes entre sistemas teológicos em seu cerne, compreendendo a relação Deus-mundo e a doutrina da salvação. O pelagianismo (nome dado por causa do monge britânico Pelágio [354-420], um oponente de Agostinho), sustenta que a eleição é baseada na presciênciade Deus daqueles que mereceriam a salvação, mesmo à parte da ajuda divina. Uma versão mais moderada, conhecida como semipelagianismo, sustenta que embora o começo da salvação se deva ao livre-arbítrio humano, o crescimento e a salvação final requerem a graça divina. Essa visão também foi condenada no Segundo Concílio de Orange (529).

Duns Escoto, Tomás de Aquino e outros teólogos seminais da igreja medieval (de acordo com Agostinho) afirmaram a eleição e reprevação incondicionais que Deus faz das pessoas como parte do seu decreto eterno e sustentaram que tudo o que de fato acontece está incluído no plano eterno de Deus, que é secreto a nós. No entanto, teólogos medievais tais como Gregório de Rimini e o arcebispo Thomas Bradwardine reclamaram que um agostinianismo robusto estava sendo ameaçado por -um novo pelagianismo- e essa foi a preocupação que precipitou a Reforma.<sup>6</sup>

Tendo surgido como um movimento de dissensão na Igreja Reformada Holandesa, o arminianismo afirma que a graça é necessária não apenas para o aperfeiçoamento da fé e da obediência, mas como uma pré-condição para ambos.<sup>7</sup> Contudo, graça preventiva suficiente é dada a todas as pessoas para exercer seu

6 Veja Thomas Bradwardine, -The cause of God against the pelagians-, em Forerunners of the Reformation: The shape of late medieval thought (org. Heiko Oberman; Nova York: Holt, Rinehart, and Winston, 1966), 151-64. A forte afirmação do pecado original e da necessidade da graça preventiva de Deus no Concílio de Trento inicialmente desafia a legitimidade das acusações reformadas e luteranas de semi-pelagianismo. No entanto, a graça preventiva aparece por si mesma (*sola gratia*) apenas no início da conversão com a infusão da graça justificadora (i.e., regeneradora) no batismo. A partir desse ponto, o crescimento em justificação e a justificação final dependem da cooperação meritória humana. De uma perspectiva agostiniana, isso só pode constituir uma posição semipelagiana.

7 Tendo recebido esse nome por causa de Jacó Armínio (1560-1609), o arminianismo contradisse a confissão reformada e foi rejeitado no Sínodo de Dort (1618-1619).

livre-arbítrio, e a eleição está baseada na presciênciade Deus daqueles que iriam realmente cooperar com a sua graça em fé e boas obras.<sup>8</sup> O socianismo negava não apenas a predestinação de Deus, mas também o conhecimento exaustivo de Deus dos atos livres das criaturas, que tanto os arminianos quanto os calvinistas afirmavam.<sup>9</sup>

O Oriente cristão reflete uma diversidade de visões sobre esse tema. Primeiro, embora alguns dos seguidores de Pelágio tenham encontrado um porto seguro no Oriente, a controvérsia pelagiana surgiu no Ocidente. Segundo, o debate tem sido tipicamente compreendido como um problema ·occidental· por causa da ênfase latina em categorias legais. Morte e imortalidade (em vez de pecado original e justificação) são as categorias dominantes nas teologias orientais. Não obstante, o Oriente afirma fortemente o sinergismo (i.e., a salvação como um processo de cooperação com Deus assistida pela graça).

O luteranismo não se enquadra em nenhuma das categorias acima. O debate de Lutero com Erasmo sobre o livre-arbítrio e a eleição divina enfatizou a soberania da graça de Deus. De fato, Lutero afirmou tanto a eleição quanto a repreação nos termos mais fortes.<sup>10</sup> As confissões luteranas, no entanto, afirmam a eleição incondicional de Deus daqueles de quem ele terá misericórdia, mas negam a sua repreação dos demais como um decreto de fato. Conquanto as teologias luterana e reformada difiram com respeito ao decreto de repreação, a extensão da expiação e a resistibilidade da graça de Deus, elas estão unidas em sua defesa do monergismo soteriológico (i.e., apenas Deus trabalhando na salvação), fundamentado na sua eleição incondicional de pecadores em Jesus Cristo."

<sup>8</sup> Richard Watson, *Theological institutes* (Nova York: Phillips and Hunt, 1887), 2:392-449; Thomas N. Ralston, *Elements o f divinity* (org. T. O. Summers; Nova York: Abingdon-Cokesbury, 1924), 278-327; William B. Pope, *A compendium ofChristian theology* (Nova York: Phillips and Hunt, s.d.), 1:317-19; John Lawson, *Introduction to Christian doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1967,1980), 206-35. Veja também Roger Olson, *Arminian theology: Myths and realities* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2006).

<sup>9</sup> Seguidores desse movimento, que recebeu esse nome por causa de Laelio Socino (1525-1562) e seu sobrinho Fausto (1539-1604), eram protestantes radicais que rejeitavam todos os dogmas que eles acreditavam ser inconsistentes com a razão e a moral prática. Precursors do unitarianismo moderno, os socinianos negavam a Trindade, a deidade de Cristo e o caráter substitutivo da expiação de Cristo. Eles sustentavam que, para preservar o livre-arbítrio, a presciênciade Deus deve incluir apenas as verdades necessárias em vez das decisões contingentes e ações dos seres humanos. Veja as citações do Catecismo racoviano em William Cunningham, *Historical theology* (Edimburgo: Banner of Truth, 1996), 2:173.

<sup>10</sup> Martinho Lutero, *The bondage of the will* (trad. J. I. Packer e O. R. Johnston; Grand Rapids: Revell, 1990).

" A despeito de sua amizade com Calvino, Filipe Melanchthon finalmente chegou a questionar a repreação e finalmente ensinou uma forma de sinergismo (eleição condicional) que (em adição à sua compreensão mais calvinista da Ceia) resultou numa reação forte contra ele por parte dos seguidores ortodoxos de Lutero. Os assim chamados gnesio-luteranos (luteranos originais) defenderam resolutamente a eleição incondicional e rejeitaram qualquer forma de sinergismo, mas também a visão calvinista dc repreação (bem como as acomodações ·filipistas· com concepções eucarísticas calvinistas). Essas concepções foram oficialmente adotadas no Livro da Concórdia. Para um resumo da confissão luterana sobre essa questão (especialmente a Fórmula da Concórdia), veja Charles Porterfield Krauth, *The conservative Reformation and its theology* (Minneapolis: Augsburg, 1963), 322-24. Alguns luteranos, no entanto, seguiram a concepção de Melanchthon (eleição condicional, baseada na fé prevista); veja, p. ex., Heinrich

A ideia de que a predestinação é o dogma central da teologia reformada, a partir do qual todas as demais crenças são deduzidas logicamente, foi refutada pela erudição histórica recente.<sup>12</sup> Nem nos escritos de Calvino, nem nas confissões reformadas a predestinação ocupa um lugar central, e especialmente sobre esse tópico, abundam as advertências contra especulação (Dt 29.29). A consideração da predestinação de Deus é de inestimável benefício se encontrarmos nossa eleição em Cristo como ela é oferecida a todas as pessoas no evangelho, mas um labirinto perigoso se nós presumirmos investigar os conselhos secretos de Deus.<sup>13</sup> Francisco Turretini falou pelos escolásticos reformados em geral quando advertiu contra tentar investigar Deus e seus propósitos à parte de Cristo e do evangelho.<sup>14</sup> ·Portanto-, ele acrescenta, ·torna-se necessário a nós desprezar as questões inúteis e curiosas dos escolásticos [medievais], que com uma presunção imprudente empreendem definir os segredos incompreensíveis da majestade de Deus-.<sup>15</sup>

Smid, Doctrinal theology o f the evangelical lutheran church (trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs; Minneapolis: Augsburg, 1889), 272-73. Embora frequentemente caracterizado como arminiano pelos cristãos reformados por rejeitar a reprovação, a redenção particular e a indefectibilidade da regeneração, o sistema luterano não pode ser pressionado nas categorias calvinistas-arminianas. O luteranismo confessional afirma ao mesmo tempo a eleição incondicional e a graça universal de Deus, o monergismo e a possibilidade de perder a salvação. Krauth resume que ·em muitos pontos no sistema desenvolvido agora reconhecido como arminianismo, a Igreja Luterana não tem nenhuma afinidade com ele, e, nesses pontos, simpatiza muito mais com o calvinismo-. (Krauth, The conservative Reformation, 127.) O luteranismo é o seu próprio sistema com sua integridade própria e, de uma perspectiva reformada, com suas inconsistências peculiares.

À medida em que se desenvolveu num sistema, a teologia arminiana (remonstrante), rejeitou a eleição incondicional e suas doutrinas irmãs (depravação total, redenção particular, graça irresistível, perseverança dos santos). A Contrarreforma ofereceu ainda outra perspectiva sobre o decreto divino. No meio da posição tomista-agostiniana clássica defendida pelos dominicano e a posição mais semipelagiana adotada pelos franciscanos posteriores, os assim chamados molinistas, por causa de Luis de Molina, que, com Francisco Suárez, defenderam a posição identificada como ·conhecimento médio· (*scientia media*). Para uma defesa contemporânea dessa visão veja William Lane Craig, ·The middle knowledge view-, em Divineforeknowledge: Four views (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2001).

.2 Enraizado na abordagem metodológica de Heiko Oberman, David Steinmetz e outros, Richard Muller é um de muitos teólogos historiadores que se juntaram a ele no sentido de rejeitar decisivamente a escola de Torrance sobre a relação entre Calvino e o calvinismo. Veja, por exemplo, Richard Muller, After Calvin (Nova York: Oxford Univ. Press, 2004), que resume muito da sua pesquisa sobre esse relacionamento; cf. Carl Trueman e R. S. Clark, orgs., Protestant scholasticism: Essays in reassessment (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998); Paul Helm, Calvin and the Calvinists (Edimburgo: Banner of Truth, 1982); W. J. van Asselt e E. Dekker, orgs., Reformation and scholasticism: An ecumenical enterprise (Grand Rapids: Baker, 2001); Joel Beeke, Assurance offaith: Calvin, English puritanism, and the Dutch second Reformation (Nova York: Peter Lang, 1991); L. D. Bierma, ·Federal theology in the sixteenth century: two traditions?- WTJ 45 (1983): 304-21; ·The role of covenant theology in early reformed orthodoxy-, The sixteenth century Journal 21 (1990): 453-62.

13 Veja Calvino, Institutes 3.21.2.

'4Turretini, Elenctic theology, 1:16. A atitude de Calvino com relação à especulação é bem conhecida, como o é a sua ênfase na condescendência e acomodação de Deus a nós, revelando Deus não como ele é em si mesmo mas como ele é para nós - não no seu ser, mas em suas obras. ·É melhor claudicar nesse caminho-, Calvino advertiu, ·do que correr a toda velocidade fora dele- (Institutes 1.6.3).

"Turretini, Elenctic theology, 1:252.

### III. A ORDEM LÓGICA DOS DECRETOS DE DEUS

Dada a simplicidade, a eternidade e a onisciência de Deus, não há antes e depois na sua tomada de decisões, mas nós às vezes falamos sobre seus decretos (plural) e numa simples ordem sequencial simplesmente para nos referir a uma sucessão lógica em vez de temporal de decisões. No entanto, esse decreto de salvação veio antes (pelo menos logicamente) do decreto de criar e de permitir a queda? Em outras palavras, em primeiro lugar, Deus elege pessoas para serem salvas e condenadas, ou ele elege algumas para serem salvas de entre uma humanidade condenada? As duas respostas a essas perguntas vieram a ser conhecidas como supralapsarianismo e infralapsarianismo. De acordo com o primeiro, o decreto de Deus de salvar é logicamente anterior ao seu decreto de criar e permitir a queda. De acordo com o último, o decreto de salvar segue-se à decisão de criar e permitir a queda. Aqui especialmente deveríamos evitar a especulação. Todavia, visto que os defensores das duas posições têm apelado para passagens bíblicas específicas - e as implicações são mais importantes do que elas possam parecer inicialmente - alguma exposição será oferecida aqui.

#### A. Interpretações reformadas tradicionais

Embora as categorias distintas do supralapsarianismo e do infralapsarianismo tenham sido cunhadas pela ortodoxia reformada, essas posições têm uma longa história na teologia ocidental. Agostinho e Tomás de Aquino representam uma concepção mais ·infralapsariana·, enquanto a concepção de Duns Escoto está mais próxima do ·supralapsarianismo·. Escoto acreditava que o mundo foi criado para o propósito da encarnação de Cristo e que o Filho se tornaria carne mesmo se não tivesse havido queda. A queda, então, é vista como sendo logicamente dependente da encarnação em vez de vice-versa. Com exceção de Zuínglio, que era um supralapsariano consistente, é difícil classificar os reformadores com relação a esse ponto, visto que eles não tratam deste tema como um tópico distinto como seus predecessores e sucessores fizeram em seus sistemas.

A ortodoxia reformada tolerava o supralapsarianismo, mas favorecia o infralapsarianismo. Os infralapsarianos se preocupavam que o supralapsarianismo arriscava a fazer de Deus o autor do mal e tornar a reprovação (eleição para juízo) aproximadamente paralela à atividade de Deus em sua eleição graciosa para a salvação em Cristo. Como Louis Berkhof observa, ambas as partes geralmente concordavam que a queda estava incluída no decreto de Deus, que esse decreto em relação à queda era permissivo em vez de ativo, e que a reprovação (a rejeição dos não eleitos) não era capricho nem arbitrariedade, mas levava em conta o pecado.<sup>16</sup> No entanto, os infralapsarianos tipicamente suspeitam que o supralapsarianismo não pode afirmar consistentemente os pontos dois e três apresentados acima. Em termos fortes, os Cânones do Sínodo de Dort (1618-1619) declaram:

,e Berkhof, Teologia sistemática, 109 (cf. p. 120 citada no orig. para um excelente resumo das duas visões).

·As igrejas reformadas [...] abominam com toda a sua alma· a visão de que ·do mesmo modo que a eleição é a fonte e a causa da fé e das boas obras, a reprovação é a causa da incredulidade e impiedade.·<sup>17</sup>

Os supralapsarianos apelam a Romanos 9. A Rebeca, esposa de Isaque, foi dito com respeito aos seus gêmeos que ·ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou o mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama), [...] O mais velho será servo do mais moço. Como está escrito: Amei Jacó, porém me aborrecí de Esaú· (v. 11-13). O que Paulo está dizendo, os supralapsarianos argumentam, é que a eleição de Deus de um e a reprovação do outro foram feitas sem referência a eles serem caídos. Do mesmo modo, o exemplo de Paulo de Deus ter levantado Faraó por causa dos seus propósitos soberanos demonstra seu poder para eleger e condenar sem que qualquer das decisões sejam feitas com respeito a pecar. ·Logo, tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz· (v. 18). Finalmente, os supralapsarianos apontam para os versículos 19-24, em que Paulo diz que Deus, como o oleiro, pode "do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra?· (v. 21).

Os infralapsarianos também se referem a Romanos 9 na sua defesa da eleição incondicional, mas não encontram nenhuma base para concluir que ·mesmo barro· é considerado por Deus como não caído quando ele elege e repreva. De fato, a citação feita por Paulo de Éxodo 33.19 - ·terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer· (ênfase acrescentada) - indica que a eleição de Deus é daqueles que Deus em seu eterno propósito já conhece como pecadores. Deus não tem prazer na morte do mau (Ez 18.32), mas se deleita na salvação dos eleitos (Ef 1.5-6).

Deus não é ativo em endurecer corações da mesma maneira em que ele é ativo para amolecê-los. De fato, a Escritura fala de Deus endurecendo corações, não apenas em Éxodo 7.3 e Romanos 9.18, mas também em Josué 11.20, João 12.40, Romanos 11.7, 2Coríntios 3.14. E ele também fala de pecadores endurecendo o próprio coração (Êx 8.15; Sl 95.8; Is 63.17; Mt 19.8; Hb 3.8,13). No entanto, apenas Deus amolece e, de fato, recria o coração dos seus eleitos (IRs 8.58; Sl 51.10; Is 57.15; Jr 31.31-34; Ez 11.19; 36.26; 2Co 3.3; 4.6; Hb 10.16).

## B. O SUPR.ALAPSAR.IANISMO REVISADO DE B a RTI I

Até não muito tempo atrás, isso era considerado um debate paroquial entre calvinistas escolásticos. No entanto, tudo isso mudou desde a revigoração por parte de Karl Barth da posição supralapsariana, embora radicalmente revisada.<sup>18</sup> ·A eleição da graça é a essência do evangelho - devemos colocar isso de

n Canons o f Dort, cap. 5, ·Conclusion·, em Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1976), 115.

<sup>18</sup> O melhor engajamento com as concepções de Barth nesse quesito permanece sendo o de G. C. Berkouwer, The triumph of grace in the theology o f Karl Barth (trad. Harry R. Boer; Grand Rapids: Eerd-mans, 1956).

maneira tão incisiva quanto essa·, Barth insiste. ·Mas ainda mais, a eleição da graça é o todo do evangelho, o evangelho in nuce.·<sup>19</sup> De fato, Barth reclama que a predestinação não era central o suficiente para os escolásticos reformados.<sup>20</sup> Os ortodoxos estavam certos em colocar a eleição sob a doutrina de Deus, ·mas nós devemos fazer muito mais radicalmente do que foi o caso nessa importante tradição reformada.·<sup>21</sup> O resultado do supralapsarianismo revisado de Barth é que ·a obra de Deus (a obra de todas as obras!) não é a criação, mas aquela que precede a criação tanto eternamente quanto, de fato, temporalmente, a encarnação do Verbo de Deus, Cristo.·<sup>22</sup> É por essa razão que nós entendemos a eleição como ordenação, como a auto-ordenação do próprio Deus.·<sup>23</sup> A eleição, diz Barth, é a decisão primária com base na qual o Deus trino se move em direção à humanidade.<sup>24</sup> No entanto, não há nenhum ponto na eternidade ou no tempo em que encontramos Deus à parte da graça redentora de Jesus Cristo.<sup>25</sup>

Embora Barth tenha apresentado a nova visão de que cada ser humano está eleito em Cristo, ele mantém que o decreto de eleição de Deus é logicamente anterior a todos os outros decretos.<sup>26</sup> Nesse caso, predestinação e cristologia tornam-se ·um evento único.·<sup>27</sup> \* Nesse ·supralapsarianismo purificado-, a eleição é a escolha de Deus, ·que precede todas as demais escolhas-, que é ·cumprida em seu desejo eterno da existência do homem Jesus e do povo representado nele.·<sup>26</sup> A eleição de Cristo e a eleição da humanidade são um e o mesmo evento. ·No princípio com Deus estava este Um, Jesus Cristo. E isso é predestinação.·<sup>29</sup>

Consequentemente, não há mais nenhum espaço para uma distinção entre os indivíduos eleitos e réprobos com base em destinos últimos diferentes - um sob a lei e ira e o outro sob o evangelho e a graça - ou uma noção de uma aliança da criação que é lógica e temporalmente distinta da aliança da graça. Na verdade,

<sup>19</sup>Barth, Church dogmatics, v. 2, pt. 2, p. 13-14.

<sup>20</sup> Barth rejeitou a noção de que a predestinação fosse um dogma central na ortodoxia reformada, muito menos que ela funcionasse como ·um tipo de chave especulativa - um princípio básico a partir do qual eles pudesssem deduzir todos os outros dogmas.. ·Nem mesmo o famoso esquema de T. Beza foi intencionado nesse sentido-, observa Barth (Church dogmatics, v, 2, pt. 2, p. 77-78). De fato, ·Se leremos as suas exposições de modo conectado, teremos mais provavelmente a impressão que, do ponto de vista de sua amplitude sistemática e importância, eles deram à doutrina muito pouca consideração em vez de muita. (78). Esses comentários estão em oposição à escola de interpretação de Calvin associada com alguns herdeiros de Barth, especialmente T. F. Torrance e J. B. Torrance.

<sup>21</sup> Barth, Church dogmatics, v. 2, pt. 2, p. 80.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid., v. 2, pt. 2, p. 89.

<sup>24</sup> Ibid., v. 2, pt. 2, p. 90-92.

<sup>Kibid.</sup>, v. 2, pt. 2, p. 92-94.

<sup>26</sup> Ibid., v. 2, pt. 1, p. 319-21; cf. a crítica dessa posição por Berkouwer, The triumph of grace, 255-58.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 2, p. 105: ·Numa conexão básica com a tradição reformada, mas sem segui-la detalhadamente, e transcendendo-a em alguns pontos, nós demos a isso um sentido e posição que ainda não tinham em toda a cristologia anterior. Nós ·atualizamos· a doutrina da encarnação, i.e., usamos os conceitos tradicionais principais, unio, communio e communicatio, como relacionados concentricamente para descrever um e o mesmo processo contínuo [...] um evento único".

<sup>26</sup>Ibid., v. 2, pt. 2, p. 25.

<sup>29</sup> Ibid., v. 2, pt. 2, p. 145.

não há ·depois· ou ·antes· na maneira de Deus lidar com a humanidade. À luz dessa história da humanidade eleita em Jesus Cristo, a resistência, a rebelião e a descrença humanas não são ontologicamente reais; é a história de Jesus Cristo (e, portanto, de Deus) que é decisiva. Pecado é a ·possibilidade impossível·, a sombra da luz emitida por Cristo. Na verdade, Jesus Cristo não é o último Adão, mas precede Adão e, de fato, reduz ·Adão· a um não ser.<sup>30</sup>

Alguém pode continuar a objetar, a recusar-se a ser definido pela própria eleição e reconciliação em Cristo, mas essa rejeição não é decisiva de maneira final. ·Deus não permite [à pessoa humana] executar esse não dela, essa contradição e oposição.·<sup>31</sup> Até o não de Deus é sobrepujado pelo sim de Deus; consequentemente, a lei deve sempre ser ao final submetida ao evangelho.<sup>32</sup> ·Esse não é realmente sim. Esse juízo é graça. Essa condenação é perdão. Essa morte é vida. Esse inferno é céu.·<sup>33</sup> Pode-se sugerir que para Barth a existência humana sob o reinado do pecado, da morte, da descrença e da condenação é, no final das contas, como a existência dos prisioneiros na caverna de Platão. Não é a verdade de sua realidade, mas um pesadelo terrível do qual eles precisam ser acordados.

Colocar o decreto da criação e permitir a queda como anterior ao decreto da eleição, Barth reclama, cria um espaço entre a criação e a redenção, e a distinção entre uma aliança da criação e uma aliança da graça torna as coisas piores - abrindo a porta para a teologia natural, o historicismo e outras doenças da teologia moderna.<sup>34 35</sup> Representando ·um avanço em relação ao escolasticismo medieval·, a teologia federal (de aliança)

tentou entender a obra e a Palavra de Deus atestadas na Santa Escritura de modo dinâmico e não estático, como um evento e não como um sistema de verdades objetivas e autocontidas. [...] Essa teologia está preocupada com a revisão corajosa de uma história de Deus e do homem que se desenvolve da criação ao dia do julgamento.

Elá segue a ênfase de Calvin no história dinâmica da aliança na história da redenção. No entanto, ele pergunta, ela não diz respeito ·com toda uma série de acontecimentos que são propositadamente colocados um depois do outro, mas que formam um todo? [...] Podemos historicizar a atividade e a revelação de

M Veja especialmente Karl Barth, *Man and humanity in Romans 5* (trad. T. A. Smail; Nova York: Collier, 1962).

Jl Barth, *Church dogmatics*, vol. 4, pt. 3, p. 1,3.

!! Ibid., v. 2, pt. 2, p. 13: ·O sim não pode ser ouvido a menos que o não também seja ouvido. Mas o não é dito por causa do sim e não por nossa própria causa. Em substância, portanto, a primeira e última palavra é sim e não não.·

35 Karl Barth, *The Word of God and the word of man* (trad. Douglas Horton; Nova York: Harper & Bros.. 1957), 120.

\*Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 66. Barth não é totalmente justo na sua definição, visto que esses escritores acreditavam que houve duas alianças históricas e não uma aliança concebida de uma maneira dualista.

Deus? Os teólogos federais foram os primeiros realmente a tentar fazer isso em princípio.<sup>35</sup> Eles dizem excelentemente que a Bíblia nos fala sobre um acontecimento único, dependente da decisão única e completa da parte de Deus. [...] Por causa da diferença da atestação ele não pode ser quebrado numa série de diferentes atos pactuais ou atos de redenção, que se seguem um ao outro passo a passo e, então, reajuntados num único todo. (ênfase acrescentada).<sup>36</sup> <sup>37</sup>

Um corolário dessa inclinação monista no conceito de Trindade de Barth é a tendência de assimilar o tempo à eternidade. Para Barth, o acontecimento eterno da eleição de Cristo é a História real.<sup>31</sup> Isso dispersa a última aparência de contingência com respeito à encarnação de Cristo. Na eleição eterna de Deus, o céu é mundano e a eternidade é essa história humana.<sup>38</sup> Embora as categorias filosóficas (especialmente platônicas) sejam evidentes, Barth aparentemente é dirigido por duas subcorrentes convergentes que são doutrinárias em caráter - a saber, o supralapsarianismo e a eleição universal (que é o mesmo que dizer a eleição de Jesus Cristo). Essas subcorrentes convergem na tese de que nada pode preceder sua graça, seja na eternidade ou no tempo.<sup>39</sup>

A pergunta que esse tipo de tese provoca, evidentemente, é como as pessoas da Trindade - antes da criação, muito antes da queda - podem ter existido num relacionamento de imperfeição para o qual a graça e a misericórdia seriam as respostas apropriadas? Como vimos, Barth tem exatamente o conceito correto de graça. É mais do que generosidade: Graça significa redenção. [...] Graça, de fato, pressupõe a existência de sua oposição [i.e., o pecado].<sup>40</sup> Barth é rigorosamente coerente: se graça é definida como misericórdia demonstrada àqueles que pecaram - em oposição à liberdade e ao amor de Deus - e não há criação histórica em integridade ou queda em pecado que preceda sua graça redentora no tempo, então não pode ter havido nenhum momento em que a criação não tenha sido inherentemente oposta a Deus. No entanto, para Barth, isso significa que a própria noção de antes da queda deve ser ajustada para nele e como ele o ser humano

<sup>35</sup>Ibid., v. 4, pt. 1, p. 55.

<sup>36</sup>Ibid., v. 4, pt. 1, p. 56.

<sup>37</sup>Ibid., v. 4, pt. 2, p. 31: Temos a ver com o princípio eterno de todos os modos e obras de Deus quando temos a ver com Jesus Cristo - até mesmo na sua humanidade verdadeira. Esse não é um fato contingente da História. É o evento histórico no qual teve lugar no espaço e no tempo que foi o propósito e resolução e vontade de Deus por toda a eternidade e, portanto, antes do início de toda a criação, antes de todo o tempo e da História, que é, por isso, acima do todo o tempo e História, e será depois deles, de tal modo que o ser de todas as criaturas e de toda a sua história no tempo segue essa resolução e desejo, e foi, é e será relacionado a eles. A verdadeira humanidade de Jesus Cristo, como a humanidade do Filho, foi, é e será o conteúdo primário do decreto eterno de Deus da eleição pela graça, i.e., da decisão e ação divinas que não são precedidas por qualquer coisa maior à parte do acontecimento trinitariano da vida de Deus, mas que todas as demais decisões e ações divinas se seguem e a ela são subordinadas. [...] Isso porque a eleição eterna da graça de Deus é concretamente a eleição de Jesus Cristo. (cf. 33-34).

<sup>38</sup>Ibid., v. 4, pt. 2, p. 35.

<sup>39</sup>Ibid., v. 2, pt. 2, p. 79.

<sup>40</sup>Ibid., v. 2, pt. I, p. 355.

vai sempre agir como Adão agiu em Gênesis 3- (ênfase acrescentada).41 ·Dizer homem· Barth escreve, ·é falar sobre criatura e pecado, e isso significa limitação e sofrimento.42 ·Adão· representa um movimento da relação original da graça divina e obediência humana para um estado de rebelião, enquanto Jesus Cristo produz, como Bruce McCormack coloca, ·um retorno à 'Origem· (reconciliação). Esses dois movimentos não devem ser concebidos como sequenciais, mas, em vez disso, como paralelos e simultâneos.43

Além de introduzir o erro da eleição universal, Barth pressiona a lógica supralapsariana para além dos seus limites tradicionais. No processo, suas formulações tendem a nos trazer de volta, ironicamente, para algo como o paradigma ·superando a separação·, em que o tempo é absorvido pela eternidade, a diversidade dos atos históricos de Deus é assimilada ao decreto eterno de eleição, e a agência humana é transformada simplesmente em mera aparência. Berkouwer justificadamente conclui que sem uma transição real da ira para a graça, ·o supralapsarianismo revisado de Barth bloqueia o caminho para atribuir importância decisiva à História.44 Pode-se acrescentar que essa concepção bloqueia o caminho para afirmar a integridade da criação e a realidade da queda como um acontecimento histórico. Berkouwer ressalta (via H. Van Oyen) que o platonismo e as concepções míticas de trevas não criadas insinuaram-se. ·No pensamento de Barth não há espaço para a preservação de uma obra sustentadora e mantenedora de Deus à parte da ideia de redenção. Por essa razão a distinção entre pré-queda e pós-queda não tem nenhum papel em sua teologia.45

A verdadeira questão não é se pensamos na criação cristologicamente, Berkouwer observa, mas se rejeitamos ou aceitamos ·o caráter ·passo a passo· das obras de Deus.46 As tentativas de ·construir uma síntese desses dois elementos [decreto e História ou criação e redenção] que seja perspicua à nossa compreensão· inevitavelmente faz com que ·caímos no abismo de eternizar as obras de Deus ou de historicizá-las· - monismo ou dualismo.47 Uma "transição da ira para a graça na História é excluída· e ·ira se torna não mais do que ·a forma da graça·.48 Consequentemente, a ·possibilidade impossível· do pecado.49 O supralapsarianismo de Barth é motivado pela sua reação contra o caráter ·passo a passo· das obras de Deus.50 \* 1

· Ibiid., v. 4, pt. 2, p. 122.

11 Ibid., v. 4, pt. I,p. 131.

<J Bruce McCormack, Karl Barth's critically reatistic dialectical theology (Oxford: Clarendon, 1997), 147.

·Berkouwer, Triumph of Grace, 256-58.

·Ibid., 247.

·Ibid., 252.

·7 Ibid., 253.

·Ibid., 253.

·Ibid.

»Ibid., 255.

Como Berkouwer, Emil Brunner conclui que o supralapsarianismo revisado (universalista) de Barth simplesmente decompõe a História na eternidade.<sup>51</sup> Seu ·objetivismo·, Brunner julga, é um construto a priori que evita a exegese clara.<sup>52</sup>

Consequentemente, a transição de descrença para a fé não é a transição de ·estar perdido· para ·estar salvo·. Esse momento decisivo não existe, visto que não mais é possível estar perdido. Mas se olharmos para essa concepção mais cuidadosamente, também veremos que o momento decisivo no acontecimento histórico de modo algum é um momento decisivo, pois a eleição significa que tudo já aconteceu na esfera da pré-existência.<sup>53</sup>

O teólogo católico-romano Hans Urs von Balthasar falou de Barth como evidenciando ·um teofanismo dinâmico e atualista, que definimos como um monismo de começo e fim (protologia e escatologia)·, usando categorias idealistas.<sup>54</sup> ·Em Barth há de mais a impressão de que nada muito real acontece na sua teologia de acontecimento e História, pois tudo já aconteceu na eternidade.·<sup>55</sup>

Minha própria análise leva-me às mesmas conclusões. O caráter ·passo a passo· da economia divina dá à narrativa bíblica um movimento genuíno com mudanças e voltas ao longo do caminho. Jesus repreende seus seguidores não por não conseguirem reconhecer a simultaneidade de sua humilhação e exaltação, mas por não compreenderem que ele primeiro deveria sofrer para depois entrar na sua glória (Lc 9.28-45; 24.26; Fp 2.6-11; Hb 1.3-4; 2.9-10; IPe 1.11). A transição é histórica, e não meramente noética ou lógica.

A partir dessas críticas podemos discernir pelo menos alguns dos motivos para a ênfase de Barth na unidade que já vimos no seu pensamento trinitariano. De fato, descobrimos que a dominância do um Senhor sobre as três pessoas é a razão principal para a sua objeção à noção de uma aliança intratrinitariana de redenção.<sup>56</sup> Um Deus, uma aliança na qual a lei é submetida ao evangelho, um sujeito de graça eletiva, uma História eterna de Deus efetivada num acontecimento - a unidade obtém uma condição de controle na dogmática de Barth, que talvez seja uma razão por que ela tem sido caracterizada como ·monismo cristão· e por que o próprio Barth teve tão pouca dificuldade em se identificar com o ·monismo bíblico-teocêntrico· do supralapsarianismo do século 17.<sup>57</sup>

51 Emil Brunner, *Dogmatiks I: The Christian doctrine of God* (trad. Olive Wyon; Filadélfia: Westminster, 1946), 1:347.

52 Ibid., 1:349-50.

53 Ibid. 1:351.

M Hans Urs von Balthasar, *The theology of Karl Barth: Exposition and interpretation* (trad. Edward T. Oakes, SJ; São Francisco: Ignatius, 1992), 94.

· Ibid., 371.

54 Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 65. Ele acrescenta, um tanto enigmaticamente: ·O pensamento de uma decisão puramente intertrinitariana [s/c] como a base eterna da aliança da graça pode ser visto como sendo tanto sublime quanto elevado. Mas é definitivamente sublime e elevado demais para ser um pensamento cristão· (66).

· Ibid., v. 2, pt. 2, p. 135.

George Hunsinger nos relembra que Berkouwer criticou Barth por uma ·eternalização· platonizante do tempo (uma separação que finalmente leva ao monismo), enquanto Robert Jenson se inspira em Barth para uma ·historicização· hegeliana da eternidade.<sup>58</sup> No entanto, eu me pergunto se ambos os movimentos são leituras inteiramente possíveis das intenções do próprio Barth, exatamente como Berkouwer sugeriu. Como vimos, Brunner e Berkouwer reconheceram bem cedo que essa reformulação todo-compreensiva da eleição em Barth acarretava uma revisão radical da teologia. Barth fala de ·Jesus, o Homem eternamente Eleito·, ·o Deus-Homem pré-existente que, como tal, é a base eterna de toda a eleição·, mas Brunner acerta o alvo com precisão: ·Não é necessário nenhuma prova especial para demonstrar que a Bíblia não contém tal doutrina, nem que nenhuma teoria desse tipo jamais foi formulada por qualquer teólogo.<sup>59</sup>

Finalmente, embora o ·supralapsarianismo revisado· de Barth tenha sido motivado em parte pela sua preocupação em eliminar qualquer abismo ontológico entre o decreto oculto de Deus e sua autorrevelação em Cristo, ele chegou bem perto de adotar a doutrina da salvação universal (apokatastasis). Conquanto toda a humanidade esteja eleita em Cristo, seria uma afronta para a liberdade soberana de Deus afirmar que toda e cada pessoa será finalmente salva.<sup>60</sup> No entanto, isso representa uma ameaça muito pior de uma separação entre o Deus escondido e o Deus revelado. Barth afirma que, a despeito de alguém ser escolhido, redimido, chamado, justificado e santificado, é possível que essa pessoa possa ao final não ser glorificada, mas reprovada.

Para Calvino e a ortodoxia reformada, não pode haver contradição entre a Trindade imanente e econômica (ou deus in se est, "Deus em si mesmo· e deus pro nos, ·Deus para nós·). Calvino rejeita claramente a ideia nominalista de um Deus de vontade e poder arbitrários por trás ou acima do Deus revelado em Jesus Cristo.<sup>61</sup> O Deus escondido não é diferente do Deus revelado. Todos os eleitos serão salvos, sem a possibilidade de algum deles se perder. Ao mesmo tempo, o convite intencional e sincero da Palavra externa para se arrepender e crer no evangelho é universal. O fato de que muitos realmente aceitem Cristo é um milagre da graça eletiva de Deus, realizado na História. Assim, não há lugar para a rachadura ontológica ou epistemológica que preocupa Barth, embora sua própria reticência em eliminar qualquer pergunta sobre se a graça eletiva de Deus coincide perfeitamente com o resultado da salvação para todos os eleitos deixe um ponto de interrogação a respeito dessa questão.

<sup>58</sup> George Hunsinger, *How to read Karl Barth: The shape of his theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1993), 15-16.

<sup>59</sup> Brunner, *Dogmatics* 1,1:347.

<sup>60</sup> M Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, p. 295,417- 18,475 - 76.

<sup>61</sup> Calvino, *Institutes* 3.23.2.

## Perguntas para discussão

1. Se a predestinação é uma expressão da natureza de Deus, seus decretos podem ser considerados verdadeiramente livres em vez de necessários?
2. Qual é a diferença entre a permissão de Deus e sua determinação positiva?  
Essa distinção é confirmada pela Escritura?
3. Qual é o objetivo do nosso conhecimento da predestinação com base na Escritura?
4. Qual é a diferença entre supralapsarianismo e infralapsarianismo? Isso tem alguma importância?
5. Descreva e avalie o supralapsarianismo revisado de Barth.

## Capítulo Dez

# CFUAÇÃO: O TEMPO DE DEUS PARA NÓS

O verbo hebraico (*bārā·*, ·criar·) usado em Gênesis 1.1 é um termo técnico que é reservado para o ato de criação de Deus, ocorrendo perto de 50 vezes no Antigo Testamento - e sempre com Deus como o sujeito.<sup>1</sup> Esse fato já sugere que os atos criativos de Deus são qualitativamente distintos das analogias referentes às criaturas. Em Provérbios 8, a sabedoria de Deus é personificada como a que Yahweh possuiu ·antes do começo da terra· (v. 23) e aquela pela qual Yahweh criou a terra. Falando, Deus chamou o cosmos à existência, e com essa afirmação o abismo que separa o entendimento bíblico das cosmologias das nações é medido. Yahweh é Senhor de tudo. ·Que variedade, Se n h o r , nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste; cheia está a terra das tuas riquezas. (Sl 104.24).

### I. Criação ex nihilo no contexto bíblico

O contexto de Gênesis é a afirmação de Deus de sua soberania como suserano de Israel contra os deuses das nações. Conquanto os ídolos sejam muitos, cada qual reinando sobre seu domínio circunscrito (o deus da fertilidade, o deus sol, o deus da tempestade, deuses do mar, do ar, das montanhas e do céu), o Deus de Abraão, Isaque e Jacó criou tudo o que existe. Yahweh, o Senhor de Israel, é Senhor de tudo.

A fé e a prática de Israel são excessivamente anômalas e não podem ser explicadas como parte da evolução natural das religiões do antigo Mediterrâneo. Até mesmo a teologia da aliança que organiza e informa cada parte dessa fé e prática é tomada da política em vez da religião do antigo Oriente Médio. Para os vizinhos

<sup>1</sup> Karl-Heinz Bernhardt, ·*bārā*·", em Theological dictionary of the Old Testament (org. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 2:245-47; cf. Brevard S. Childs, Biblical theology of the Old and New Testaments (Minneapolis: Fortress, 1993), 111; Robert Jenson, Systematic theology (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:5.

de Israel, os deuses eram testemunhas desses tratados internacionais, mas apenas em Israel Deus é o suserano (grande rei) da nação. Além do mais, os gentios adoravam os ciclos da natureza. O tempo era cílico - próximo da concepção de tempo de Platão como uma ·imagem que se move· do reino eterno. No entanto, o Deus de Israel estava sempre forçando seu povo a sair desse ciclo introspectivo - para o horizonte linear, público e real da História. Consequentemente, as principais festas de Israel celebravam os acontecimentos históricos-redentores em vez do ciclo de morte e renascimento das estações. A narrativa bíblica da criação é semelhante o suficiente da dos vizinhos de Israel (especialmente da Epopéia de Gilgamesh babilônica) para cumprir a função polêmica de zombar dos ídolos, contudo é radicalmente diferente quanto ao conteúdo.

Gerhard von Rad concluiu que, longe de depender das mitologias do antigo Oriente Médio,

a cosmovisão de Israel cumpria uma função mais importante em traçar uma nítida linha de divisão entre Deus e o mundo, e purgar o mundo material tanto dos elementos divinos quanto demoníacos. Não havia meios de acesso direto ao mistério do criador emanando do mundo, certamente não por meio de imagem, mas Yahweh estava presente no seu mundo vivo nos atos da História.<sup>2</sup>

De acordo com a própria defesa de Paul Tillich do paradigma ·superando a separação· (veja o cap. 1), a narrativa da criação retorna às suas origens não históricas da mitologia antiga. ·A doutrina da criação não é a história de algo que aconteceu ·uma vez·, ele diz. ·É a descrição básica da relação entre Deus e o mundo·, respondendo à questão da finitude humana.<sup>3</sup> Em contraste, Louis Berkhof corretamente nos lembra: ·A doutrina da criação não é apresentada na Escritura como uma solução filosófica do problema do mundo, mas em sua importância ética e religiosa.<sup>4</sup> A narrativa da criação em Gênesis 1 e 2 não é entendida nem como uma descrição científica, nem como um mito que visa transmitir ostensivamente princípios mais elevados e eternos. Em vez disso, ela anuncia o ato histórico e a reivindicação de Deus de toda a realidade. É o preâmbulo e prólogo histórico para a Lei (Torá), com suas estipulações e sanções.

Nos mitos antigos da origem do mundo, o mundo criado é geralmente descrito como uma peça de realidade que passou a existir a partir de desastre, do mal e do caos, conquanto uma centelha divina de alguma forma tenha permanecido, presa no mundo material da qual ela procura ser emancipada.<sup>5</sup> No mito

2 Gerhard von Rad, citado em Childs, Biblical theology, 386.

3 Paul Tillich, Systematic theology (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973), 1:60.

"Louis Berkhof, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 126.

5 Apelando a esses mitos, Friedrich Schelling relata que, no mito egípcio da criação, o antigo e cruel deus do sombrio deserto, Tífon, mata o deus mais jovem da fertilidade, Osiris, mas a esposa de Tífon (Isis) o ressuscita de entre os mortos. Do mesmo modo, na mitologia védica (indiana) o violento Brahma é substituído por Shiva, o deus-destruidor, mas ambos se submetem ao verdadeiro deus espiritual de luz, Vishnu. Uma história semelhante de tese-antítese-síntese superior é narrada na mitologia greco-romana

babilônio, Tiamat é o monstro marinho que representa o caos que deve ser derrotado. Em Gênesis, as trevas e o vazio são chamados de *fhôm* (·o profundo·), mas, diferente do seu homônimo Tiamat, não é pessoal e não é uma ameaça a ser derrotada. É em si mesma matéria sem forma que Deus já havia trazido à existência a partir do nada, a coisa criada a partir da qual ele forma o mundo.

·Enquanto a filosofia grega procura a explicação do mundo num dualismo que envolve a eternidade da matéria, ou num processo de emanação, o que torna o mundo uma manifestação externa de Deus·, observa Berkhof, ·a igreja cristã, desde os seus primeiros dias, ensinou a doutrina da criação ex nihilo e como um ato autônomo de Deus.·<sup>6</sup>

Êxodo 15 registra a Canção do Mar, na qual a intenção subversiva de Gênesis 1 e 2 fica ainda mais evidente. Longe de um monstro caótico mitológico que ameaça a soberania de Deus, o mar de Êxodo 15 é simplesmente um corpo natural de água que Deus usa para libertar seu povo e castigar Faraó e seus exércitos. A criação ex nihilo de Deus é a antítese do pensamento e das cosmovisões mitológicas que esse tipo de pensamento gera. Robert Jenson, apelando a Basílio, argumenta:

A história de Gênesis não é um mito, pois ela não nos diz na realidade nada sobre como as coisas eram quando ainda não eram coisas. Seu ·tohu webohu· [·sem forma e vazia· em Gênesis 1.2) não é um nada-realidade antecedente como o Grande Lodo desmembrado pelo babilônio Marduque, nem ainda um ovo eterno ou ventre ou potencialidade pura da matéria primai. Os pais [aqui ele cita Basílio] foram bastante claros a esse respeito: ·Os hereges dizem: ·Mas também havia trevas [...] sobre o abismo·. Novamente novas ocasiões para mito. [...!] ·O profundo· não é uma plenitude de poderes antitéticos, como alguns fantasiam, nem eram as trevas originais uma força original e má disposta contra o bem. A referência de Gênesis à condição de vazia e sem forma, e às trevas e às "água·s· do caos, não é uma pressuposição da criação, mas do começo inconcebível da criação, tornado inconcebível pela ausência de pressuposições. Agostinho interpreta Gênesis de modo preciso: ·Tu fizeste todos os tempos; e antes de todos os tempos apenas tu és, o tempo não o antecede.·<sup>7</sup>

Nos dois relatos de Gênesis, é claro que a criação vem à existência como uma História; ou, para colocar de maneira diferente, a criação e a História vêm à existência ao mesmo tempo por meio da fala *ex nihilo* de Deus. O mundo não é um dado, mas é um dom, e está lá como o teatro para o drama pactuai: ·Deus que formou a terra [...] para ser habitada·. (Is 45.18).

Claus Westermann observa que o relato da criação em Gênesis 1 se distingue de todas as outras histórias do antigo Oriente Médio pela sua persistente

(Schelling, Historical-critical instruction to the philosophy of mythology [trad. Mason Richey e Markus Zisselsberger; Albany, N.Y.: SUNY Press, 2007]). Os românticos celebravam essa mitologia antiga da criação a partir de uma luta violenta entre poderes antitéticos.

<sup>6</sup>Ibid.

<sup>7</sup>Jenson, Systematic theology, 2:11.

afirmação de que ·só pode haver um criador e que tudo o mais que existe ou que pode existir, não pode ser nada além de criatura.<sup>8</sup> O ser independente e eterno de Deus é contrastado com o vir-a-ser dependente e espaço-temporal da criação: ·Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus. (Sl 90.2). Até ·os céus são obra das tuas mãos. (Sl 102.25). ·Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela Palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem. (Hb 11.3). É essa palavra poderosa que é falada por Deus ao que não existe no primeiro capítulo de Gênesis, e é esse padrão de criação ex nihilo que serve como um paralelo constante para a linguagem de ·nova criação· que se segue na história redentora.

Como mencionei no capítulo 1, o monismo (a crença de que toda a realidade é uma coisa só) é sempre baseado num dualismo mais profundo e antitético. Na dominante ·demitologização· ocidental das cosmologias pagãs, ou seja, o platonismo e o neoplatonismo, o mundo é uma emanação da divindade - e, portanto, existe eterna e necessariamente. Na cosmovisão bíblica, a afirmação da absoluta independência de Deus e, logo, a existência do mundo como uma criação contingente livremente desejada por Deus também dão ao mundo o seu espaço próprio, por assim dizer. Nem divino nem demoníaco, ele é, para emprestar a expressão de Calvino, ·o teatro da glória de Deus.<sup>9</sup> Ele não deve ser nem adorado nem abusado.

Panenteístas, como Sallie McFague, criticam essa doutrina bíblica da criação por gerar uma visão dualista. Apenas se o mundo for em algum sentido divino é que sua exploração nas mãos humanas pode ser superada. No entanto, essa crítica é irônica, visto que a própria visão dela do mundo como o próprio corpo de Deus pressupõe um dualismo cartesiano mente-corpo (Deus como a alma e o mundo como o seu corpo).<sup>10</sup> Essa analogia apenas enfatiza o fato de que o panenteísmo não apenas rejeita a transcendência, a independência, a liberdade e a soberania de Deus; ele também não reconhece de fato o mundo como o teatro da interação com a criatura, com as criaturas tendo o seu próprio ·espaço·, por assim dizer. Como criação de Deus, por outro lado, o mundo tem sua própria majestade peculiar. Uma distinção absoluta deve ser feita entre Deus e a criação que, todavia, é positiva em vez de negativa - com um vínculo pactuai estabelecendo o senhorio de Deus sobre toda a realidade criada (incluindo os seres humanos, que devem prestar contas de sua mordomia) - afirma a unidade da criação como natureza em seu aspecto espiritual bem como material. É a distinção Criador-criatura que supera todos os dualismos e monismos.

A criação não acontece dentro do ser de Deus, como as teologias neo-hegelianas assumem. No entanto, ela também não gera a si mesma. Nem é o mundo

<sup>8</sup> Claus Westermann, *Genesis 1 - 11: A commentary* (trad. J. J. Scullion; Minneapolis: Augsburg, 1984), 127.

<sup>9</sup> Calvino, *Institutes*, 1.5.8; 1.6.2; 1.14.20; 2.6.1.

<sup>10</sup> Sallie McFague, *Models of God* (Minneapolis: Augsburg, 1989), e *The body of God: An ecological theology* (Minneapolis: Augsburg, 1993).

um mecanismo autossustentável da maneira que o deísmo supunha. Ele é não apenas trazido à existência, mas sustentado em existência e vir-a-ser e finalmente levado ao seu objetivo final pelo Pai, no Filho, por meio do Espírito. A criação é corretamente descrita pelos cristãos como uma das obras externas de Deus (*opera ad extra*) - isto é, uma das relações contingentes e livremente escolhidas com o que não é Deus - em vez de ser uma de suas obras internas (*opera ad intra*), isto é, as relações e atributos necessariamente intratrinianos. ·Nosso material, portanto, impõe sobre nós uma escolha clara entre uma ontologia bíblica e uma helênica·, escreve Colin Gunton. ·Ou o mundo cria a si mesmo, ou é o produto de um criador pessoal.·<sup>11</sup>

A implicação necessária dessa visão é que Deus criou o mundo para a sua própria glória e não por causa de uma necessidade de autossatisfação, autorrealização ou companhia (contrário à opinião de Mestre Eckhart e até mesmo a algumas tendências em relatos arminianos, mas especialmente em Moltmann e nas teologias do processo). Apelando a Jonathan Edwards, Jenson corretamente insiste que nós não podemos substituir a glória de Deus pelo seu amor como o motivo e objetivo final da criação. É um movimento ·desastroso· e ·é sem dúvida uma causa da degradação da deidade no final da modernidade numa serva da nossa autoajuda.·<sup>12</sup>

Num nítido contraste, a doutrina bíblica da criação *ex nihilo* (·do nada·) afirma que Deus criou criaturas finitas, temporais e materiais-espirituais e pronunciou essa diferença intrínseca como sendo ·boa·. Os seres humanos - na totalidade de sua existência, tanto espiritual quanto física - pertencem a este mundo de tempo e espaço. Não há espaço para a ideia de uma alma divina desejando transcender sua finitude criada a fim de retornar a uma condição primordial de pré-existência eterna na unidade do ser. Nem divina, nem demoníaca, a natureza foi criada boa, mas diferente de Deus. Essa doutrina da criação *ex nihilo* é o correlato do paradigma rival de ·conhecendo um estranho·.

## II. A T rindade e a criação

A versão grega da cosmologia pagã continuou a lançar seus feitiços sobre alguns dos primeiros teólogos cristãos. Isso é particularmente verdadeiro com relação à escola catequética de Alexandria, liderada por Orígenes. Como o filósofo judeu Filo de Alexandria, um século antes dele, Orígenes tentou acomodar a Bíblia ao platonismo. Orígenes afirmava que a criação é eterna, em parte por causa do seu pressuposto de que se Deus se tornou o criador, então ele não poderia ser imutável.<sup>13</sup> Sua cosmologia era, desse modo, longe de ser histórica e linear. Ela era cíclica, com cada alma sendo reencarnada até que todos os espíritos

<sup>11</sup> Colin Gunton, *The triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 38.

<sup>12</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:18.

<sup>13</sup> J Orígenes estava também convencido dessa posição por causa de sua pressuposição platônica de que as criaturas espirituais (ou seja, os anjos e as almas) eram eternas.

(incluindo Satanás e seus coconspiradores angélicos) fossem purgados de seu apego à matéria por meio de instrução moral e espiritual. Além disso, embora a concepção de mundo de Orígenes harmonize-se melhor com a ciência moderna antes de Einstein, o consenso científico atual caminhou a passos largos na direção oposta na última metade do século 20, enfatizando um início temporal, bem como sinais evidentes de contingência.

Vimos no capítulo 1 que a cosmovisão bíblica contrasta nitidamente com os monismos e dualismos das ontologias pagãs. A doutrina bíblica da criação está no centro desse contraste. Primeiro, visto que o Criador é pessoal e é tão verdadeiramente três (em pessoas) quanto é um (em essência), não há base para um dualismo primordial entre o um e os muitos. Segundo, a doutrina bíblica da criação distingue a realidade entre criador e criação em vez de espírito e matéria. Anjos e almas humanas não são eternos; eles são tão parte da criação quanto elefantes e corpos humanos. Portanto, a criação material não pode ser concebida em termos de uma queda da condição do ·divino· para o ·vir-a-ser· corrupto. Tanto em seus aspectos espiritual quanto físico, os seres humanos não têm história anterior à criação do mundo. É essa condição original que Deus pronunciou como sendo ·boa·. Terceiro, essa bondade de diferença original é posteriormente enfatizada pela pluralidade dentro da própria criação, não apenas da diversidade de natureza viva e inanimada em geral, mas até mesmo na diferença dentro da humanidade como homem e mulher.

Todos esses pontos sublinham o fato de que a criação é o resultado de uma decisão e atividade autônomas de Deus de amor intratrinitariano, o produto de uma troca extravagante de presentes entre o Pai, o Filho e o Espírito, e não algum acontecimento de violência primordial que causaria uma ruptura dentro da estrutura da própria natureza.

·No princípio, criou Deus os céus e a terra.. Assim, de modo sugestivo, a Bíblia começa. Afinal de contas, é nesse lugar onde a vida do Deus trino estende-se estaticamente em disposição benevolente ao que é diferente de Deus. Assim como a comunhão intratrinitariana de Deus tem sido dinâmica, estática e relational, sua criação do mundo também é tão pessoal quanto. ·O universo·, como E. J. Carnell coloca, ·é ordenado por interesse pessoal, não pela lógica.·<sup>14</sup> O logos por meio de quem os mundos foram feitos não é um princípio silencioso ou um demiurgo semidivino, mas a segunda pessoa, que é gerada eternamente pelo Pai no Espírito. O Espírito (ruah) de Deus que pairava sobre as águas profundas para criar terra seca para a criatura que ele, com o Pai, e o Filho, animaria como ·alma vivente· (nepeí) é não outro senão o mesmo Espírito Santo que regenera aqueles que estão ·mortos nos vossos delitos e pecados· (Ef 2.1). ·Se essa expressão [·Espírito de Deus·] fosse traduzida como Vento de Deus·, como algumas versões modernas fazem·, Jenson afirma, ·novamente a narrativa seria mítica·, mas essa

<sup>14</sup> E. J. Carnell, Christian commitment: An apologetic (Nova York: Macmillan, 1957), 247.

tradução apenas aponta para o preconceito do autor. Não há razão para acreditar que por rúah >elohim o Espírito de Deus não era intencionado.<sup>5</sup>

Não é de admirar, portanto, que a teologia cristã deveria começar sua discussão da criação, como Berkhof sugere, como um ato do Deus trino..

Embora o Pai esteja em primeiro plano na obra da criação (ICo 8.6), esta é também claramente reconhecida como obra do Filho e do Espírito Santo. A participação do Filho nela é indicada em João 1.3, ICoríntios 8.6, Colossenses 1.15-17, e a atividade do Espírito nessa obra encontra expressão em Gênesis 1.2, Jó 26.13; 33.4, Salmos 104.30, Isaías 40.12-13.<sup>6</sup>

Berkhof acrescenta:

A segunda e a terceira pessoa não são poderes dependentes ou meros intermediários, mas autores independentes juntamente com o Pai. A obra da criação não foi dividida entre as três pessoas, mas toda a obra, embora de diferentes aspectos, é atribuída toda a cada uma das pessoas. Todas as coisas são, ao mesmo tempo, oriundas do Pai, por meio do Filho, e no Espírito Santo. Pode-se dizer em geral que o ser provém do Pai, o pensamento ou ideia provém do Filho, e a vida provém do Espírito Santo. Uma vez que o Pai toma a iniciativa no mundo da criação, muitas vezes esta é economicamente atribuída a ele.<sup>5</sup> 16 17 18 19

A importância da doutrina da Trindade para este tópico é essencial, como Berkhof observa ao se referir nesse ponto ao primeiro artigo do credo apostólico: ·Creio em Deus Pai, Todo-Poderoso, Criador dos céus e da terra.. ·Ele atribui ao Pai, isto é, à primeira pessoa da Trindade, a originação de todas as coisas. Isso está em harmonia com a descrição do Novo Testamento de que todas as coisas são do Pai, mediante o Filho, e no Espírito Santo.<sup>7</sup>

Com profundo discernimento, Colin Gunton chamou a nossa atenção para a íntima conexão entre a Trindade e a criação.<sup>8</sup> A distinção entre Trindade

<sup>5</sup>Jenson, Systematic theology, 2:11-12.

<sup>6</sup>Berkhof, Teologia sistemática, 121.

<sup>7</sup>Ibid.

<sup>8</sup>Ibid., 120.

<sup>9</sup>Colin Gunton, The promise of trinitarian theology (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 137-57,178-92. Gunton afirma que tanto Platão quanto Kant têm um mundo e idéias eternas, mas o de Kant é ·uma inversão do de Platão.. ·Os conceitos são, de fato, ambos eternos e em certo sentido objetivos. Mas o lócus deles não é a realidade, lá fora, mas as estruturas da racionalidade humana. A mente humana substitui eternidade exterior como a localização dos conceitos por meio dos quais a realidade é compreendida. Ambas as propostas [...] são idealistas e, de fato, sistemas de idealismo transcendental. (137). Elas apenas são diferentes com respeito a onde localizam a transcendência - uma objetiva e a outra subjetiva (137). Gunton defende uma ·teologia trinitariana da criação.· (141-143). Segundo Irineu, ele quer dizer por isso que porque o Pai criou o mundo por meio do Filho, ·o mesmo é real e bom·, o que a encarnação reafirma em sua conexão com a criação e a redenção, e o Espírito escatológico garante a sua consumação futura (142). A criação de Deus do mundo é totalmente voluntária. ·Ele não precisa criar, porque ele já é um taxis, sistema, de relacionamentos de amor.· (142). Entrar espontaneamente num relacionamento não implica de modo algum alguma necessidade da parte de Deus.

imanente (a comunhão intratrinitariana escondida) e Trindade econômica (a atividade revelada da Divindade na criação e na redenção) permanece vital para o reconhecimento de que a criação é contingente em vez de necessária, ainda que as pessoas divinas estejam espontaneamente envolvidas em ação mundana.<sup>20</sup> Assim, Deus é livre para criar um mundo que é livre para ser ele mesmo. Ao contrário da insistência de Moltmann, Deus seria amoroso e generoso mesmo se ele nunca tivesse criado o mundo.<sup>21</sup> E essa ação criativa divina não é estática, mas dinâmica, taxis pericorética - um movimento constante das pessoas divinas, cada uma da outra, na outra e para a outra, não apenas na vida intratrinitariana, mas exteriormente em suas operações.<sup>22</sup>

Nessa economia trinitariana, Deus é simultaneamente transcendente e imanente, totalmente distinto da criação, no entanto ativamente envolvido em cada aspecto de sua existência e preservação. Gunton elabora:

[Deus] é claramente ·de fora· no sentido de ser outro, transcendente. Ele é o criador e não a criação, mas ele também é, no sentido de realização em vez de negação dessa transcendência, aquele que em Cristo se torna parte dessa criação, livremente envolvido em suas estruturas, a fim de que ela possa, em obediência a Deus, o Pai, e por meio do poder do seu Espírito, redirecionar a criação para o seu destino escatológico.<sup>23</sup>

Assim, a nítida distinção entre Deus e a criação nunca degenera numa antítese. O um e os muitos, a unidade e a diferença, a transcendência e a imanência de Deus, a divindade e a humanidade nunca são antíteses a serem reconciliadas ou sintetizadas. Todas as coisas vêm de Deus, por meio de Deus e para Deus não porque o Criador é um Movedor Imóvel, mas porque ele é o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

### III. Comunicação cria tiva

É significativo que a doutrina bíblica representa a fala viva de Deus como o meio pela qual a Trindade cria o mundo. Como são diferentes as analogias de força física aplicadas a um objeto particular, um relojoeiro sábio ou um mundo que causa a si mesmo, é a analogia do Pai falando no Filho e levando o efeito

x Ibid., 142. A abordagem trinitariana enfatiza, de fato, que Deus está profundamente envolvido no mundo. É de fato ·baseado na crença de que Deus, o Pai, está relacionado com o mundo por meio de uma ação de criação e ação de redenção do Filho e do Espírito que são, na expressão de Irineu, suas duas mãos. (142). Mas nesse esquema Deus permanece Deus e o mundo permanece mundo (Trindade imanente), ainda que Deus esteja envolvido (Trindade econômica) (143-144). Ademais, em oposição às concepções estáticas de Deus, a relação dinâmica não é meramente uma obra externa de Deus, mas um aspecto interno do próprio ser de Deus como trino (145).

21 Ibid., 143.

n Ibid. 145.

23 Gunton, Triune creator, 24.

dessa fala à realização pela atuação do Espírito. Como resultado dessa fala trinitariana, a própria criação responde com sua própria voz de louvor:

Os céus proclamam a glória de Deus,  
e o firmamento anuncia as obras das suas mãos.  
Um dia discursa a outro dia,  
e uma noite revela conhecimento a outra noite.  
Não há linguagem, nem há palavras,  
e deles não se ouve nenhum som;  
no entanto, por toda a terra se faz ouvir a sua voz,  
e as suas palavras, até aos confins do mundo (Sl 19.1).

O salmista se move com facilidade para frente e para trás entre o testemunho da natureza e o da revelação histórica de Deus (v. 7-14).

Desse modo, podemos ver que a ·aliança· não é acrescentada ao relacionamento entre Deus e a criação, mas é intrínseca a esse relacionamento. A criação de Israel, como a criação do próprio mundo, é o resultado da fala divina, evocando uma resposta humana. Walter Brueggemann observa: ·Assim como Israel crê que sua própria vida é ordenada com base na aliança, do mesmo modo Israel crê que a criação é ordenada pela aliança; ou seja, formada pelas interações contínuas de dom e gratidão, de governo e obediência.·<sup>24</sup> Isso expressa a ·dimensão inexorável da ética.·<sup>25</sup> ·Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles. [...] Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir.· (Sl 33.6,9). O testemunho da criação de Yahweh de Israel é expresso em linguagem análoga.<sup>26</sup>

O mesmo Senhor que ·Enviou-lhes a sua palavra, e os sarou, e os livrou do que lhes era mortal· (Sl 107.20), é aquele que enviou a sua Palavra para criar o mundo e tudo o que existe nele. O redentor de Israel é o criador do mundo. A Palavra ·viva e eficaz· que traz salvação (Hb 4.12) é a mesma Palavra falada no princípio. Em Cristo, toda a criação foi criada e se mantém (Jo 1.1-3; cf. Cl 1.15-17), e nele uma nova criação vem à existência a partir de nada além de pecado e morte (Jo 1.9-14; cf. Cl 1.18-20). É significativo que nessas referências do Evangelho de João e de Colossenses, ambas as afirmações são feitas ao mesmo tempo. Yahweh é o Alfa e o Ômega, não como um ator solitário, mas como o Pai, o Filho e o Espírito.

O Pai, que eternamente emite sua Palavra hipostática no Espírito, também criou o mundo pela fala por meio do Filho e do Espírito. No entanto, os dois atos de falar são qualitativamente distintos. O mundo que Deus chamou à existência pela fala é um ato de suas energias, enquanto a Palavra hipostática é Deus em sua

M Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 158-59.

<sup>24</sup> Ifeid., 158.

<sup>26</sup> Ibid., 154.

essência. Deus é livre para pronunciar ou não pronunciar as palavras da criação, da redenção e da consumação, mas o Filho é a eternamente gerada e eternamente necessária Palavra do Pai. Não houve um tempo em que o Filho não era, mas com respeito à criação é diferente: -Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir- (Sl 33.9). E o Pai sustenta a criação em sua fala enérgica por aquela mesma Palavra e Espírito: -Fala o Poderoso, o S e n h o r Deus, e chama a terra desde o Levante até ao Poente- (Sl 50.1).

Observe a linguagem pactuai dessas ações comunicativas: ordena e chama. A criação é ordenada com base na aliança em sua própria essência e desde o seu princípio. Assim, como Brueggemann observa: -A criação tem dentro de si a seriedade soberana de Deus, o qual não tolerará a violação dos termos da criação, que são termos de dádiva, dependência e extravagância. Para aqueles que recusam a soberania evocadora de doxologia de Yahweh, a criação encerra uma advertência sinistra-.<sup>27</sup> É dessa aliança que o mundo natural dá testemunho (como no salmo 19) e Yahweh até mesmo chama o mundo natural para testificar tanto a favor (Gn 15.5-6; 8.22; 9.8-17; Mt 2.10) quanto contra (Mt 24.28; 27.45; At 2.20) seu povo da aliança na História. O governo de Deus na natureza e na História, na criação e na redenção, tem sido juntamente celebrado repetidamente no Saltério.

-O efeito dessa compreensão da criação era dessacralizar o mundo-, observa Brevard Childs, -por meio da remoção de todos os poderes demoníacos e míticos do mesmo, subordinando-os ao poder único do único criador. Do mesmo modo no Novo Testamento, Jesus exerce poder supremo sobre os poderes espirituais, e ao subjugar demônios demonstrou seu controle como criador-.<sup>28</sup>

Robert Jenson coloca o dedo num problema crucial ao questionar se a mediação de Deus da criação pelo Logos foi construída em termos platônicos:

A teologia [...] tem frequentemente não conseguido compreender o Logos como a fala de Deus e tem substituído pela noção de que ele é o conceito de Deus. É dito que o Logos procede do Pai como o próprio ato de conhecer do Pai; a criação por meio do Logos é, então, interpretada como um ato imanente da vontade do Pai, para atualizar idéias que pertencem ao que ele conhece conhecendo o Filho.<sup>29</sup>

Até mesmo no platonismo cristão torna-se fácil demais tratar a criação como o produto das idéias divinas em vez de produto da Palavra de Deus. Mas isso facilmente suplanta Cristo: -não é a pessoa de Cristo que tem a função, mas as idéias de Platão, relocadas numa mente de Deus- que apenas depois do fato é identificada com Cristo-. Jenson acrescenta:

<sup>27</sup>Ibid. 156.

<sup>28</sup> Childs, Biblical theology, 399.

<sup>29</sup> Jenson, Systematic theology, 2:6.

Dos teólogos clássicos, talvez seja Martinho Lutero quem corrigiu a interpretação usual de modo mais direto. Comentando sobre Gênesis, ele relata a exegese comum e a rejeita como estando em desacordo com o texto. Então ele continua: ·Moisés usa o termo am ary que simplesmente indica a palavra falada. [...] Por uma simples palavra que pronuncia, Deus faz os céus e a terra a partir do nada.<sup>30</sup>

Embora a criação seja um ato do intelecto e da vontade de Deus, ela ·não está contida dentro do sujeito, mas acontece como comunicação· - uma ordem.

Já a Palavra que é uma pessoa triúna é a fala de Deus em sua vida triúna. [...] Então devemos insistir ainda mais: portanto, a Palavra pela qual Deus cria o mundo não está silente dentro dele, mas é sua proclamação. [...] Assim, sua criação do mundo é atuação do mesmo tipo que a torah pela qual ele cria Israel.<sup>31</sup>

No sentido bíblico, a essência de ser criatura não é simplesmente contemplar verdades eternas, mas ser ·falada· por Deus. A criação existe porque Deus a trouxe à existência pela fala, sustenta-a nesta existência pela sua Palavra (tanto hipostática quanto energética) e desse modo cria uma sociedade de pessoas que falam como uma analogia da Trindade. Nem mesmo Deus é um indivíduo auto-contido (como o res cogitans -uma coisa que pensa-) de Descartes; veja o cap. 1, ·O ego soberano-, p. 63-65), e a existência humana é definida do mesmo modo pelo amor e comunhão pactuado.

Em contraste com as cosmologias pagãs, a luz e as trevas na criação não são forças sobrenaturais, mas efeitos naturais da Palavra de Deus, regidos pelo sol durante o dia e pela lua e estrelas durante a noite.<sup>32</sup> A palavra veio antes da luz.

Irineu, o pai da igreja do século 22, foi o primeiro a desafiar diretamente o dualismo gnóstico e, como resultado, a subordinar a metáfora da luz à palavra divina.<sup>33</sup> O mundo bíblico é repleto de vozes vivas, enquanto o mundo grego é repleto de visões silenciosas na mente.

Deus traz o mundo à existência pela fala, e o mundo responde numa sinfonia de louvor, cada espécie piando, latindo, miando, ou comunicando de alguma outra maneira seu deleite em Deus e dependência dele e umas das outras. No entanto, foram os seres humanos que foram criados como parceiros comunicativos na aliança. A visão nos coloca diante das coisas, enquanto os sons nos colocam

<sup>30</sup>ibid. 2:7.

<sup>31</sup>Ibid., 2:7-8.

<sup>32</sup>Hans Blumenberg, ·Light as a metaphor for truth·, em Modernity and the hegemony of Vision (org. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of Califórnia Press, 1993), 40-41.

<sup>33</sup>Paul Ricoeur, History and truth (trad. Charles A. Kelbley; Evanston, 111.: Northwestern Univ. Press, 1965), 111: ·Pensemos sobre o escopo da revolução na história do pensamento que esse texto [Contra heresias, de Irineu] representa em relação ao neoplatonismo em que a realidade é uma redução progressiva, um escurecimento inelutável que aumenta à medida que descemos do Um, que é sem forma, para a mente, que é sem corpo, para a Alma Palavra, e para almas que estão mergulhadas na matéria, que é, em si mesma, trevas absolutas·. Ricoeur pergunta: ·Somos sensíveis a distância entre esse texto· e às especulações neoplatônicas?

no meio das coisas.<sup>34</sup> O mundo (criação) é, portanto, não um objeto com o qual o indivíduo humano (como -uma coisa que pensa-) se relaciona como um sujeito soberano, mas é o ambiente ao qual os próprios seres humanos pertencem em sua existência espiritual bem como material.

A criação original é, por isso, o correlato das imagens da nova criação dos profetas e dos apóstolos. Hans Blumenberg refere-se à ênfase de Lutero nesse sentido. Fomos criados por um comando, não por um pensamento, e o que nos torna conscientes da nossa responsabilidade no mundo é a lei de Deus, não uma imagem ou luz interior.<sup>35</sup> Oswald Bayer explica a respeito da concepção de Lutero, -A nova criação é uma conversão para o mundo, como uma conversão ao Criador, ouvindo a voz de Deus falando conosco e dirigindo-se a nós por meio das suas criaturas. Agostinho estava errado ao dizer que sua voz nos leva para longe das criaturas de Deus para o ego interior e, então, à transcendência..<sup>36</sup> De fato, a audição nos chama para fora da nossa subjetividade e nos transforma em criaturas extrínsecas, extrovertidas e sociais. Isso é tão verdadeiro na criação original quanto na nova.

#### IV. A INTEGRIDADE DA CRJAÇÃO

As cosmovisões que concebem a natureza e a História como tendo surgido da violência primeval localizam a tragédia de conflitos contínuos na necessidade ontológica; é simplesmente a maneira que as coisas são. A própria natureza está em guerra contra si mesma e a História é um conflito no qual o mais apto sobrevive. Como Colin Gunton observa, essa cosmologia pagã é evidente tanto em versões modernas quanto nas primitivas:

A visão bíblica de que a criação tem sua origem no amor pactuado de Deus é, então, um modo de entender o mundo diferente em princípio tanto dos mitos do mundo antigo quanto de muito da filosofia grega que tem suas raízes neles. Consequentemente [...] ela gera uma ética diferente: uma maneira diferente de habitar no mundo e lidar com seus habitantes. A importância contínua desse contraste de cosmovisões deve ser encontrada no fato de que a visão da criação como conflito deificado é perpetuamente renovada na cultura humana, mais recentemente talvez em Hegel e Marx, bem como em muitos de seus discípulos.<sup>37</sup>

Fundamental para a doutrina da criação ex nihilo é a convicção de que a criação tem seu próprio espaço - não que ela seja independente de Deus, mas que é diferente de Deus. Os seres humanos têm sua maneira própria de pensar, viver, desejar e agir que é analógica a Deus, mas não idêntica a ele. Essa diferença

<sup>34</sup> Walter Ong, SJ. *The presence of the Word* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1981), 10,33-42.

<sup>35</sup> Blumenberg, -Light as a metaphor for truth-, 48.

<sup>36</sup> Oswald Bayer, *Living by faith: Justification and sanctification* (trad. G. W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 28.

<sup>37</sup> Gunton, *Tritme creator*, 26.

é boa; é quando os seres humanos perversamente imaginam que podem pensar, vivenciar, desejar e agir como deuses é que eles refletem sua queda de uma integridade original.

Ao longo da história da igreja, muitos teólogos têm afirmado a criação ex nihilo com base na Escritura, conquanto ainda pressupondo uma ontologia basicamente platônica ou neoplatônica. Por exemplo, o influente escritor do século 5a, Pseudo-Dionísio, ensinou não apenas que ·o supraessencial ser de Deus· é ·a base da bondade·, mas que ·por simplesmente estar lá é a causa de todas as coisas· (ênfase acrescentada).<sup>38</sup> Assim como o sol necessariamente produz os seus raios, o Um necessariamente emana o mundo em suas graduações de brilho espiritual até à matéria escura. Assim, Deus é compreendido mais como ·Causa· do que como ·Criador·. No entanto, isso ameaça a integridade da liberdade e transcendência de Deus bem como da liberdade da criatura. Até mesmo o neoplatonismo cristão de Pseudo-Dionísio vê a realidade como ·um círculo eterno·.<sup>39</sup> Todavia, a revelação bíblica gera um sentido de História linear pontuada pelos acontecimentos significativos na História. Essa História e sua revelação levam da promessa ao cumprimento em vez de dos seus estágios mais baixos do ser para os mais elevados. Não é de admirar, embora Pseudo-Dionísio celebre a Trindade em louvor quando se trata de teorizar a respeito dos nomes divinos, que ele tenha concluído que ·o mais duradouro de todos eles· é ·Perfeito· e ·Um·.<sup>40</sup>

Ao afirmar a dependente mas verdadeira integridade da criação em todas as suas diferenças tanto de Deus quanto dentro de si mesma, a fé bíblica não evidencia nostalgia por um lar perdido além da criação ou anseia por um ·cosmos sagrado· do qual as nossas almas foram alienadas na história temporal e transitoriedade corporal. O mundo não precisa ser sagrado para ser bom. Ele não precisa ser definitivo para ser real. Não precisamos ser elevados além da existência natural, mas ter nossa existência natural libertada dos poderes do pecado e da morte e ser levada para a consumação eterna.

A teologia católico-romana traduz o dualismo filosófico antigo de matéria e espírito num dualismo de natureza e graça. A graça é sempre necessária para elevar a natureza para além de si mesma, em direção ao sobrenatural. As esferas inferior e superior de Platão pairam através da história da teologia cristã. No entanto, na teologia da Reforma a natureza não estava em apuros, por assim dizer, até a queda - uma decisão histórica e voluntária do parceiro da aliança de transgredir a lei de Deus. Não é natureza e graça, mas pecado e graça que definem a problemática com a qual a teologia bíblica se ocupa. O contexto é uma aliança histórica, não uma metafísica de ser e vir-a-ser. Nem mesmo o intelecto

<sup>38</sup> Pseudo-Dionísio, *The divine names*, em Pseudo-Dionysius: *The complete works* (trad. Colm Luibheid; Mahwah, N.J.: Paulist, 1987), 54.

<sup>39</sup>Ibid. 84.

<sup>40</sup>Ibid., 127.

e a alma humanos são mais elevados do que o corpo. A linha divisória é entre o Criador e a criação, não entre espírito e matéria ou mesmo entre ·sobrenatural- e ·natural-. Como vimos, até mesmo o céu é parte da criação de Deus. Nem divina nem demoníaca, toda a criação é boa em sua mundanidade intrínseca. ·A criação dá ao mundo uma existência distinta, e, no entanto, sempre dependente·, observa Berkhof.<sup>41</sup> Visto que somos criaturas de Deus, não somos autônomos; nosso ser e nosso vir-a-ser são sempre dependentes da Palavra e do Espírito de Deus. Ainda assim, é precisamente no reconhecimento de que somos criaturas de Deus que essa dependência se torna a fonte de toda a verdadeira liberdade da criatura.

A integridade da criação como natural é também afirmada pelo reconhecimento de que ela foi concebida e formada em amor, mas não em graça. A graça pressupõe o erro. É verdadeiro, claro, que a criação do mundo e de nós por Deus de modo algum é condicionada por nós, mas isso não a torna graciosa. Barth observa corretamente que a graça pressupõe pecado.<sup>42</sup> No entanto, ao assimilar a queda histórica da humanidade ao decreto eterno de Deus que a permitiu, Barth insiste que a única relação que Deus teve com a humanidade foi sempre de graça para com os pecadores. ·Onde quer que a graça é manifesta e efetiva é sempre uma questão da miséria do homem· (ênfase acrescentada).<sup>43</sup> A graça é ·como Deus ama·.<sup>44</sup> Mas isso não apenas rebaixa a criação; logicamente também torna a graça necessária em vez de livre, visto que o amor de Deus é um atributo essencial.

A graça é certamente o como Deus ama pecadores, mas o amor de Deus pelo seu mundo caído foi uma questão de condescendência, bondade, benevolência e sabedoria. Além do mais, como a gloriosa obra das mãos de Deus, o mundo era (e é) em seu caráter intrínseco amável. A teologia precisa desesperadamente restaurar um senso da amabilidade e generosidade de Deus que pertence propriamente à ordem da criação mesmo antes da amabilidade e generosidade demonstradas aos pecadores e de um tipo distinto. A despeito da crítica saudável de Barth do dualismo, sua concepção também questiona a integridade da criação. Em ambas as visões, não houve nenhum momento em que a criação verdadeiramente tenha existido num estado de integridade, dependente da bondade e do cuidado de Deus, mas sem qualquer necessidade de graça redentora ou animadora. Se a graça representa a esfera superior sobre a natureza na teologia católico-romana, para Barth a natureza é assimilada à graça. Na teologia reformada, no entanto, a natureza tem a sua própria integridade essencial, mesmo antes do aparecimento do pecado e da graça.

41 Berkhof, Teologia sistemática, 125.

42 Karl Barth, como citado em Berkhof, Systematic theology, 355.

n Ibid. 371.

44 Ibid., 357.

## V. A lém do Deus das brechas: Gênesis e a APOLOGÉTICA CIENTÍFICA

A advertência de Yahweh contra os ídolos das nações forma as bases do Antigo Testamento. Começando com Gênesis 1-2 (senhorio na criação) e Éxodo (senhorio na libertação), ela continua nos livros históricos com as intrigas que cercam a disputa entre Yahweh e os ídolos que são travadas até mesmo na Terra Prometida tipológica. Os herdeiros reais de Davi frequentemente lutaram no lado errado, e idolatria é a acusação principal no caso de Yahweh versus Israel que encontramos nos profetas. Assim como uma figura de Jesus perde toda a importância à parte dessa história, essas narrativas em si mesmas encontram sua unidade e importância últimas em Jesus Cristo.

Não foi Adão, Moisés, Josué ou Davi, mas aquele que eles prefiguraram de maneira tão imperfeita expulsou a serpente do jardim santo de Deus, esmagando a sua cabeça e removendo a maldição. ·Jesus Cristo é Senhor·, aquele que derrotou os deuses que não eram deuses, libertador da escravidão ao medo e à superstição, e redentor do justo juízo de Deus. Assim como ele guia o seu povo por meio ·das trevas e do vazio· do dilúvio e, depois através do mar Vermelho no êxodo, essa mesma Palavra separa as águas do juízo ao nos batizar nele mesmo (Rm 6.1-14; ICo 10.1-22; IPe 3.18-22).

Os capítulos iniciais de Gênesis, portanto, não são intencionados como um relato independente das origens, mas como o preâmbulo e o prólogo histórico ao tratado entre Deus e seu povo da aliança. A resposta apropriada é a doxologia:

Sabei que o Senhor é Deus;  
 foi ele quem nos fez, e dele somos;  
 somos o seu povo e rebanho do seu pastoreio.  
 Entrai por suas portas com ações de graças  
 e nos seus átrios, com hinos de louvor;  
 rendei-lhe graças e bendizei-lhe o nome (Sl 100.3-4).

Nós compreenderemos mal o contexto da aliança e a intenção de Gênesis se o abordarmos com perguntas que ele não responde, forçando-o a se pronunciar sobre questões que vão além do seu escopo.

### A. A APOLOGÉTICA DO ·DEUS DAS BR.ECHAS·

Muitos cristãos modernos têm assumido o que tem sido chamado de apologética do ·Deus das brechas.. Normalmente, a ciência desenreda um mistério natural até certo ponto e, então, ficando desprovida de dados, reconhece brechas no conhecimento. É aí onde Deus entra, de acordo com essa estratégia apoloética. (Outra expressão para isso é deus ex machina [·o deus da máquina·], emprestado do recurso dramático de literalmente fazer descer por meio de um mecanismo ou deixar cair um deus no palco na tragédia grega antiga. Sempre

que o enredo parecia indissolúvel, os deuses apareceriam do nada para trazer uma solução fácil.) Evidentemente, o problema surge quando os cientistas fazem descobertas adicionais que fecham essas brechas. Com o passar do tempo, Deus é forçado para fora da equação. Já no final do século 18, é dito que o cientista francês Pierre-Simon Laplace, ao responder a pergunta de Napoleão sobre por que a sua obra não continha nenhuma referência a Deus, teria dito: ·Eu não tenho necessidade dessa hipótese.· (Je riavais pas besoin de cette hypothèse-là).

A apologética do ·Deus das brechas· não é simplesmente uma estratégia fraca; ela é baseada numa compreensão teológica incorreta, assumindo que a atuação de Deus e a atuação da criatura ocupam o mesmo registro. Portanto, na medida em que certo estado de coisas possa ser atribuído a causas naturais (humana ou não humana), Deus não está envolvido. Mais uma vez, encontramos a univocidade perturbadora do ser, que não reconhece a distinção Criador-criatura e o caráter análogo da criação no seu relacionamento com Deus.

Embora Deus esteja sempre e em todos os lugares ativo na criação, ele não é um agente em meio aos outros, competindo por liberdade, poder e controle no mesmo espaço ontológico. Em vez disso, Deus está misteriosamente acima, atrás e dentro da criação e das relações comuns de causa e efeito com as quais ele dotou a criação. Deus está mais envolvido no mundo - ainda que menos diretamente, imediatamente e, por isso, evidentemente em sua agência - do que o ·Deus das brechas· imaginado pelos apologistas. Quando a Palavra se tornou encarnada, seus vizinhos - até mesmo os seus próprios irmãos - não reconheceram a sua divindade. Conquanto o Espírito esteja em ação em cada átomo, sua atuação até mesmo ao ressuscitar aqueles que estão espiritualmente mortos para a vida eterna permanece em grande medida oculta (Jo 3.8; ICo 2.14).

A ciência é competente apenas para estudar as causas e efeitos naturais. Ainda que esses efeitos testifiquem do poder e da sabedoria de Deus na criação, a própria atuação de Deus permanece escondida por trás dos meios secundários que ele empregou. Nem a teologia pode discernir a mão de Deus na História à parte da revelação especial. Até mesmo no caso dos milagres, podemos reconhecer as operações extraordinárias de Deus apenas pelos seus efeitos; não podemos ver o poder escondido de Deus. Por definição, os milagres são anomalias - atos extraordinários - e a ciência investiga apenas as causas e efeitos comuns (naturais) que podem ser submetidos a testes repetitivos. No entanto, o ocultamento da atuação comum de Deus não é uma indicação da sua ausência. A Escritura revela a atuação de Deus nos pontos que Deus considera relevantes para o desenvolvimento do enredo da criação, da redenção e da consumação.

Na memorável advertência de Calvin: ·deve ser lembrado que Moisés não fala com precisão filosófica sobre os mistérios ocultos, mas relata as coisas que são observáveis em todos os lugares, mesmo pelo inculto, e que são de uso comum.·<sup>45</sup>

<sup>45</sup> João Calvino, *Commentary on the Book of Genesis* (trad. John King; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1996), 1:84.

Moisés não estava escrevendo palestras sobre astronomia.<sup>46</sup> Deus acomodou a sua revelação às condições e capacidades das pessoas comuns.<sup>47</sup> A acomodação não implica erros, mas nos adverte contra tratar o discurso adaptado ao uso comum como se fosse intencionado como um discurso sobre ciência.<sup>48</sup> Conquanto ciência e teologia frequentemente iluminem uma a outra e Deus é a fonte última de toda verdade, seus objetos, fontes, métodos e critérios são diferentes. O astrofísico de Harvard Owen Gingerich nos lembra que a Escritura

retrata um universo ordeiro e confiável. O Senhor Deus lançou os fundamentos da terra, para que ela não vacile em tempo nenhum, declara o salmo 104.5. Kepler ressaltou no início do século 17 que isso não é escritural autoridade para uma terra imóvel numa cosmologia geocêntrica, mas, em vez disso, louvor pela estabilidade que torna a vida possível, o fato de que a terra, depois de tantas eras, não afundou, quebrou ou se consumiu, ainda que ninguém tenha descoberto sobre qual fundamento ela repousa.<sup>49</sup>

·Problemas filosóficos à parte, acrescenta Gingerich, ·a Bíblia é totalmente histórica em seu panorama, uma crônica de acontecimentos específicos de um povo que entrou em aliança com Deus. A imagem científica não era histórica em primeiro lugar.<sup>50</sup> De fato, Holmes Rolston III argumenta que ·A ciência não maneja explicações históricas de maneira muito competente, especialmente quando se trata de inovações emergentes; a ciência prefere explicações do tipo legal.

\*Ibid. Calvin acrescenta: ·Por meio desse método (como anteriormente observei) a desonestidade daqueles homens é suficientemente reprovada, daqueles que censuram Moisés por não falar com uma maior exatidão. (85). É evidente que Saturno tem uma luz maior do que a da lua - mas não para nós, por causa da distância maior. ·Moisés escreveu num estilo popular a respeito de coisas que, sem instrução, todas as pessoas comuns dotadas de bom senso são capazes de compreender; mas os astrônomos investigam com grande labor qualquer coisa que a sagacidade da mente humana possa compreender. No entanto, esse estudo não deve ser reprovado, nem a sua ciência condenada, porque algumas pessoas desesperadas estão acostumadas a rejeitar com ousadia qualquer coisa que seja desconhecida delas. Isso porque a astronomia não é apenas prazeirosa, mas também muito útil de ser conhecida; não se pode negar que essa arte revela a admirável sabedoria de Deus. (86). ·Se ele falasse de coisas geralmente desconhecidas, os não instruídos poderiam alegar que esses assuntos estavam além de sua capacidade. (87).

"Calvin, Institutes 1.14.3. O original latim diz assim: ·Moses vulgi ruditati se accommodans, non alia Dei opera commemorate in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

\* Ibid. Veja também João Calvino, *Commentary on the first book of Moses, called Genesis* (trad. J. King; Grand Rapids: Baker, 1984), 87,256-57. A Reforma desempenhou um papel importante no surgimento da ciência moderna, de várias maneiras, mas não menos por causa do seu interesse pelo mundo natural como o teatro da glória criativa de Deus por meio da atuação secundária. Assim, à ciência foi dado o seu espaço próprio para investigar coisas que não eram claramente abordadas na Escritura. De fato, a Sociedade Britânica Real foi fundada por puritanos. Veja Amos Funkenstein, *Theology and the scientific imagination* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1986); Keith Thomas, *Religion and the decline of magic* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1971); Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the rise of natural Science* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998).

<sup>46</sup> Owen Gingerich, ·The universe as theater for God's action·, ThTo 55, na 3 (1998): 305.

<sup>47</sup> Ibid., 307,309.

Alguém prediz e a predição se torna realidade. Se essa precisão for impossível, a ciência prefere previsões e probabilidades estatísticas.<sup>51</sup>

As ciências naturais têm seu objeto, suas fontes, métodos e critérios próprios de investigação. Essas ciências são excelentes para pesar, medir, observar e prever, mas elas ultrapassam os limites de sua competência quando reduzem todo fenômeno a causas naturais. Do mesmo modo, identificar cada mistério científico com uma explicação divina - quando a Bíblia não fornece evidência clara - transgride o escopo da religião e da teologia.

#### B. Projeto e continência

No entanto, as diferenças entre a revelação natural e a revelação especial e entre causa secundária e efeito e divina agência não nos deixam sem nenhuma conexão entre a teologia e a ciência. Colin Gunton julga que o antigo pensamento trinitariano compartilha áreas importantes de sobreposição com a ciência recente, particularmente na ênfase da primeira em conceitos como liberdade, relacionamento e energia.<sup>52</sup> A mudança das visões de Deus como uma mônada solitária para uma ênfase genuinamente trinitariana na perichóresis é paralela à mudança na ciência de um paradigma mais estático para um mais dinâmico. Uma sobreposição importante também ocorre com relação à contingência: "O mundo não tem de ser o que é ou como é".<sup>53</sup> Esse pressuposto subjacente fundamental da ciência contemporânea é impossível de ser reconciliado com o panteísmo ou outras visões que transformam qualquer parte da realidade humana em algo necessário ao ser de Deus.

Richard P. Feynman, físico que ganhou o Prêmio Nobel, observou no final dos anos de 1980 que há algumas coisas que não podem ser compreendidas pelos métodos científicos e que são, no entanto, pressupostos essenciais desses métodos (especialmente a observação). Ele escreve:

Incidencialmente, o fato de que há regras para serem conferidas é um tipo de milagre; de que é possível encontrar uma regra, como a lei do inverso do quadrado da gravitação, é alguma espécie de milagre. Isso realmente não é compreendido, mas leva à possibilidade de predição - o que significa que ela lhe diz o que você pode esperar que vai acontecer num experimento que você ainda não fez.<sup>54</sup>

Feynman acrescenta:

As leis que descrevem a natureza parecem ser matemáticas. Isso não é o resultado do fato de que a observação é o juiz, e não é uma necessidade característica

51 Holmes Rolston III, -Evolutionary history and divine presence-, ThTo 55, n2 3 (1998): 425.

52 Colin Gunton, -Relation and relativity-, em Trinitarian theology today (org. Christoph Schwöbel; Edimburgo: T&T Clark, 1995), 103.

S3Ibid.

54 Richard P. Feynman, The meaning of it all: thoughts of a citizen-scientist (Nova York: Perseus, 1998), 23.

da ciência que ela seja matemática. Na verdade, simplesmente acontece que você pode afirmar leis matemáticas, pelo menos em física, que funcionarão para fazer previsões poderosas. Por que a natureza é matemática é, novamente, um mistério (ênfase acrescentada).<sup>55</sup>

Não é uma apologética do tipo ·Deus das brechas· a sugerir que a criação de Deus do mundo com tal projeto inteligente é o ·mistério· ao qual Feynman se refere, porque, como o próprio Feynman observa, a ciência não pode fazer de suas pressuposições mais necessárias o objeto focal de observação e experimentação. Deus não é um reparador de brechas, mas o criador de toda a realidade e o revelador de todo o conhecimento dessa realidade. O teísmo trinitariano afirma que temos acesso à fonte dessa ordem matemática na natureza, enquanto o naturalismo nega tal acesso e, pelo menos no último século, nega que o mundo seja qualquer coisa mais do que o resultado de acidentes randômicos (tempo mais acaso). Isso não pode senão gerar um tipo de esquizofrenia na ciência - por um lado, o mundo exibe características de ser governado por regras e matemáticas para as quais não pode haver explicação razoável; por outro lado, pressuposições naturalistas negam qualquer base para o pensamento de que o mundo evidencia o projeto que a observação assume e verifica. O teísmo trinitariano afirma que há uma razão muito boa para as regras e o projeto matemático da natureza, enquanto a confiança do naturalismo na razão é fundamentada no acaso irracional e sem propósito.

Arthur Peacocke observa que, na teologia e na ciência houve uma mudança da visão do mundo como um mecanismo estático observando estritamente leis para um organismo dinâmico cheio de anomalias, imprevisibilidades e mudanças.<sup>56</sup> Cada vez mais, a ciência reconhece que o universo é ·contingente, mas ordenado·, observa Gunton. ·O mundo é de tal modo que contingências inerentes excluem a possibilidade de predição certa. Há caos, mas também estabilidade, ou seja, contingência, mas confiabilidade.·<sup>57</sup> Essas observações são confirmadas por um consenso emergente nas diversas ciências, como James Gleick expressa o paradoxo: ·O caos é ubíquo; ele é estável; é estruturado.·<sup>58</sup>

A visão mais antiga na modernidade, tanto na teologia (deísmo) quanto na ciência (cosmologia newtoniana), é que as pessoas já estão prontas (elas já são o que elas são) e, então, elas se relacionam. Mas em ambos os campos isso está sendo (e deve ser) revisado. Há certa interdependência operando, não apenas entre os seres pessoais, mas até mesmo entre as menores (microscópicas) e maiores (macroscópicas) entidades. No entanto, essa interdependência mútua de realidade criada não deveria surpreender aqueles que afirmam que a fonte arquetípica dessa realidade é uma Trindade envolvida em relações pericoréticas que se voltam para fora nas obras externas nas quais essas pessoas estão mutuamente envolvidas.

<sup>55</sup> silbid., 24.

<sup>56</sup> Arthur Peacocke, *Creation and the world of Science* (Oxford: Clarendon, 1979), 62.

<sup>57</sup> Gunton, ·Relation and relativity·, 150-51.

<sup>58</sup> James Gleick, *Chaos: Making a new Science* (Londres: Sphere Books, 1987), 76.

Mencionei que a ideia de que nosso cosmos veio à existência num ponto definido no tempo - considerada como um vestígio da mitologia bíblica por muitos teólogos liberais - é, agora, afirmada em geral pelas ciências. Ainda mais hoje do que em qualquer momento desde o Iluminismo, os cientistas têm rejeitado a ideia da matéria eterna aumentada infinitamente ·para frente· e ·para trás.. ·A repetida insistência deles é que a ciência desde Einstein tem sido forçada a reconhecer ao que o próprio Einstein resistiu, ou seja, a temporalidade inerente do cosmos.<sup>59</sup> A pesquisa de Hubble no início do século 20, o princípio da incerteza de Heisenberg e outras descobertas têm crescentemente levado a ciência - talvez pela primeira vez na História - ao consenso de que o cosmos observável teve uma origem em certo ponto no tempo.<sup>60</sup> ·Assim, nosso universo é vasto·, comenta Gingerich, ·mas não é realmente infinito; é um universo com uma idade e uma História, embora seja uma História inimaginavelmente longa.<sup>61</sup> Apenas ao reconhecer o mundo como uma realidade contingente, finita e temporal em vez de uma emanação necessária, infinita e eterna da divindade é que podemos explicar as descobertas da ciência contemporânea.

Além da temporalidade, a relationalidade é outra área de crescente sobreposição entre a teologia cristã e as ciências. O deísmo já não é mais uma alternativa defensável ao panteísmo/panenteísmo. O universo não é uma máquina, que exigiu um ato divino no seu início, mas continua funcionando de modo uniforme por si mesmo desde então. No entanto, um teísmo simples também é inadequado para lidar com a relationalidade óbvia no universo. ·Podemos compreender o Espírito Santo como a energia divina que libera as energias do mundo, habilitando o mundo a compreender a sua inter-relacionalidade dinâmica.<sup>62</sup> Ao mesmo tempo, em contraste com as teologias imanentes de Hegel, do pensamento do processo e tendências afins, essa obra do Espírito na criação não pode ser assimilada nos próprios processos da natureza e da História.

Além disso, as obras do Espírito são sempre do Pai e no Filho, de modo que o ponto no qual a Escritura revela de maneira especial a obra do Espírito é na aplicação da redenção em Jesus Cristo. Enviado pelo Pai e pelo Filho para fazer novas todas as coisas, o Espírito traz os poderes aperfeiçoadores da consumação (a era do porvir) para a era presente que está passando. Apenas a partir da revelação de Deus podemos saber que esse não seria o caso se o mundo fosse deixado por si mesmo, ou seja, de que o futuro não é apenas uma mera continuação, rendendo-se gradualmente à entropia. Há sempre um poder em ação além da natureza que a invade, deixando-a aberta para um futuro que ele não pode assegurar por si mesmo.

Vivemos num mundo que não poderia ter criado a si mesmo, não pode sustentar a si mesmo e, certamente, não pode levar a si mesmo para o descanso eterno

<sup>59</sup>Gunton, ·Relation and relativity·, 152-53.

<sup>60</sup> Estou me referindo aqui ao universo expandido, resultado de algo "como uma explosão original. Veja Gingerich, ·Universe as theater for God's action·, 307.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Gunton, ·Relation and relativity·, 153.

de Deus. Precisamente porque o Deus trino nem é dependente do mundo (contra o panenteísmo), nem simplesmente age sobre o mundo diretamente (contra o deísmo e o teísmo não trinitariano), mas age dentro do mundo para realizar o efeito da fala divina é que a natureza e a História podem ter um destino além das possibilidades imanentes da própria criação, e isso sem violência à sua integridade de criatura. A ciência não leva em conta a complexidade do mal e da redenção ou a promessa de consumação pela intervenção divina direta no fim da era. Limitada em seu escopo às possibilidades imanentes da própria natureza, ela não pode revelar a Trindade ou os propósitos trinitarianos das criaturas na História. No entanto, uma doutrina trinitariana robusta de criação ex nihilo é mais coerente do que qualquer uma de suas rivais com o tipo de cosmos que a ciência reconhece hoje.

Nas últimas décadas, muitos filósofos, cientistas e teólogos cristãos têm fornecido excelentes argumentos para o projeto inteligente.<sup>63</sup> Contudo, não deveríamos reagir contra a ênfase da ciência contemporânea na contingência, no fluxo e na aleatoriedade aparente concentrando-nos exclusivamente no projeto e ordem. Afinal de contas, não é de admirar que um relógio muito bem planejado atrasse se alguém não der corda nele constantemente. No entanto, se há projeto e ordem, mesmo num cosmos impregnado com aparente aleatoriedade, caos, mudança e impredicabilidade como o nosso, então o constante envolvimento de Deus é necessário em cada momento. O materialismo ateísta não pode explicar a ordem, e o deísmo não pode explicar a contingência radical e aparente impredicabilidade na realidade natural.

A matéria não é nem eterna e necessária nem autoconsistente e inteiramente previsível. Gingerich cita a pesquisa que corrobora isso em várias áreas do conhecimento. Fred Hoyle examinou a evidência de que o carbono necessário para a vida estava (a despeito dos efeitos do big-bang) presente exatamente no nível de ressonância. Se o nível de ressonância no carbono fosse 4% menor, essencialmente não existiria carbono. Se esse nível no oxigênio fosse apenas 0,5% maior, virtualmente todo o carbono teria sido convertido em oxigênio. De fato, Gingerich relata a conclusão de Hoyle de que a possibilidade matemática dessa convergência de fatores requer um superintelecto que guie o processo.<sup>64</sup>

43 Entre as muitas obras dignas de citação, estão as seguintes: William A. Dembski e Jonathan Wells, *The design of life: Discovering signs of intelligence in biological systems* (Richardson, Tex.: Foundation for thought and ethics, 2008); Fazale Rana, *The cell's design: How chemistry reveals the creator's artistry* (Grand Rapids: Baker, 2008); Michael Behe, *The edge of evolution: The search for the limits of darwinism* (Nova York: Free Press, 2008).

44 Gingerich, *Universe as theater for Gods action*, 310-11: "Alguém me disse que Fred Hoyle disse que nada abalou seu ateísmo de modo tão intenso quanto essa descoberta. Eis o que ele escreveu na revista dos ex-alunos da Cal-Tech: [...] Uma interpretação do senso comum dos fatos sugere que o superintelecto brincou com a física, assim também com a química e com a biologia, e que não existem na natureza forças cegas que sejam dignas de comentário. Os números que alguém calcula a partir dos fatos para mim são tão impressionantes a ponto de colocar essa conclusão praticamente além de qualquer questão. [...] Não podemos senão sentir intuitivamente que o palco colocado foi especialmente planejado e com antecedência para a peça que se seguirá. Conquanto essas características não possam provar as intenções de um Criador intencional, elas são certamente coerentes com essa visão da realidade".

Empregando a metáfora de Calvin da criação como ·o teatro da glória de Deus·, Gingerich escreve: ·De uma perspectiva teológica, a maravilha não foi Deus ter apertado o poderoso ·botão de ligar· que o deísmo poderia afirmar, ·mas o planejamento criativo para fazer o universo subsequente funcionar.·<sup>65</sup> O cientista e teólogo John Polkinghorne apresentou o mesmo argumento.<sup>66</sup> Embora a ciência não possa provar a necessidade, muito menos a existência real do Deus trino, a teologia trinitariana - com o Pai constantemente falando no Filho e no poder aperfeiçoador do Espírito - apresenta convergências impressionantes com a ciência em pontos cruciais.

Nas últimas décadas, teólogos com treinamento científico (e cientistas com inclinações teológicas ou religiosas) têm estado envolvidos em diálogos mais produtivos.<sup>67</sup> De fato, o filósofo da ciência Ernan McMullin argumenta que uma doutrina mais tradicional de Deus e da relação de Deus com o mundo fornece o melhor paradigma tanto para a teologia quanto para a ciência, particularmente em relação ao tempo e à teleologia. Ele defende que a interpretação tradicional (agostiniana/boeciana) da existência de Deus como aquele que transcende o tempo (eternidade) em vez da concepção aristotélica de que Deus simplesmente dura durante todos os tempos (sempiternidade) é mais consistente com o caráter distinto de tempo e finitude encontrado pela ciência. Na medida em que Criador e criatura se tornam confundidos, a integridade de ambos é ameaçada.<sup>68</sup>

É evidente que os processos que conspiram para produzir o mundo que nós conhecemos podem ·não parecer com o tipo de processo que projetistas humanos usariam para alcançar seus objetivos.. Mas se nós fôssemos capazes de discernir tal projeto, tal ação seria necessariamente presa ao tempo. ·Se ela não está presa ao tempo, não é de admirar que não a leiamos na superfície dos

65 Ibid., 309.0 ·princípio antropomórfico· - ou o ·estamos aqui porque o universo foi planejado desse modo· (versão leve) ou ·porque estamos aqui o universo precisa ser desse jeito, pois de outro modo não estariamos aqui e pronto· (versão pesada) (309-10).

66 John Polkinghorne, ·Natural Science, temporality, and divine action·, ThTo 55, n° 3 (1998): 329: ·No século 20, a ciência descobriu que o próprio universo teve uma História - que o cosmos era muito diferente no passado de como é hoje e que será diferente novamente no futuro; que o espaço é relativo e não absoluto; que a passagem de tempo e julgamentos de simultaneidade são avaliações dependentes do observador. A imagem newtoniana das ininterruptas reorganizações dos componentes de um mundo essencialmente imutável, que acontecem dentro de um contêiner fixo de espaço, durante um curso estável de tempo absoluto, não está mais na agenda científica. Ainda assim, os absolutos permanecem, tais como a velocidade da luz agindo como o limite da rapidez da transferência de informação. Na teoria da relatividade (no sentido científico), nem tudo se dissolve numa neblina relativista (no sentido popular).·

67 Veja, por exemplo, John Polkinghorne, Quantum physics and theology: An unexpected kinship (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2008); Robert John Russell, Nancey Murphy e Arthur Peacocke, orgs., Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1996); Keith Ward, Religion and creation (Oxford: Clarendon, 1996); W. H. Vanstone, Love-s endeavour, love-s expense (Londres: Darton, Longman and Todd, 1977); John Polkinghorne e Michael Welker, The end of the world and the ends of God: Science and theology on eschatology (Harrisburg, Pa.: Trinity, 2000). Ao mesmo tempo, muitas dessas conversas refletem uma tendência panenteísta.

68 Ernan McMullin, ·Cosmic purpose and the contingency of human evolution·, ThTo 55, n. 3 (1988): 409.

acontecimentos.<sup>69</sup> Nem a interpretação unívoca nem a equívoca da relação Deus-mundo servirá. Nem o deísmo hipertranscendente, nem o panteísmo e panenteísmo hiperimanentes podem dar a razão dos dados da Escritura e os da ciência contemporânea nesses pontos.

VI. ·Eu sou o A Ifa e o Ô m ec.a: c r i a ç ã o o r ig in a l ,

## CONTÍNUA E A NOVA CRIAÇÃO

Um ponto adicional de possível convergência entre a ciência contemporânea e a teologia cristã clássica pode ser encontrado na doutrina da criação contínua (*icriatio continua*). Com precedente histórico, Moltmann nos incentiva a distinguir três tipos de criação: a criação original (*creatio originalis*), a contínua (*creatio continua*) e a nova (*creatio nova*).<sup>70</sup> Embora o mundo tenha vindo à existência em certo ponto no passado, Deus ainda está envolvido na criação no nível não apenas de manter, mas até mesmo de alterar as criaturas. Além disso, as Escrituras representam a obra redentora de Deus como uma nova criação, com continuidades e descontinuidades em relação à ordem existente.

Essas duas primeiras categorias clássicas estão recebendo atenção renovada em parte por causa de suas ressonâncias mais próximas com a ciência contemporânea - um começo absoluto e mudanças através do tempo. A noção de criação contínua ensina que embora o mundo tenha vindo a existir num ponto específico do tempo, ele também está no processo de vir-a-ser, que, novamente, não é nada novo para o ensino cristão tradicional (não deísta). A natureza, não menos que a História, é dinâmica. Deus é o autor último tanto da criação original quanto da contínua, mas de maneiras diferentes - em primeira instância, por uma declaração/iaf (criação *ex nihilo*); na última, pela obra comum da sua providência na qual as causas secundárias estão ativas. A essa luz, pode ser melhor falar da obra contínua de Deus como providência em vez de criação contínua.

Reagindo contra relatos naturalistas, é fácil adotarmos um hipersobrenaturalismo que atribui essa criação contínua ou providência a intervenções divinas imediatas. No entanto, isso é autorizado pela Escritura? Até mesmo no relato de Gênesis encontramos dois tipos distintos de declaração divina: os fiats da criação *ex nihilo* - ·Haja [...]· (com o resultado: ·Houve [...]·) - e as ordens de Deus para a criação colocar em ação seus próprios poderes com os quais ele a dotou e dentro dos quais o Espírito está em ação: ·Disse também Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar, e apareça a porção seca· (Gn 1.9); ·Produza a terra relva, ervas que deem semente e árvores frutíferas que deem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele [...].

<sup>69</sup> Ibid., 410-11.

<sup>70</sup> Fürgen Moltmann, *God in creation* (Londres: SCM, 1985), 192-93. Distinto do ato original fiat de Deus de criação *ex nihilo* (*creatio originalis*), a criação contínua (*creatio continua*) refere-se ao ato de Deus não apenas de preservar e sustentar as obras de suas mãos, mas de continuamente produzir crescimento, diversidade e florescimento.

(v. 11). E o resultado é ·A terra, pois, produziu relva [...]- (v. 12). Deus acrescenta: ·Povoem-se as águas de enxames de seres viventes; e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus· (v. 20) e ·Produza a terra seres viventes, conforme a sua espécie· (v. 24). Além disso, Deus ordena aos peixes e às aves, e aos seres humanos também: ·Sede fecundos, multiplicai-vos· (v. 22,28). Podemos dividir esses dois tipos de atos discursivos na forma de ·Haja [...]· e ·Torne-se o que eu ·falei· para vocês serem.. Antecipando meu argumento na parte 5 (veja o cap. 17, ·Regeneração como vocação eficaz·, p. 602-606), eu acrescentaria que esse é o mesmo padrão que encontramos na nova criação: na justificação e na santificação, respectivamente.

Nas teologias panenteístas, em que o mundo é concebido como o corpo de Deus, ou no criacionismo hipersobrenatural, em que cada ato divino na criação deve ser imediato e direto, a criação perde o tipo de agência distinta que o segundo tipo de atos discursivos (·Produza a terra [...]·) sugere. É especialmente no ·vir-a-ser· da criação contínua que a obra do Espírito dentro do mundo produzindo os efeitos da Palavra poderosa de Deus é mais evidente. Muito mais rico do que a imagem deísta da agência divina limitada à criação original, esse reconhecimento do cuidado providencial constante de Deus pelo florescimento da criação enfatiza a dependência que a criação tem da Trindade. Às vezes, Deus intervém de maneira direta, pronunciando uma Palavra fiat, mas em cada momento Deus intervém sobre e dentro dos processos naturais que ele designou a fim de trazer mais diversidade e complexidade a este mundo.

É interessante observar que um debate irrompeu no século 17 entre os filósofos científicos Gottfried Leibniz e Nicolas Malebranche que de algum modo antecipou os debates contemporâneos.<sup>71</sup> Descartes ensinou que movimento é o resultado da matéria morta sendo animada por uma substância espiritual - e, é claro, a substância espiritual mais elevada é Deus. Elaborando sobre o fundamento de Descartes, Malebranche argumentou que cada ação ou acontecimento criado é direta e imediatamente causado por Deus. ·Por meio de qualquer esforço de mente que eu faça, posso encontrar força, eficácia ou poder apenas na vontade do Ser infinitamente perfeito·, escreveu Malebranche.<sup>72</sup> Há, portanto, apenas uma agência real em ação no mundo: a de Deus direta, imediata e milagrosamente causando cada acontecimento. Essa posição é conhecida como ocasionalismo. Onde a ·criação contínua· foi pensada pela teologia tradicional (católico-romana e protestante) como um exercício do poder de Deus

71 Sobre esse debate e as respectivas visões com respeito à criação, veja Nicholas Rescher, Leibniz: An introduction to his philosophy (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1979); G. H. R. Parkinson, Logic and reality in Leibniz's metaphysics (Oxford: Oxford Univ. Press, 1965), 98-110; G. W. Leibniz, Philosophical papers and letters (org. e trad. Leroy E. Loemker; Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1989); Nicolas Malebranche, Dialogues on metaphysics and on religion (org. Nicholas Jolley; trad. David Scott; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997).

72 Nicolas Malebranche, *The search after truth: With elucidations of the Search after truth* (org. e trad. T. M. Lennon e P. J. Olscamp; Columbus: Ohio State Univ. Press, 1980), 658.

ordinariamente por meios e processos naturais, o ocasionalismo compreendeu isso como significando que cada momento é inteiramente novo, como um ato de criação divina ex nihilo.<sup>73</sup>

O desafio de Leibniz também era em grande parte teológico, graças a uma recuperação da doutrina escolástica da criação contínua. Conquanto afirmado fortemente a criação ex nihilo, Leibniz também ocupou-se do processo natural com o qual o Deus trino dotou a criação e dentro do qual Deus continua a agir.<sup>74</sup>

É significativo que a noção de criação contínua, distinta do ato original de criação ex nihilo, tenha caído em desuso com o surgimento de uma cosmologia newtoniana que assumia a constância, e que essa noção esteja agora sendo repropriada por alguns cientistas com um modo de explicar a evidência óbvia de que o mundo está constantemente mudando.<sup>75</sup> Por exemplo, conquanto os seres humanos tenham vindo à existência num período definido, cada corpo humano troca todas as suas células diversas vezes durante sua vida. Em muitos sentidos, o mundo parece estar constantemente emergindo, desintegrando-se e reconstituindo-se. E, no entanto, ainda existe algo chamado ·o mundo· com todas as suas continuidades básicas ao longo de várias extensões de tempo. Essa continuidade em meio a um fluxo constante é incapaz de ser explicada tanto em termos de naturalismo quanto de hipersobrenaturalismo. Não há mais uma contradição entre a atividade providencial de Deus na criação contínua e nos processos naturais do que há no relacionamento entre a atuação divina e a humana. Deus é tão soberano nos processos naturais da terra ·produzindo· como ele é nas intervenções diretas que comumente chamamos de milagres.

Por maiores que sejam as suas diferenças, o ocasionalismo e o naturalismo (ou deísmo) assumem a univocidade do ser que requer que cada ação seja ou divina ou da criatura. A doutrina clássica da concorrência - ou seja, que a ação de Deus segue-se à atuação da criatura sem violência - é simplesmente perdida em ambos os casos. Algo parecido com esse impasse é evidente na religião contemporânea e nos debates da ciência. Entretanto, na perspectiva apresentada até

73 Nesse caso, a providência é entendida não apenas como sendo totalmente dependente da preservação do mundo por Deus por meio de causas naturais, mas como a criação direta e imediata de tudo o que existe (incluindo a atuação humana) em cada momento. Tendo surgido na filosofia islâmica no Iraque do século 9<sup>o</sup>, essa visão foi desenvolvida na filosofia moderna especialmente por Malebranche como uma crítica ao deísmo. Com base no dualismo de Descartes entre mente e matéria (cujas essências eram tão diferentes que elas não poderiam afetar uma a outra), Malebranche argumentou que cada acontecimento no mundo é uma nova criação. Concepções semelhantes foram sustentadas pelo bispo idealista britânico George Berkeley (1685-1753) e o teólogo norte-americano Jonathan Edwards (1703-1758).

74 Leibniz, *Philosophical papers and letters*, 499. No final das contas, no entanto, Leibniz parece ter sustentado uma imagem quase deísta de criação contínua como o efeito de nada mais do que ·o mecanismo do mundo· funcionando como se tivesse sido criado para operar - sem nenhum envolvimento divino ao longo do caminho. ·Considero suficiente que o mecanismo do mundo tenha sido construído com tal sabedoria que essas coisas maravilhosas dependem do progresso da máquina em si, coisas orgânicas em particular, como acredito, desenvolvendo-se por certa ordem pré-determinada.·

75 Veja, por exemplo, o fascinante artigo do cientista W. H. McCrea, ·Continual creation·, *Monthly notices of the Royal astronomical society* 128 (1964): 335.

aqui, o ocasionalismo e o deísmo fornecem um falso dilema que nem a teologia nem a ciência podem aceitar, cada uma pelas suas próprias razões.

Visto que Deus não é simplesmente um espírito unitário que age sobre a matéria inerte, mas, em vez disso, o Deus trino que fala da parte do Pai, no Filho e pelo Espírito é que pode haver um ·Haja!· que cria o mundo de modo direto a partir do nada e um subsequente ·que a terra produza·, que potencializa e guia a natureza em seu louvor a Deus. Precisamente porque Deus é qualitativamente diferente da criação (eterno, imutável, imortal, invisível, onipresente, onipotente) é que nós não temos problema em atribuir ações, acontecimentos e processos tanto a Deus quanto à natureza.<sup>76</sup> É porque Deus é qualitativamente distinto das criaturas que é errado pensar em causas e processos comuns em termos quantitativos, como se as causas pudessem ser atribuídas parcialmente a Deus e parcialmente à natureza.

Nas nossas tentativas de ver pontos de diálogo entre a teologia e a ciência, não podemos ser ingênuos. Seja na teologia ou nas ciências naturais, os pressupostos têm um papel formativo. Se alguém começa com o pressuposto de que a natureza não pode ter nenhuma causa externa a ela, os fatos serão interpretados de tal modo a eliminar o envolvimento de Deus. A ciência contemporânea tende a assumir que não há uma teodilogia da esperança para a criação. É uma evolução sem sentido de um cosmos em expansão que irá (ou poderá) levar finalmente à implosão ou algum outro apocalipse puramente natural.<sup>77</sup> A ciência não está errada por causa das suas observações e cálculos empíricos, apenas incompleta - e, portanto, ela deve ser vista como errada apenas quando extrapola as probabilidades empíricas para certezas absolutas e metafísicas. Se a nossa própria existência é matematicamente improvável à parte de uma fonte transcendente, então seria tolo extrair conclusões absolutas sobre o destino do cosmos simplesmente com base nas possibilidades imanentes do próprio cosmos.

A contingência radical e a incapacidade inerente da criação para criar a si mesma, sustentar a sua existência e realizar uma consumação futura em vez de dissolução completa apenas enfatiza sua dependência radical na fidelidade do Deus da aliança. A esperança por uma nova criação - isto é, uma restauração miraculosa do cosmos no retorno de Cristo - não surge de observações empíricas e probabilidades matemáticas, mas das promessas de Deus na Escritura. Apenas no evangelho é que a história do mundo se torna aberta a uma esperança que está além dos dados observáveis - na nova criação:

Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que

78 Veja Ernan McMullin, ·Evolutionary contingency and cosmic purpose·, em *Finding God in all things* (org. Michael J. Himes e Stephen J. Pope: Nova York: Herder, 1996), 140-61.

77 Veja William R. Stoeger, SJ, ·Scientific accounts of ultimate catastrophes in our life-bearing universe·, em *The end of the world and the ends of God*, 19-28.

toda a criação, a um só tempo, gera e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo. Porque, na esperança, fomos salvos. Ora, esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como o espera? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o aguardamos.

Romanos 8.20-25

## Perguntas para discussão

1. O que queremos dizer por ·criação ex nihilo·? Como essa concepção difere das demais?
2. Discuta a importância de uma compreensão trinitariana da criação.
3. Discuta as ênfases bíblicas recorrentes na fala de Deus como o meio da criação. Por que isso é importante?
4. A graça de Deus foi o motivo para a criação do mundo (incluindo os seres humanos)? Que diferença faz a nossa resposta a essa pergunta para a nossa concepção da integridade da criação?
5. O que é a apologética do ·Deus das brechas· e quais são as suas fraquezas teológicas e táticas? Como o esplendor criativo de Deus é demonstrado na contingência e no caos aparente, bem como na ordem e no planejamento do universo?
6. Avalie a perspectiva ocasionalista, especialmente à luz do conceito de ·criação contínua·.

## Capítulo Onze

# PROVIDÊNCIA: O CUIDADO DE DEUS POR TUDO O QUE ELE FEZ

**C**om a doutrina da providência encontramos mais uma vez a estrutura trinitária das operações externas de Deus. A Escritura nos diz: ·pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste· (Cl 1.16-17, ênfase acrescentada). Há um Logos, mas o Logos é uma pessoa, não um princípio, e essa pessoa é Jesus Cristo, não um déspota eterno. Não apenas na redenção, mas também na criação e providência, o Filho é ·o caminho, e a verdade e a vida·.

Além disso, é o Espírito que está em ação dentro do campo do que é falado à existência, pelo Pai, no Filho (Rm 8.26-28; Is 32.15; 2Co 3.17). É o Espírito quem orquestra a trama progressiva da redenção em torno do Filho para a glória do Pai de modo que o passado se torne uma promessa viva e o futuro se torne uma realidade revigorante. Visto que o Pai trabalha não apenas sobre mas dentro da História pelo seu Espírito e faz todas as coisas no seu Filho, a providência de Deus não pode ser concebida meramente em termos de causa e efeitos imediatos.

Na Bíblia há, essencialmente, três classes de passagens relacionadas à providência: (1) aquelas ligadas especificamente à salvação (passagens soteriológicas), (2) referências ao governo mais geral de Deus (passagens ligadas à graça comum) e (3) defesas da maneira de Deus agir no mundo a despeito da realidade do mal (passagens ligadas à teodiceia). É importante mantermos essa distinção em mente. Por exemplo, quando nos é dito que ·porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade· (Fp 2.13), é a nossa santificação que está em vista. Deus não age em nós para pecarmos, por exemplo, mas ele opera todas as coisas (incluindo nosso pecado) conjuntamente para o nosso bem (Rm 8.28), porque ele é Senhor até mesmo sobre os nossos erros.

Visto que trato as passagens soteriológicas em capítulos posteriores, aqui vou me concentrar nos dois outros grupos.

Muitos cristãos que têm dificuldade de aceitar a soberania divina na salvação, ainda assim compartilham com o predestinacionista mais ardente uma confiança no senhorio último de Deus sobre todos os fenômenos naturais e históricos. Conquanto outros falem de boa e má sorte, os cristãos dizem: ·Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor!· (Jó 1.21). Em vez do destino estoico, é o senhorio pessoal de um Deus que é confiável nos seus propósitos que leva o cristão a estar contente na riqueza e na pobreza (Rm 8.28; Fp 4.11-13). Os descrentes não são menos beneficiários da providência geral de Deus do que os cristãos. É isso o que é intencionado na doutrina da graça comum: ·O Senhor é bom para todos, e as suas ternas misericórdias permeiam todas as suas obras. [...] Em ti esperam os olhos de todos, e tu, a seu tempo, lhes dás o alimento. Abres a mão e satisfazes de benevolência a todo vivente· (Sl 145.9,15-16). Jesus reitera essa bondade geral no seu sermão do monte: ·porque ele [Deus] faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos· (Mt 5.45). Deus determinou os tempos e lugar de habitação de todas as pessoas até o fim, de tal modo que elas olhem para ele como a fonte de todo o bem (At 17.25-27).

Os detalhes aparentemente mais insignificantes são governados pela providência de Deus. Com o salmista, podemos ficar maravilhados, ·Quando contemple os teus céus, obra dos teus dedos, e a lua e as estrelas que estabeleceste, que é o homem, que dele te lembras? E o filho do homem, que o visites?· (Sl 8.3-4). No entanto, cada fio de cabelo de cada pessoa é contado por Deus (Lc 12.7) e não cai um único pássaro no chão se não for da vontade do Pai (Mt 10.29). Até mesmo os resultados dos dados num jogo de azar são determinados por Deus (Pv 16.33). A majestade de Deus é revelada não apenas na sua soberania sobre o surgimento de impérios, mas também na sua preocupação carinhosa com pardais que caem.

Todavia, nem mesmo essa providência geral pode ser abstráida de Cristo, como vimos antes em Colossenses 1.16-17. Encorajando seus discípulos a confiar na providência de Deus, esse mesmo Jesus os relembrou de que o Pai veste ricamente a erva do campo e alimenta as aves do ar (Mt 6.25-34). Do mesmo modo, Paulo conclama ao contentamento: ·Porque nada temos trazido para o mundo, nem coisa alguma podemos levar dele. Tendo sustento e com que nos vestir, estejamos contentes· (1Tm 6.7-8). Deus ·preserva a vida de todas as coisas· (v. 13) e ·tudo nos proporciona ricamente para nosso aprazimento· (v. 17).

Da prodigalidade demonstrada na maravilhosa variedade e riqueza da própria criação, Deus continua a derramar suas bênçãos comuns sobre todas as pessoas. Portanto, não devemos entesourar possessões como se os dons de Deus fossem escassos, nem negar prazeres a nós mesmos, como se Deus fosse mesquinho. Cristãos e não cristãos compartilham juntos as alegrias comuns do nascimento e infância, amizade e romance, casamento e família. Diferente da vida sob a teocracia da antiga aliança, não há garantia neste tempo entre os dois adventos de Cristo, de que a vida dos cristãos será melhor do que a vida dos não cristãos.

A promessa, no entanto, é de que mesmo as calamidades não podem frustrar a salvação de Deus dos seus eleitos; pelo contrário, elas são transformadas para o nosso máximo bem.

É sempre perigoso interpretar as circunstâncias temporais de uma pessoa como um sinal, seja do favor ou do desgosto de Deus. No salmo 73, Asafe confessa: ·quase me resvalaram os pésJ/..] Pois eu invejava os arrogantes, ao ver a prosperidade dos perversos. [...] Com efeito, inutilmente conservei puro o coração e lavei as mãos na inocência· (Sl 73.2-3,13). Tentar compreender isso se tornou ·mui pesada tarefa· (v. 16). A nossa razão natural nos diz que pessoas boas chegam na frente e que os enganadores nunca prosperam. Contudo, os cristãos não têm mais direito à graça comum do que eles mesmos fazem pela sua graça salvífica. Deus permanece livre para mostrar compaixão a quem ele quiser, e até mesmo para dar ar, saúde, prosperidade e amigos àqueles que respiram contra ele. O salmista nunca resolve seu paradoxo filosoficamente, mas escatologicamente - isto é, ao entrar no santuário de Deus e reconhecer que os prazeres temporais do ímpio escondem seu destino final, enquanto as lutas temporárias dos santos escondem sua glória última: ·Tu me guias com o teu conselho e depois me recebes na glória. [...] Ainda que a minha carne e o meu coração desfaleçam, Deus é a fortaleza do meu coração e a minha herança para sempre· (v. 24,26).

Para os cristãos, cada bênção comum é um mero antegosto das alegrias celestiais, e ·os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós· (Rm 8.18). Com base nessa segurança, o Catecismo de Heidelberg confiantemente ensina na sua primeira pergunta e resposta que,

Não pertenço a mim mesmo, mas pertenço - corpo e alma, na vida e na morte  
- ao meu fiel salvador Jesus Cristo. [...] Ele também me protege de tal maneira que nem mesmo um fio de cabelo cairá da minha cabeça sem que seja da vontade do meu Pai no céu: de fato, todas as coisas devem operar conjuntamente para minha salvação.'

Essas passagens não dizem que Deus faz todas as coisas ou que todas as coisas são boas, mas que ele opera todas as coisas conjuntamente para o nosso bem - o que significa, em última análise, para a nossa salvação.

É principalmente a terceira classe de passagens sobre a providência, no entanto, que provoca as reações mais fortes em nossa época - aqueles textos relacionados ao pecado e ao mal. Jó luta com os propósitos de Deus, e se alguma coisa fica clara a partir da conclusão que o próprio Deus dá ao diálogo é que o sofrimento de Jó está: (1) sujeito à permissão soberana de Deus; (2) incluído no plano soberano de Deus para a vida de Jó, embora esse plano esteja escondido de Jó; (3) não é o resultado de nenhum pecado específico que ele tenha cometido; e (4) finalmente, resolvido não de modo filosófico, mas histórico na promessa de

um redentor e da ressurreição de seu corpo. Nos exemplos dos irmãos de José, de Faraó e de Nabucodonosor - ou na vida de Jesus, Herodes, Caifás e os gentios que crucificaram Cristo - acontecimentos se desenvolvem simultaneamente como o efeito de um decreto divino e um processo comum de desejos, planejamento e execução humanos. É essa classe de passagens que é particularmente bem explicada pela doutrina do concursus, a qual exploraremos depois de abordar alguns desafios relacionados à defesa dessa doutrina em nossos dias.

### 1. Desafios culturais à doutrina da providência

Ironicamente, a providência - pelo menos uma noção genérica - é um dos pressupostos religiosos mais universalmente atestados ao longo da História e, no entanto, uma das doutrinas mais desafiadas em nossos dias.

Primeiro, é difícil reconhecer dons, muito menos um Doador transcendente, num mundo de supostos dados. Lutero falou do trabalhador que tira o leite e do padeiro como ·máscaras· atrás das quais Deus se esconde a fim de atender as nossas orações por sustento diário.<sup>2</sup> Em cada dom, Deus é o dador último; no entanto, ele bondosamente esconde a sua majestade cegadora e a sua de outro modo aterrorizante soberania por trás dos meios criados que são familiares a nós. Todavia, aqueles de nós que vivem em culturas tecnologicamente desenvolvidas raramente encontram os trabalhadores que tiram leite e os padeiros, cujos produtos compramos no mercado. Raramente nossa vida é ameaçada pela exposição aos elementos. De fato, temos termostatos para controlar nosso ambiente. Nossa contato com o Doador, a quem oramos, não é apenas mediado por criaturas como nós, como sempre foi, mas tão obscurecido por sistemas mecânicos e altamente burocratizados que o mundo torna-se impessoal. Os dons são reduzidos a dados que podem ser antecipados, medidos e aos quais são atribuídos preços de acordo com o mercado. A circulação de bens por meio de trocas pessoais tornou-se marginalizada pelo fluxo de capital e débito. Nossa piedade - oração pelo pão diário - com frequência parece distante da nossa experiência real, pelo menos nas sociedades modernas altamente desenvolvidas.

Às vezes é difícil, portanto, identificar-nos com a providência todo-inclusiva da qual o salmista recebe consolo:

O que habita no esconderijo do Altíssimo  
e descansa à sombra do Onipotente  
diz ao Senhor: Meu refúgio e meu baluarte,  
Deus meu, em quem confio.  
Pois ele te livrará do laço do passarinheiro e da peste perniciosa.  
Cobrir-te-á com as suas penas,

JMartinho Lutero, Day by day we magnify thee (Filadélfia: Fortress, 1982), 298; veja também Gustav Wingren, Luther on vocation (trad. Carl C. Rasmussen; 1957; reimpr., Evansville, Ind.: Ballast, 1994); G. E. Veith, God at work (Westchester, 111.. Crossway, 2002).

e, sob suas asas, estarás seguro;  
 a sua verdade é pavês e escudo.  
 Não te assustarás do terror noturno,  
 nem da seta que voa de dia,  
 nem da peste que se propaga nas trevas,  
 nem da mortandade que assola ao meio-dia (Sl 91.1-6).

Conquanto coloquemos nosso destino nas mãos eternas de Deus no domingo, podemos nos encontrar na manhã de segunda-feira com a impressão de que as nossas mãos são controladas na verdade pela Mão Invisível do Mercado ou pelos braços reconfortantes do Estado, pelas companhias de seguros e pela empresa na qual estamos empregados. Enquanto Jd confessava: ·o Se n h o r o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do S e n h o r !· (Jó 1.21), nós somos tentados a olhar para a economia global em busca das últimas notícias de livramento ou desastre.

Nesse contexto, alguns anseiam nostalgicamente por uma renovação das florestas encantadas da piedade medieval, onde o farfalhar de uma folha é um sussurro divino, anjos são companhias diárias e a imaginação mitológica substitui o cálculo racionalista. Outros se divertem no secularismo dos shopping centers, com suas decorações ostentosas ou nos cenários cinematográficos das nossas distopias suburbanas, em que as superfícies substituem as profundezas e a realização total de gratificação imediata substitui os relacionamentos naturais. Em algum lugar no meio desses extremos se encontra a perspectiva bíblica, que afirma o envolvimento ativo de Deus em cada momento da História, mas por caminhos indiretos, comuns e mediados.

Segundo, uma noção secularizada de providência foi usada como uma sanção divina sentimentalizada e simpática para o progresso triunfante de culturas, nações e ideologias particulares que deixaram um rastro de devastação. Isso produziu uma reação contra um plano benevolente para a História. Na era do Iluminismo, os deístas ainda falavam de Deus como o Arquiteto. De fato, em diversos escritos dos fundadores dos Estados Unidos, o nome impessoal ·Providência· era comumente precedido pelo jovial adjetivo ·benevolente· ou ·benigna·, como se a providência de Deus nunca pudesse ser perigosa e judiciosa. Impérios e nações invocavam a providência de Deus para atribuir um senso de conquista inevitável e doutrinas de ·destino manifesto·. De acordo com Eusébio, o imperador Constantino foi favorecido pela Providência para tornar o reino de Cristo visível no mundo, mesmo que por meio de conquista militar.<sup>3</sup>

·Mas na catástrofe, nas trincheiras, nas cavernas e nos campos de concentração deste mundo, o Filantropo eterno foi exposto como uma ilusão·, observa Berkouwer. ·Esse foi o princípio da crise de fé em nossos dias.·<sup>4</sup> Tendo vivido a ocupação nazista na Holanda, Berkouwer perguntou claramente: ·Não parece

3 Veja Eusébio, Ecclesiastical history, livro 10, capítulo 9.

4 G. C. Berkouwer, Studies in dogmatics: The providence of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 28.

que o ateísmo agora é a única conclusão lógica e permissível a tirar da realidade do nosso século?. Os sistemas que desencadearam terrores triunfalistas deixaram em seu rastro um ateísmo passivo ou niilista. ·O realismo moderno está na base, tão ateu na sua aceitação da realidade quanto era o otimismo no seu evitar a realidade..<sup>s</sup>

Berkouwer também apontou para tratamentos típicos da providência nos séculos 19 e 20 que discutiam a doutrina -em termos gerais e atemporais-. A doutrina cristã da providência tornou-se secularizada como o mito de um progresso histórico imanente e inevitável, especialmente desde o Iluminismo.

A providência parecia ser uma ·verdade- que poderia confiar no consentimento universal - distinta de outras verdades como o nascimento virginal, a ressurreição e a ascensão, que eram o scandalon do século 19. Toda pessoa que aceitava a existência de Deus geralmente acreditava também que ele sustentava e governava o mundo. A doutrina da providência foi frequentemente utilizada como outra maneira de afirmar a crença de alguém na evolução progressiva. Deus estava claramente guiando o mundo para seu próprio fim benevolente. [...] Tudo isso mudou radicalmente no nosso século. A afabilidade de Deus, que o homem pensou ter visto refletida no fluxo da História, tornou-se crescentemente contestável.\* <sup>6</sup>

O existentialismo era igualmente parcial em sua preocupação com o terror sobre o consolo, mas o salmo 73, Jó e Eclesiastes, todos, advertem a igreja contra desprezar com muita facilidade esse terror em sua confissão do consolo providencial de Deus.<sup>7</sup>

Por essas razões, e muitas outras, muitos de nossos contemporâneos ouvem falar de providência como sendo, na melhor das hipóteses, um falso consolo em meio às aparentes aleatoriedade, brutalidade e caos da vida - e, na pior, uma licença para matar. Especialmente nesse contexto, é importante para os cristãos reconhecer que, conquanto a vontade salvífica de Deus em Cristo, que estava escondida, está agora revelada a todos por meio da proclamação do evangelho, a mão da providência de Deus, mesmo na vida dos cristãos, permanece em grande parte oculta.

## II. AS CATEGORIAS DA TEOLOGIA SISTEMÁTICA PARA COMPREENDER A DOUTRINA DA PROVIDÊNCIA

A aparente aleatoriedade que reconhecemos na natureza (discutida no capítulo anterior) também marca a História, tanto em termos pessoais quanto globais. Como qualquer boa história, é apenas no final que o que parecia não estar relacionado aos personagens e acontecimentos é revelado como parte

<sup>s</sup>Ibid., 11.

<sup>6</sup>Ibid., 13.

<sup>7</sup> Veja Berkouwer, *The providence of God*, 14T9.

constituinte da trama. E apenas o dramaturgo divido conhece toda a história. Reversões e contrarreversões não fazem sentido à parte de alguma solução, mas uma resolução que é facilmente prevista com antecedência é pobre em profundidade dramática. Análogo à imagem mais complicada da ciência contemporânea, com o paradoxo da aparente aleatoriedade ainda que com ordem e estabilidade em geral, um bom enredo narrativo é cheio de voltas e mais voltas inesperadas, aparentemente não relacionadas aos elementos caóticos cuja harmonia mais profunda é trazida à compreensão no clímax.

Algumas das importantes distinções relacionadas a esses tópicos, embora não resolvam o mistério da atuação divina e humana, ajudam-nos a evitar os perigos tanto do fatalismo hipersobrenaturalista quanto do naturalismo.

#### A . Causa dirfta / in diretta : a doutrina do concursus

Do verbo latino *concurrere*, -correr junto-, a ideia de *concurrus* ou concorrência, na teologia, refere-se à simultaneidade de atuação divina e humana em ações e acontecimentos específicos. Tomás de Aquino reconheceu que, por um lado, a Escritura ensina claramente que Deus predestinou todas as coisas que acontecem, enquanto, por outro lado, ele atribui decisões e ações a agentes humanos. Algumas vezes, Deus age imediata e diretamente, mas comumente, ele age por meios naturais. Tomás de Aquino empregou a categoria aristotélica de causas primárias e secundárias para apresentar seu argumento.

Desejando dar à filosofia um papel ministerial em vez de magisterial, os reformadores e seus sucessores teológicos estavam satisfeitos em usar essa classificação e estavam até mesmo, na maior parte, satisfeitos com a maneira que ela foi usada por Aquino. Calvino a chama de um ·princípio determinativo· que ·às vezes [a providência de Deus] opera por meio de um intermediário, às vezes sem um intermediário, às vezes contrário a todos os intermediários.·<sup>8</sup> Afirmar soli Deo gloria (glória apenas a Deus) não é negar que tanto o médico quanto Deus curam - um como a causa secundária ou instrumental e o outro a causa primária ou última. De fato, é apenas quando reconhecemos a mão de Deus na providência diária, através de meios, é que conseguimos atribuir tudo, em última análise, para a sua glória. Precisamos recuperar essa compreensão equilibrada da obra de Deus na nossa vida - e até mesmo na vida de todas as suas criaturas.

Como a natureza, a História reflete tanto constância quanto contingência, ordem e liberdade, planejamento em meio à aparente aleatoriedade. De fato, Calvino escreve: ·embora todas as coisas sejam ordenadas pelo plano de Deus, de acordo com uma infalível dispensação, para nós elas são fortuitas, [...] uma vez que a ordem, a razão, o fim, a necessidade dessas coisas que acontecem jazem em sua maior parte ocultos no propósito de Deus e não são apreendidos pela opinião humana.. Não é apenas que elas parecem fortuitas; em vez disso elas são

<sup>8</sup> Calvino, Institutes 1.17.1.

fortuitas - mas para nós, não para Deus. ·Isso porque elas não têm em si outra aparência, sejam consideradas em sua natureza, sejam estimadas segundo nosso conhecimento e juízo.·<sup>9</sup> \*

Do mesmo modo, Francisco Turretini observa,

Nada é mais contingente do que um lenhador matar um homem contra a sua própria intenção e, no entanto, até mesmo isso é atribuído a Deus, de quem é dito tê-lo entregado nas mãos daquele que matou (Êx 21.12-13; Dt 19.4-13). Nada é mais casual e fortuito do que sortes [dados] e ainda assim a sua queda é atribuída ao próprio Deus: ·A sorte se lança no regaço, mas do Senhor procede toda decisão- (Pv 16.33). Nada foi mais contingente do que a venda de José, seu encarceramento e sua exaltação; no entanto, o próprio José testifica que tudo isso fora ordenado na providência de Deus: ·Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, e sim Deus- (Gn 45.8). ·Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida- (Gn 50.20). Inumeráveis acontecimentos semelhantes, claramente contingentes e fortuitos, são expressamente atribuídos à providência de Deus (cf. Gn 22.8,13; 24.12-61; 27.20; Pv 21.31; Mt 10.29-30).<sup>10</sup>

Era necessário, da perspectiva do decreto de Deus, que José fosse vendido à escravidão. ·Ainda assim era contingente com relação aos irmãos de José, que poderiam tê-lo matado ou decidido não vendê-lo.. Até mesmo Tomás de Aquino diz: ·Quando o livre-arbítrio se move, isso não exclui o fato de estar sendo movido por outro, de quem ele recebe até mesmo a própria capacidade de mover-se..<sup>12</sup>

A concorrência que é necessária para uma doutrina bíblica da providência não é meramente uma supervisão geral, mas uma direção de todos os acontecimentos para o fim determinado deles. Podemos ter confiança de que Deus opera todas as coisas conjuntamente para o nosso bem apenas porque todas as coisas são decretadas pelos seus sábios conselhos. ·Apenas se um concurso (concorrência) geral de Deus for admitido-, Turretini observa, ·em vão seria orar a ele para obter qualquer coisa porque ele não seria capaz de evitar o mal ou de fazer o bem, a não ser na medida em que isso agradasse outros homens a determinar a moção do próprio Deus..<sup>13</sup> Nem mesmo teríamos qualquer base para louvar a Deus quando ele conferisse boas coisas a nós por meio de seus agentes livres e meios naturais.<sup>14</sup> Orar é mais do que uma catarse terapêutica - dar vazão aos nossos medos e frustrações ou expressar nossas esperanças e sonhos para alguém que se preocupa mas que é incapaz de governar sobre os afazeres das criaturas

<sup>9</sup>Ibid. 1.16.9.

<sup>10</sup>Turretini, Elenctic theology, 1:499.

<sup>11</sup>Ibid., 1:500.

<sup>12</sup>Tomás de Aquino, Summa theologia (Nova York: Benzinger Brothers, 1947-1948), 1:418, p. 83, art. 1.

<sup>13</sup>Turretini, Elenctic theology, 1:503.

<sup>14</sup>Ibid.

livres. Orar pressupõe que Deus é soberano sobre cada contingência da natureza e da História.

Conquanto todos os teólogos reformados (como os tomistas e os dominicanos) afirmem que Deus decretou tudo o que acontece, alguns afirmam que na concorrência Deus apenas pré-determina as atitudes, mas não o desejo, exceto com respeito às ·boas obras da graça·. Embora Turretini observe que há ·boas razões em ambos os lados·, ele se refere ao ·concurso (concurrus) anterior·, ou à pré-determinação de Deus, com relação a todas as decisões e ações humanas.<sup>5</sup> Em primeiro lugar, as Escrituras claramente atribuem a superintendência de Deus a todas as questões humanas e não apenas àquelas ligadas à salvação. Além do mais, é impossível separar claramente umas das outras. Deus opera todas as coisas conjuntamente para a salvação dos seus eleitos - até mesmo as suas circunstâncias materiais. Comumente as ocorrências corriqueiras - provações, desastres, tragédias, encontros pessoais, acontecimentos formativos - se tornam ocasiões para a mão salvífica de Deus alcançar a nossa vida, quer reconheçamos isso ou não.

Turretini pergunta: ·Como o concurso de Deus pode ser reconciliado com a contingência e liberdade das causas secundárias - especialmente a vontade humana?· Ele responde:

Essa pergunta não é mais difícil do que a primeira; nem mais difícil e incapaz de ser suficientemente explicada se seguirmos a luz da palavra divina e religiosamente nos preservarmos dentro dos limites estabelecidos por ela. Estas duas coisas nós derivamos claramente das Escrituras: que a providência de Deus concorre com todas as causas secundárias e, de modo especial, com a vontade humana; no entanto, a contingência e liberdade da vontade permanecem inalteradas. Mas como essas duas coisas podem ser consistentes uma com a outra é algo que nenhum mortal pode compreender nesta vida.<sup>5</sup>

Não temos o direito de negar um mistério revelado simplesmente porque não conseguimos explicá-lo.\*<sup>17</sup>

Ao permitir o mal, Deus não simplesmente o deixa acontecer, mas determina quão longe ele permitirá que o mal vá e como ele o subjugará para o bem. ·A ortodoxia fica no meio desses extremos, afirmando que a providência de Deus está tão ocupada com o pecado de maneira a não permiti-lo indolentemente (como os pelagianos pensam), nem eficientemente produzi-lo (como os libertinos supõem), mas a eficazmente ordená-lo e dirigi-lo.<sup>18</sup>

A Escritura claramente demonstra que os seres humanos são responsáveis por endurecer seus corações contra a Palavra e a vontade de Deus, e também

<sup>5</sup>Ibid., 1:507.

\*Ibid., 1:511.

<sup>17</sup>Ibid., 1:512.

<sup>18</sup>Ibid., 1:515.

ensina que Deus endurece corações (Êx 3.19; 6.1; 7.3,13,22; 8.15,19; Rm 9.18). No entanto, a atuação soberana de Deus não é a mesma ao endurecer corações e ao amolecê-los. No último caso, Deus dá ao redimido um novo coração (Jr 31.32-33; Ez 11.19), mas no primeiro Deus entrega o ímpio aos seus próprios desejos: ·Assim, deixei-o andar na teimosia do seu coração; siga os seus próprios conselhos· (Sl 81.12). ·Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração· (Rm 1.24). A permissão de Deus do pecado não é uma mera aquiescência, mas é uma determinação que assegura a derrota do mesmo.<sup>19</sup> Como Teodoro Beza expressou: ·permissão· é apropriado se queremos com isso dizer que ·Deus não opera nos maus, mas os entrega a Satanás e aos seus próprios desejos·.<sup>20</sup> Deus não age em mal e com o mal, mas sobre e contra ele. ·Corretamente, portanto, Deus não deseja que o mal seja feito, mas apenas deseja permiti-lo.<sup>21</sup> Nas palavras de Agostinho, ·Deus sabe que à sua bondade todo-poderosa pertence mais trazer o bem a partir do mal do que não permitir que o mal aconteça·.<sup>22</sup>

Logo, Deus não pode ser considerado nem o autor do mal nem um espec-tador passivo do mesmo. Ele apenas determina ativamente permitir males que ele já havia, a um grande custo pessoal, determinado derrotar para a sua gló-ria maior e para o nosso bem último. Até mesmo o teólogo da Contrarreforma Robert Bellarmine reconheceu que os calvinistas, tanto quanto os católicos ro-manos, negam que Deus seja o autor do pecado.<sup>23</sup> E as confissões reformadas confirmam isso.<sup>24</sup>

Por mais úteis que as categorias de Aristóteles de causalidade primária e se-cundária têm sido na história da teologia, elas devem no mínimo ser suplemen-tadas por uma abordagem comunicativa. Vimos que Deus caracteristicamente realiza seus propósitos por meio da fala. Não apenas na criação, mas na provi-dência é o discurso vivo de Deus que está em ação: ·Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder· (Hb 1.3). Assim, em vez da conhecida analogia da mão invisível de Deus, deveríamos pensar em termos da palavra audível. Deus não apenas age sobre o mundo, causando sua História e as ações humanas, mas no mundo e den-trô das suas diversas criaturas. ·O Senhor levanta a voz diante do seu exército;

<sup>19</sup>Ibid. 1:515-16.

<sup>20</sup> Citado em ibid., 1:517.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Agostinho, *Admonition and grace* 10 [27] em *Fathers of the church* (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press), 2:278.

<sup>23</sup> Veja Turretini, *Elenctic theology*, 1:529.

<sup>24</sup> Turretini (*ibid.*) acrescenta: "As confissões públicas das igrejas reformadas, em palavras claras, cui-dadosas e autoritativas, condenam e censuram essa impiedade: como a de Augsburgo, Art. 19, a Francesa, Art. 8, a Segunda Helvética, cap. 8, a Belga, Art. 13, os Cânones do Sínodo de Dort, Primeiro capítulo, Art. 1,5,15-. Turretini acusa Bellarmine de ·impiedade e blasfêmia· por afirmar que Deus realmente ·torce e retorce [o ímpio] pela sua operação invisível·, determinando os desejos dele pelo mal (1:530). Em seu *Bondage of the will*, Lutero fala da atividade de Deus em endurecer o coração dos pecadores ·em termos muito mais fortes do que nossos teólogos· (1:531).

porque muitíssimo grande é o seu arraial; porque é poderoso quem executa as suas ordens. (J12.11).

Essa doutrina do concursus foi desafiada não apenas pelo naturalismo Iluminista, mas também pelas interpretações hipersobrenaturalistas da providência que se opuseram a ela. No capítulo anterior eu me referi ao filósofo católico francês Nicholas Malebranche (veja ‘Eu sou o Alfa e o Ômega’, p. 365-369), especialmente seu debate com Leibniz sobre a relativa independência dos processos naturais. Fundador da escola conhecida como ocasionalismo, Malebranche argumentou que cada acontecimento era uma criação ex nihilo - um ato direto e imediato de Deus. Como Leibniz, a ortodoxia protestante falou de uma criação contínua (*creatio continua*), que era, no entanto, distinta da criação original (*creatio originalis*).<sup>25</sup> Todavia, com a adoção de Jonathan Edwards das idéias ocasionalistas, a realidade da atuação da criatura - até mesmo a realidade da existência da criatura - tornou-se ainda mais questionável. Portanto, a existência de substâncias criadas, em cada momento sucessivo, ele escreveu, “deve ser o efeito da atuação imediata, da vontade e do poder de Deus. [...] Certamente se seguirá a isso que a preservação de Deus das coisas criadas é perfeitamente equivalente à criação continuada, ou ao seu criar aquelas coisas a partir do nada a cada momento de sua existência.”<sup>26</sup> A queda de uma folha, nessa concepção, não é um acontecimento natural no qual o Deus trino está envolvido em sua própria atuação distinta, mas é simplesmente o efeito do fiat direto de Deus.<sup>27</sup>

Conquanto os arminianos e os deístas restrinjam o envolvimento de Deus na preservação e no governo do mundo, os ocasionalistas assimilam a providência à criação ex nihilo, observa Charles Hodge.<sup>28</sup> Na visão ocasionalista, ‘Não há poder, causa, existência real, mas a eficiência e causalidade de Deus.’ Hodge julga que ‘entre esse sistema e o panteísmo mau há uma linha divisória.’<sup>29</sup> Embora Hodge não se refira a Malebranche, ele observa com propriedade que o que ele chama de ‘a estranha doutrina de Edwards’ nesse ponto deve muito ao realismo/idealismo platônico, que reduz atuação mundana a meras aparências.<sup>30</sup> Se o julgamento de Hodge é severo demais, a conclusão recente de Michael James McClymond parece totalmente apropriada: ‘O conceito de Deus como conhecido, como

<sup>25</sup> Charles Hodge fornece um excelente resumo com diversas citações em sua *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:577-78.

<sup>26</sup> Jonathan Edwards, ‘Original sin’, 4.3, em *Works of Jonathan Edwards* (Edimburgo: Banner of Truth, 1834), 1:223.

<sup>27</sup> Jonathan Edwards, *The philosophy of Jonathan Edwards from his private notebooks* (Eugene: Univ. of Oregon, 1955), 185. Edwards até mesmo se refere a esses atos divinos como ‘arbitrários’, não com relação à natureza própria de Deus, mas com relação às leis naturais. No entanto, é difícil ver como pode existir algo como leis naturais no seu sistema.

<sup>28</sup> Hodge, *Systematic theology*, 1:576-80.

<sup>29</sup> Ibid., 1:580.

<sup>30</sup>/bid., 2:220-21. Hodge elabora sua objeção a essa visão no seu tratamento da concepção de Edwards do pecado original, que coloca a culpa e a corrupção na identidade real (numérica) da substância humana em Adão.

manifesto, como visivelmente glorioso, que provou ser um fator tão decisivo no pensamento de Edwards é que deu origem à metafísica idealista.<sup>31</sup> Hodge resume de modo bastante instrutivo a interpretação reformada da concepção mais tomista de providência: «É melhor, portanto, contentar-se com a simples afirmação de que a preservação é aquela energia onipotente de Deus pela qual todas as coisas criadas, animadas e inanimadas, são mantidas em existência, com todas as propriedades e poderes com que ele mesmo as dotou».<sup>32</sup> Nessa perspectiva, a atuação da criatura é real, mesmo se (ou, em vez disso, porque) ela é dependente em última instância da poderosa Palavra de Deus.

O realismo platônico também é evidente nas primeiras obras de Barth, especialmente seu *Römerbrief*, mas sua lógica está presente até o último fragmento de *Church dogmatics* [Dogmática da igreja]. Os pressupostos ontológicos de Barth têm sido descritos como «ocasionalistas».<sup>33</sup> Toda a tendência dessa trajetória realista/idealista na teologia é tornar a História e toda a ação da criatura dentro dela em meras aparências de uma única, eterna e toda-abrangente existência e agência divinas. Em tais abordagens hipersobrenaturalistas, a noção de Deus escondendo a sua glória majestosa por trás das máscaras ou véus de mediação da criatura, dando à criação seu próprio poder, agência e integridade, é entregue a uma soberania divina direta, majestosa e onicausadora que ameaça reduzir as causas secundárias na História à irrealdade.

Ironicamente, muitos hoje que não afirmariam uma noção cristã clássica da soberania divina na salvação, no entanto, falam com frequência como se Deus fizesse todas as coisas em sua vida diária diretamente, sem qualquer meio instrumental ou «causas secundárias». Se uma pessoa atribui uma recuperação notável à capacidade dos médicos, às vezes cristãos bem-intencionados são inclinados a replicar: «Sim, mas Deus foi quem a curou». Em casos mais extremos, alguns cristãos até mesmo apelam para a soberania de Deus como uma desculpa para a sua preguiça e falta de sabedoria ou preparo. «Tudo o que você precisa fazer é orar a respeito disso; «Se for da vontade de Deus, isso vai acontecer».

Não há dúvida de que a verdade da providência de Deus existe para assegurar aos cristãos que, de forma última, nosso tempo está nas mãos do Senhor, mas Deus não cumpre todos os seus propósitos diretamente. De fato, sua maneira comum é se utilizar de meios, sejam seres humanos, sejam padrões climáticos, revoltas sociais, migrações animais, vocações distintas e uma série de outros

31 Michael James McClymond, *Encounters with God: An approach to the theology of Jonathan Edwards* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1998), 34. Para uma apreciação diferente veja Oliver D. Crisp, «How «occasional» was Edwards's occasionalism?» em *Jonathan Edwards: Philosophical theologian* (org. Paul Helm e Oliver D. Crisp; Londres: Ashgate, 2003), 61-77.

32 Hodge, *Systematic theology*, 1:581.

33 Como acontece com Edwards, a extensão do «ocasionalismo» de Barth é disputada entre os especialistas. Veja, por exemplo, Nigel Bigger, *The hastening that waits: The ethics of Karl Barth* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 19-31. Para uma perspectiva um tanto diferente do alegado ocasionalismo de Barth, veja Paul Nimmo, *Being in action: The theological shape of Barth's ethical vision* (Edimburgo: T&T Clark, 2007), 19.

fatores sobre os quais ele tem controle último. Somos consolados pela verdade de que Deus opera todas as coisas - até mesmo a adversidade - de acordo com o seu plano para a nossa salvação. Deus provê, mas nos é ordenado a orar pelo pão nosso de cada dia e trabalhar em nossas vocações.

A figura quase deísta da providência de Deus evidente no teísmo aberto, o ·onicausalismo· defendido no ocasionalismo, e a visão panenteísta da teologia do processo compartilham mais uma com a outra do que com a compreensão tomista clássica e reformada de concursus. O teólogo do processo David Ray Griffin sugere que, ironicamente, a concepção do teísmo aberto exposta por alguns evangélicos como Clark Pinnock, representa uma concepção mais fraca do envolvimento de Deus no mundo do que o pensamento do processo, visto que os teólogos do processo ·sustentam que Deus exerce influência divina variável em cada acontecimento (cada ·ocasião de experiência·), seja qual for.. Conquanto os teístas do livre-arbítrio (abertos) neguem o envolvimento ativo de Deus em cada acontecimento, ·a teologia do processo diz que Deus intervém em cada acontecimento presente, de modo que a influência divina é uma parte natural das sequências causais normais do mundo·, no entanto ·nega que Deus interrompa essas sequências normais em qualquer momento.. ·Nenhum acontecimento no mundo, portanto, é produzido de maneira unilateral por Deus; a cooperação divino-criatura está sempre envolvida. Esse fato reflete a própria natureza da relação divino-mundo, e não simplesmente uma autolimitação voluntária.<sup>34</sup>

Assim, na concepção do processo, o envolvimento de Deus (até mesmo a ·intervenção·) em cada acontecimento é afirmado à custa tanto da liberdade extraordinária de Deus para intervir miraculosamente quanto da liberdade genuína das criaturas. Deus é inherentemente limitado em sua agência livre e não há contingência livre nos meios criados pela qual ele faça seus decretos serem aprovados. A respeito da doutrina do concursus ou da agência dupla, Griffin admite que ·A Bíblia realmente expressa essa visão dupla. Mas isso significa que nós também devemos?. Até mesmo os teístas do livre-arbítrio não sustentam o que a Bíblia realmente diz nesse ponto, argumenta Griffin.<sup>35</sup> Na teologia do processo não há distinção entre providência e milagre, visto que Deus nunca age unilateralmente.

A principal característica que distingue a concepção clássica dessas posições rivais é a sua concepção de que ser é análogo em vez de unívoco. Como vimos a partir dos exemplos de Faraó, dos irmãos de José e da crucificação de Jesus, a intenção e a ação de Deus são qualitativamente diferentes das dos agentes humanos - até no mesmo acontecimento. Compreendido analogamente, a atividade de Deus na providência nunca ameaça a realidade da agência humana, nem vice-versa. Navegando entre esses extremos está o agostinianismo clássico,

<sup>34</sup> David Ray Griffin, ·Process theology and the Christian good news·, em *Searching for an adequate God: A dialogue between process and free will theists* (org. John B. Cobb Jr. e Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 13.

<sup>x</sup> Ibid. 21.

o tomismo e a concepção reformada de que Deus está dirigindo toda a História de acordo com seus propósitos sem de modo algum anular a liberdade, a contingência e a realidade comuns das causas criadas.<sup>36</sup>

## B. A DIS TINÇÃO R.EVELADO/OCULTO

A própria Escritura distingue entre coisas reveladas e ocultas: ·As coisas encobertas pertencem ao Senhor, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre, para que cumpramos todas as palavras desta lei· (Dt 29.29). Até mesmo a plenitude do evangelho (particularmente a união de judeus e gentios em Cristo), como o cumprimento da profecia do Antigo Testamento, era ·a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória· e, agora, ·Deus no-lo revelou pelo Espírito· (ICo 2.7,10). Alguns dos decretos de Deus são sempre escondidos, nunca revelados, enquanto outros são escondidos até que Deus os revele ·na plenitude do tempo·. Por exemplo, alguém pode nunca saber a razão para tragédias particulares em sua própria vida, mas o evangelho é a revelação da razão da morte de Cristo. A distinção entre coisas ocultas e coisas reveladas é mantida ao longo das Escrituras.

Calvino enfatizou que o que quer que Deus tenha decretado que ainda não tenha sido publicamente revelado por meio dos profetas e apóstolos está além da nossa capacidade de saber. A vontade oculta de Deus é distinguida da sua vontade revelada. Deus não pode ser acusado de pecado, mas nada o pega de surpresa, nunca.<sup>37</sup> Não devemos tentar compreender a providência secreta de Deus, mas atender aos meios que ele forneceu para a nossa salvação (por meio da Palavra e dos sacramentos) e batalhas terrenas (por meio de vocações, amizades e outras dádivas comuns que compartilhamos com descrentes).<sup>38</sup> Se Deus não revelou seus planos secretos na Escritura, não temos como discerni-los. De fato, com frequência a providência de Deus no mundo não é aparente a nós e não ser pelas promessas claras na sua Palavra. Assim, somos direcionados a procurar a vontade de Deus apenas no que ele revelou ·na lei e no evangelho·.

Embora oculto nos séculos passados, o propósito secreto em Cristo foi revelado nestes últimos dias. Esse conhecimento é suficiente para embasar a nossa confiança no propósito de Deus, mesmo que não possamos discernir a sua mão nas nossas circunstâncias diárias. A vontade revelada de Deus na sua Palavra é clara. ·Todavia, sua admirável maneira de governar o mundo é corretamente chamada de abismo, porque, conquanto esteja escondida de nós, deve ser reverentemente

36 A Confissão de Westminster (cap. 3) declara: ·De toda a eternidade, Deus, pelo mui sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de tal modo que nem Deus é o autor do pecado, nem é violentada a vontade das criaturas, nem é tirada a liberdade ou contingência das causas secundárias; antes, estabelecidas· (Trinity hymnal, ed. rev. [Filadélfia: Great Commission Publications, 1990], 850).

37 Calvino, Institutes 1.18.4.

lalbid.

por nós adorada.<sup>39</sup> Do mesmo modo que podemos conhecer Deus apenas por meio de suas obras, e não em sua essência oculta, podemos conhecer a vontade de Deus apenas na medida em que ele a publicou.

Nunca devemos nos esquecer de que o lugar onde o triunfo do mal pareceu tão óbvio e o cuidado salvífico de Deus pareceu mais oculto foi na cruz.<sup>40</sup> O governo soberano de Deus sobre a natureza e sobre a História em geral não pode ser separado de seu propósito salvífico. Assim como encontramos Deus nas ·regiões inferiores· deste mundo - deitado numa manjedoura suja em Belém, exausto trilhando a estrada para Jerusalém e gritando por ter sido abandonado na cruz - cremos que ele está mais presente na nossa vida precisamente quando parece mais oculto.

Que Deus decretou tudo o que acontece não está em questão, mas não há nenhuma promessa de que podemos acessar essa informação por meio de fórmulas corretas. De fato, essa última abordagem é característica de superstição em vez de piedade cristã. Romanos 12.2 diz: ·transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus·. Com base nisso, alguns têm ensinado que Deus tem um plano soberano para a nossa vida, mas que nós podemos estar dentro ou fora dele. Frequentemente referida como a ·vontade perfeita· de Deus, essa noção do plano soberano de Deus considera apenas o Plano A - o melhor de Deus para a nossa vida - em vez do decreto secreto mas infalível de Deus. Muitos cristãos lutam para discernir a vontade secreta de Deus em suas decisões diárias porque eles confundem isso com a ·vontade perfeita· dessa passagem.

No entanto, Romanos 12.2 não está falando dos conselhos eternos de Deus, que certamente irão se cumprir, mas que está oculto a nós. Em vez disso, o contexto (renovação da mente por meio da Palavra) indica que a vontade perfeita que Paulo nos chama a discernir é a vontade moral e salvífica de Deus (i.e., a lei e o evangelho) na medida em que ela está revelada na Escritura. Portanto, quando se trata da nossa vocação, com quem devemos nos casar, onde devemos morar e assim por diante, somos responsáveis por discernir a vontade de Deus apenas na medida em que ele revelou nas Escrituras. Por exemplo, devemos nos casar com cristãos (2Co 6.14), mas outras considerações são deixadas ao critério da nossa sabedoria, aos conselhos de amigos e ao desejo do nosso coração.

Diferente da vontade boa e perfeita (revelada), o decreto oculto de Deus é secreto a nós. Não temos razão para crer que Deus vai revelar para nós o lugar onde deveríamos morar, ainda que ele tenha ·fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua [nossa] habitação·. (At 17.26). Mas podemos ter certeza de que ele revelou tudo o que é necessário para a nossa salvação e piedade. É libertador saber que não podemos entrar e sair do plano soberano de Deus, embora ele permaneça oculto para nós, ainda que descubramos que uma

<sup>39</sup>Ibid., 1.17.2.  
<sup>40</sup>Ibid. 3.8.1.

péssima decisão foi tomada ou que as circunstâncias não se desenvolveram de acordo com o que estava planejado. Não é apenas não esperado que saibamos os propósitos ocultos de Deus; na Escritura, essa curiosidade é tratada como uma afronta à majestade de Deus (Rm 11.34).

Muitos cristãos assumem que, longe de um ·abismo profundo· inacessível a nós, os segredos da providência de Deus podem ser discernidos ao se seguir certas fórmulas. Calvino repreende os estoicos pelo fatalismo deles: ·Pois aquele que colocou limites na nossa vida, ao mesmo tempo nos confiou o cuidado dela; ele forneceu os meios e os recursos para preservá-la; ele também nos fez capazes de antecipar os perigos, para que não nos apanhassem desprevenidos, ministrou-nos precauções e soluções·. Devemos, portanto, empregá-los.<sup>41</sup> Deus planejou o nosso futuro e está ativo em levá-lo à consumação. ·Entretanto, um homem piedoso não descuidará das causas secundárias.<sup>42</sup> Calvino é tão confiante na suficiência do que foi revelado que conclui: ·Nem mesmo seria de proveito conhecer o que o próprio Deus [...] quis que ficasse oculto·. De fato, lembrando uma réplica relatada por Agostinho, ele acrescentou: ·Quando certo camarada desavergonhado perguntou de maneira jocosa a um homem piedoso o que Deus havia feito antes da criação do mundo, este respondeu corretamente que ele estivera construindo o inferno para os curiosos·.<sup>43</sup>

### C. Graça comum/graça especial

Vimos que na teologia católico-romana, a natureza e a graça estão relacionadas como inferior e superior, respectivamente - ou, para mudar a analogia, mais opaco e mais brilhante. Consequentemente, Roma fala de uma ·providência salvífica· por meio da qual não cristãos (e até mesmo ateus) chegam a uma fé implícita em Deus à parte do conhecimento explícito do evangelho. No entanto, na Escritura, a providência de Deus pertence à sua graça comum em vez da salvífica, embora a primeira sirva, em última análise, aos propósitos da segunda na medida em que ela reúne uma noiva para o seu Filho. A graça comum torna a sociedade humana possível, mas a graça salvífica cria uma igreja. Tanto em seu cuidado geral por tudo o que ele fez quanto na sua graça redentora para com os eleitos, o Pai governa em seu Filho e por meio de seu Espírito.

John Murray conclui justificadamente a respeito da doutrina da graça comum que ·Sobre essa questão Calvino não apenas deu início a um novo conceito, mas também a uma nova era na formulação teológica·.<sup>44</sup> O que veio posteriormente a ser conhecido como graça comum foi tratado por Calvino sob o título de providência geral. Naturalmente pensamos na obra do Espírito na vida dos cristãos. Isso, evidentemente, é compreensível, dada a ampla proporção das passagens

<sup>41</sup>Ibid., 1.17.4.

<sup>42</sup>Ibid. 1.17.9.

<sup>43</sup>Ibid. 1.14.1.

<sup>44</sup> John Murray, The collected writings (Edimburgo: Banner of Truth, 1978), 2:94.

bíblicas. No entanto, não deveríamos ignorar o fato de que o mesmo Espírito que pairou sobre as águas na criação sustenta todas as coisas, juntamente com Pai e o Filho, e é tão ativo em conceder seus dons da vida física e saúde, inteligência, amor, amizade, paixão, vocação, família, cultura, governo, arte e ciência sobre os não cristãos quanto em conceder dons salvíficos para o seu povo. O Espírito é enviado não apenas para regenerar os santos e habitar neles, mas para iluminar e despertar os dons naturais de artistas, cientistas, governantes e pais não cristãos, de tal modo que eles contribuam para o bem comum.

A distinção entre graça comum/graca salvífica está, portanto, estreitamente relacionada àquelas entre as causas diretas e indiretas e entre a vontade revelada de Deus e sua vontade oculta. A vontade revelada de Deus (na Escritura) concentra-se no que nós nunca poderíamos ter conhecido de outro modo, ou seja, a boa-nova de salvação em Cristo. Conquanto a revelação especial certamente forneça sabedoria importante e novos óculos através dos quais cada aspecto de nossa vida toma uma nova tonalidade, o conhecimento de Deus não é necessário para que alguém se torne artista, médico, mecânico ou mesmo um pai. Entretanto, mesmo nesses exemplos, os cristãos não são autônomos, mas dependentes da graça comum de Deus, que ele derrama sobre cristãos e não cristãos igualmente. Da revelação especial, no entanto, aprendemos sobre a graça salvífica de Deus - algo que não pertence à reserva geral de conhecimento humano, pois não é inata nem pode ser adquirida à parte de alguém nos contando sobre o evangelho (Rm 10.14-17). A Escritura revela o mistério da salvação, oculto em eras passadas (ICo 2.6-10; Ef 3.3-6; Cl 1.26).

Como Murray ressalta, a graça comum é responsável por uma variedade de benefícios a todas as pessoas indiscriminadamente. Primeiro, ela restringe o pecado. As coisas podem ser más porque o coração e as instituições humanas nos quais hábitos pecaminosos (incluindo aqueles de cristãos) podem se tornar profundamente enraizados, mas elas nunca são tão ruins quanto poderiam ser - por causa da graça comum de Deus. Segundo, a graça comum restringe a própria ira de Deus. Deus colocou a sua marca até mesmo sobre o violento Caim, de modo que ele pudesse construir uma cidade (Gn 4.15). Por causa de sua graça comum, Deus foi longâmido diante da depravação humana ·nos dias de Noé· (IPe 3.20). Além do mais, depois do dilúvio Deus prometeu à humanidade, por meio de uma aliança até mesmo com a criação não humana, nunca mais destruir a terra com água. Embora essa graça se sobreponha à sua intenção pela salvação de seu povo, foi a sua graça comum que levou Deus a não levar em conta a ignorância dos homens antes de Cristo (At 17.30), e que o levou a suspender seu juízo sobre o mundo por um longo período (Rm 2.4; 2Pe 3.9). Terceiro, a graça comum não apenas restringe a sua ira (i.e., demonstra misericórdia), mas positivamente concede (graça). Murray observa que Deus também motiva descrentes

com interesse e propósito à prática de virtudes, a se dedicarem a tarefas dignas, e ao cultivo das artes e ciências que ocupam o tempo, a atividade e energia

dos homens e que contribuem para o benefício e civilização da raça humana. Ele ordena instituições para a proteção e promoção do direito, a preservação da liberdade, o avanço do conhecimento e a melhoria das condições físicas e morais.<sup>45</sup>

A Escritura está repleta de exemplos da bondade providencial de Deus, particularmente nos salmos. ·O Senhor é bom para todos, e as suas ternas misericórdias permeiam todas as suas obras. [...] Abres a mão e satisfazes de benevolência a todo vivente. (Sl 145.9,16).

Na área do esforço comum governado pela criação e pela providência de Deus não há diferença em princípio entre cristãos e não cristãos em termos de dons e habilidades. Jesus convoca seus seguidores a orar pelos seus inimigos precisamente por esta razão: ·porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos. (Mt 5.45). Os cristãos são chamados a imitar essa disposição divina. Fica claro pela parábola do semeador, de fato, que os não cristãos podem até se beneficiar da obra do Espírito por meio da Palavra. É sem dúvida verdadeiro que, embora muito mal tenha sido feito em nome do cristianismo, inumeráveis benefícios vieram para a civilização como um resultado de influências bíblicas. Mas até mesmo governantes pagãos exercem seu domínio como um resultado da providência de Deus (Rm 13.1-7; 1Pe 2.14). Alguns não cristãos libertaram escravos, enquanto alguns cristãos abusaram deles.

Não apenas os não cristãos podem, sob a graça comum de Deus, reter seus próprios bens, verdades e beleza, mas eles também podem realmente enriquecer a vida de cristãos. Contra aqueles ·fanáticos· que proibiriam influências seculares, Calvino alega que quando nós desmerecemos a verdade, a bondade e a beleza até mesmo dos não cristãos, estamos acumulando desprezo com respeito à obra do Espírito Santo.<sup>46</sup> Mesmo no seu estado caído, o mundo - incluindo a humanidade - reflete a sabedoria e a bondade, a verdade e a justiça, a beleza e o amor de Deus.

«Ibid., 2:294.

46 Observe a seguinte citação de Calvino, Institutes 2.2.15:

Sempre que encontrarmos essas questões nos escritores seculares, que permitamos que essa admirável luz da verdade brilhando neles nos ensine que a mente do homem, embora caída e pervertida de sua integridade, é, no entanto, vestida e ornamentada com excelentes dons de Deus. Se considerarmos o Espírito de Deus como a única fonte da verdade, não devemos rejeitar a verdade em si nem desprezá-la onde quer que ela apareça, a menos que desejemos desonrar o Espírito de Deus. Isso porque, ao ter os dons do Espírito em baixa estima, condenamos e desacreditamos o próprio Espírito. E então? Devemos negar que a verdade brilhou sobre os juristas antigos que estabeleceram a ordem e a disciplina civis com tão grande equidade? Devemos dizer que eram cegos os filósofos nas suas admiráveis observações da natureza e engenhosos na descrição dela? Devemos dizer que eram carentes de entendimento aqueles homens que conceberam a arte do debate e nos ensinaram a falar de maneira sensata? Devemos dizer que são insanos aqueles que desenvolveram a medicina, dedicando o seu labor ao nosso benefício? O que diremos de todas as ciências matemáticas? Devemos considerá-las como os delírios de loucos? Não, não podemos ler os escritos dos antigos sobre essas questões sem grande admiração. [...] Todavia, devemos considerar tudo digno de louvor ou nobre sem reconhecer, ao mesmo tempo, que isso tudo vem de Deus? [...] Aqueles homens aos quais a Escritura chama de ·homens naturais· foram, de fato, incisivos e penetrantes em suas investigações das coisas inferiores. Vamos, portanto, aprender pelo exemplo deles com os muitos dons do Senhor deixados à natureza humana mesmo depois que ela foi despojada do seu verdadeiro bem.

Deus secretamente governa as nações do mesmo modo que ele faz com sua igreja, embora ele governe as primeiras por meio de sua lei natural e graça comum e a última por meio de sua Palavra escrita e pregada. Calvin considera errado crer, por exemplo, que um governo deveria ser estruturado de acordo com o sistema político de Moisés; em vez disso, ele deve ser governado de acordo com as leis comuns das nações.<sup>47</sup> A lei natural - a lei de Deus escrita na consciência de cada pessoa - permite uma diversidade maravilhosa nas constituições, normas de governo e leis.<sup>48</sup> A teocracia mosaica era limitada à antiga aliança e não é mais o modelo para ás nações-Estado.<sup>49</sup> A diversidade que reconhecemos na criação também é evidente na maneira de Deus de preservar o mundo e fazer com que prospere mesmo em sua condição caída.

Com certeza não devemos confundir graça comum com graça especial ou salvífica. A graça comum sustenta a humanidade caída na esfera da criação, mas não na da redenção. A graça comum não salva ímpios, nem redime a arte, a cultura, o Estado ou as famílias. A aliança que Deus fez com Noé depois do dilúvio foi feita com todo ser vivente - animais e seres humanos conjuntamente - para preservar a sucessão comum das estações. No entanto, essa aliança não incluía promessa salvífica. Foi uma promessa da graça comum. Diferente da graça salvadora, a graça comum é limitada a este mundo antes do julgamento final e não deterá a mão da justiça naquele dia terrível. Mas isso não significa que a graça salvífica esteja em desacordo com a graça comum. Murray escreve:

A graça especial não aniquila, mas, em vez disso, traz sua influência redentora, regeneradora e santificadora para apoiar cada dom natural ou comum; ela transforma todas as atividades e departamentos da vida; ela leva toda boa dádiva a serviço do reino de Deus. O cristianismo não é uma fuga da natureza; é a renovação e santificação da natureza.

Essa abordagem tem sempre desafiado as versões ascéticas de espiritualidade. ·E sua perspectiva prática tem sido ·pois tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graças, nada é recusável, porque, pela palavra de Deus e pela oração, é santificado· (ITm 4.4-5).<sup>50</sup>

Afirmar a graça comum como cristãos é levar este mundo a sério não apenas com relação a toda a sua pecaminosidade, mas em todas as coisas boas como criadas e sustentadas por Deus. Não apenas na salvação, mas no sustento contínuo da criação e de sua História, todas as coisas convergem em Cristo (Cl 1.15-17). Cristo é, portanto, o mediador não apenas na salvação, mas na criação e na providência. Os cristãos são incentivados a participar da cultura secular, a saudavelmente nutrir relacionamentos com não cristãos, e a trabalhar junto deles nas

47 Ibid. 4.20.14,16.

· Md., 4.20.16.

<sup>49</sup>Ibid.

· Murray, Collected writings, 2:295.

vocações comuns e em direção a objetivos comuns, sem ter de sempre justificar essa cooperação e vida comum em termos de ministério e evangelização.

Mesmo a graça comum de Deus serve, em última análise, aos seus desígnios com relação à graça salvadora. A criação da igreja pela obra redentora de Cristo não foi um plano alternativo depois que o plano original para a humanidade foi estragado pelo pecado. O mistério que Paulo proclama como finalmente revelado, mas sempre pretendido antes de todas as eras, é que Deus criou todas as coisas, para que, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida, agora, dos principados e potestades nos lugares celestiais, segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor, pelo qual temos ousadia e acesso com confiança, mediante a fé nele. (Ef 3.9-12). O propósito da eleição de Deus foi sempre de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra. (Ef 1.10).

#### D. Pro ví d ên c ia /m ila g r e

Relacionado a tudo o que já foi dito está a distinção importante entre providência e milagre. Diferente da providência comum de Deus, sua intervenção milagrosa envolve uma suspensão ou alteração das leis e processos naturais em circunstâncias particulares. Até mesmo na sua atividade milagrosa, Deus comumente opera por meios criados, mas ele os santifica para serviço extraordinário. Em reação contra o naturalismo, é frequentemente afirmado pelos cristãos que Deus de fato está regularmente realmente envolvido no curso de suas vidas na forma de milagres. Famintos por algum senso prático da preocupação de Deus pelas suas vidas diárias, muitos cristãos se deixam arrebanhar por grupos ou pessoas que prometem a eles um encontro diário com milagres. O que é perdido na barganha é um senso da providência comum de Deus nos e através dos meios criados e processos naturais que ele criou e sustenta.

Provavelmente o exemplo mais espetacular da providência comum de Deus é o nascimento de uma criança. No entanto, por que deveríamos falar sobre o milagre do nascimento- a fim de reconhecer Deus como sua fonte última? O nascimento de uma criança claramente não é um milagre. É o resultado comum do uso correto dos meios, da concepção ao parto. Nada poderia ser mais natural. E, contudo, nada poderia ser um testemunho mais maravilhoso da providência de Deus. Não apenas por causa de milagres, mas também na maravilha do projeto, ordem e criatividade meticulosos de Deus, refletidos nos processos comuns da concepção, gestação e nascimento, temos muito mais nas nossas vidas para sermos gratos a cada dia:

Pois tu formaste o meu interior,  
 tu me teceste no seio de minha mãe.  
 Graças te dou, visto que por modo assombrosamente maravilhoso me formaste;  
 as tuas obras são admiráveis,  
 e a minha alma o sabe muito bem;

os meus ossos não te foram encobertos,  
quando no oculto fui formado  
e entretecido como nas profundezas da terra.  
Os teus olhos me viram a substância ainda informe,  
e no teu livro foram escritos todos os meus dias,  
cada um deles escrito e determinado,  
quando nem um deles havia ainda.  
Que preciosos para mim, ó Deus, são os teus pensamentos!  
E como é grande a soma deles! (Sl 139.13-17)

Não apenas quando Deus intervém de modo extraordinário, suspendendo sua ordem natural, mas em seu projeto e fidelidade a essa ordem, temos razão para agradecer. Não apenas quando o câncer de alguém desaparece misteriosamente, mas também quando ele é vencido por incontáveis camadas de mediação criada, é Deus que, em última análise, cura.

É Deus quem criou e preserva as propriedades restauradoras da matéria orgânica e os seres humanos que as colhem para propósitos medicinais. É Deus quem capacita os profissionais da saúde com inteligência, sabedoria e habilidade. É Deus quem, de acordo com seus sábios conselhos, orienta as miríades de tarefas dos laboratórios técnicos, transportadores, fabricantes de instrumentos e produtos médicos, tudo isso até o trabalho esforçado de médicos e enfermeiros. Quando uma queimadura é curada, é Deus quem a cura por meio de processos naturais que ele mesmo criou tão ricamente e tão cuidadosamente supervisiona.

Com frequência distinguimos causas naturais e sobrenaturais, mas isso também pode refletir uma falsa escolha de atribuir circunstâncias a Deus ou à natureza. As Escrituras não sabem nada a respeito de uma criação ou uma História que seja independente da atuação de Deus ainda que num único momento. A questão não é se Deus está envolvido em cada aspecto da nossa vida, mas como Deus está envolvido. Portanto, com respeito à providência, a questão nunca é se as causas são exclusivamente naturais ou sobrenaturais, mas se o envolvimento de Deus em cada momento é providencial ou milagroso.

Portanto, a providência comum de Deus não é uma intervenção sobrenatural, suspendendo ou alterando processos naturais ou agência humana. A figura intervencionista da providência não é de fato providência, mas milagre. Parece uma concepção forte do envolvimento ativo de Deus no mundo e da sua soberania sobre o mundo, mas na verdade é uma concepção muito mais fraca do que o retrato bíblico de um Deus que está ativo em todos os momentos e em todas as coisas, mas pelos meios comuns.

Na visão intervencionista, Deus deve mexer de modo direto no DNA de mariposas para fazê-las mais adaptáveis a um ambiente que está se alterando. É assumido, de acordo com essa concepção, que se alguém diz que Deus fez algo, então, aquela criatura não fez e que a atuação solitária de Deus pode ser discernida por meio de observação empírica, pelo menos em seus efeitos. No entanto,

isso simplesmente preserva a falsa escolha entre o déismo e o ocasionalismo: ou tudo é milagroso, ou nada é milagroso. Aqui, o discernimento de Calvin é mais uma vez útil: "Nada é mais natural do que a primavera se seguir ao inverno; o verão, à primavera; e o outono, ao verão - cada um por sua vez", ele escreve. ·No entanto, nessa série podemos ver tão grande e desigual diversidade que rapidamente é evidente que cada ano, mês e dia é governado por uma nova e especial providência de Deus.<sup>51</sup>

Vimos que no princípio Deus dotou a criação em si com suas próprias inclinações, ao emitir o mandamento ·Produza a terra                    bem como a declaração fiat, ·Haja [...]. ·A terra, pois, produziu relva· em todas as suas variedades. ·E viu Deus que isso era bom· (Gn 1.12). Como a criação, a providência deveria ser compreendida como envolvendo tanto operações comuns de ação divina direta, quanto direção comum da História por meio de sua superintendência secreta.

Há inumeráveis efeitos práticos de estar habilitado a distinguir esses temas relacionados sem que um suplante o outro. Deus é Senhor, seja em seu conselho secreto, seja em sua vontade revelada, seja em sua graça comum, seja na salvífica, tanto em sua atividade direta e imediata no mundo quanto por meio de suas obras indiretas e mediadas, tanto no milagre quanto na providência.

Isso também faz uma tremenda diferença na nossa vida quando confiamos que o mesmo Deus que fere também cura. Visto que ele detém todo o poder, e nada pode nos colocar para fora de sua vontade, e ele prometeu a nós sua vontade salvífica em Jesus Cristo, podemos procurar refúgio nele com confiança. Além do mais, como Calvin afirma, ·O Filho de Deus não apenas sofre conosco, mas ele também sofre em nós· sustentando-nos e estimulando dentro de nós, pelo seu Espírito, o clamor ·Abba, Pai· até mesmo no nosso sofrimento.<sup>51</sup> <sup>52</sup> Seguindo o nosso Salvador, suportamos a cruz nesta vida a fim de reinar com Cristo em glória. Nossa segurança última e prosperidade são encontradas em Cristo e serão totalmente realizadas apenas na glória.<sup>53</sup> Os propósitos últimos de Deus para o nosso bem eterno são maiores do que ·os sofrimentos do tempo presente· (Rm 8.18).

Além de oferecer consolo na aflição, a confissão da providência de Deus também nos liberta de querer promover um julgamento final sobre aqueles que nos prejudicaram. José pôde demonstrar bondade a seus irmãos porque, a despeito dos motivos desleais deles, o propósito de Deus em sua calamidade prevaleceu, tornando o mal em bem.

Para resumir: quando somos injustamente feridos pelos homens, que fechando os olhos às maldades deles (o que prioraria nosso sofrimento e tornaria nossa mente mais disposta a se vingar), lembremo-nos de elevar-nos a Deus, e

51 Calvin, Institutes 1.16.2.

51 João Calvin, Commentary upon the Acts of the Apostles (trad. Henry Beveridge; Grand Rapids: Baker, 1974), 2.297.

53 Calvin, Institutes 2.15.4.

aprendamos a crer por certo que, o que quer que nosso inimigo tenha cometido impiamente contra nós foi permitido e enviado pela justa dispensação de Deus.<sup>54</sup>

### III. P r o v i d ê n c i a e r e v e l a ç ã o n a t u r a l : o

#### SIGNIFICADO DA HISTÓRIA EM C R I S T O

O monismo, seja naturalista ou panteísta, não pode explicar a diversidade na História mais do que no mundo natural, observa Herman Bavinck.<sup>55</sup> ·Os homens individuais são apenas a via para a ideia, o fenômeno do Ser Universal, as expressões da alma popular, ondas do oceano, ou têm cada um deles um significado para a eternidade?<sup>56</sup> A unidade e triunidade de Deus são o arquétipo da unidade e diversidade que encontramos não apenas na natureza, mas na História. Em contraste com o teísmo trinitariano do cristianismo, ·A unidade do monismo é morta, rígida, unidade uniforme, sem vida em sua plenitude.<sup>57</sup> Em Cristo, a História encontra sua unidade oculta mesmo com toda a sua diversidade:

A revelação especial que vem a nós em Cristo não apenas nos dá a confirmação de certas suposições, a partir das quais a História procede e de fato deve proceder, mas ele próprio nos dá a História, o núcleo e conteúdo verdadeiro de toda a História. O próprio cristianismo é ele mesmo História; ele faz História, é um dos principais fatores da História e é ele mesmo, precisamente, o que eleva a História acima da natureza e dos processos naturais. E isso ele diz e prova pela sua própria ação; Cristo veio a esta terra para uma crise; o conteúdo da História está numa poderosa batalha. O monismo nada sabe sobre isso. [...] Ele tem apenas um único modelo - mais cedo e mais tarde, mais baixo e mais alto, menos e mais, ainda não e já passado. Ele não conhece pró e contra, mas isso ele faz a despeito da vida, da experiência de cada ser humano, da seriedade trágica terrível da História. O Apocalipse é uma confirmação e explicação da vida quando diz que a essência da História está num poderoso conflito entre as trevas e a luz, o pecado e a graça, o céu e o inferno (ênfase acrescentada).<sup>58</sup>

Sem sua dimensão vertical (escatológica), nossa existência coletiva perde seu significado; sem sua dimensão horizontal (histórica), ela se torna assimilada ao voo gnóstico do além da alma. No entanto, por meio do evangelho descobrimos o significado da História dentro da própria História, à medida que Deus junta esses fios, de outro modo incompreensíveis. Tire Cristo do centro e a história do mundo ·perde-se na história das raças e nações, de povos da natureza e da cultura. ·Ela torna-se um caos, sem um centro e, portanto, sem uma circunferência;

s,Ibid., 1.17.8.

ss Herman Bavinck, *The philosophy o f revelation* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2003), 121.

\*Ibid. 126.

57 Ibid., 139.

x Ibid., 140-41.

sem distribuição e, portanto, sem começo e sem fim; sem princípio e objetivo, um córrego descendo as montanhas, nada mais.<sup>59</sup>

Vimos que na modernidade a providência foi sequestrada por ambições seculares, enquanto a reação pós-moderna tende a negar qualquer propósito, objetivo ou significado para a História. No entanto, numa compreensão cristã, diz Bavinck:

O objetivo [da História em Cristo] não é essa ou aquela ideia especial, não é a ideia de liberdade, ou de humanidade ou de bem-estar material. Mas é a plenitude do reino de Deus, que abarca céu e terra, anjos e homens, mente e matéria, religião e cultura, o específico e o genérico; numa palavra, tudo em tudo.<sup>60</sup>

Em última análise, então, uma defesa cristã da providência deve sempre retornar a Cristo e sua vitória sobre o pecado e a morte. Como sabemos que Deus opera todas as coisas conjuntamente para a nossa salvação, até mesmo em meio a circunstâncias prevalecentes que apontam para o contrário? Não é porque vemos sua resolução aqui e agora ou possamos compreender sua resolução com nossa visão intelectual, mas porque nós ouvimos a promessa de Deus. E essa promessa já está confirmada pelo fato de que no momento da maior injustiça, quando Deus parecia mais escondido e ausente, é que Deus estava mais ativo e vitorioso.

Assegurada pela sua ressurreição de entre os mortos, a promessa de Cristo para nós hoje é que tudo nos reinos da terra está sob o controle do Senhor da vida, que está preservando a História geral a fim de realizar seus propósitos salvíficos dentro dela. Quando Cristo voltar, haverá um julgamento, que levará ao fim do pecado, da morte, do mal, da injustiça e do sofrimento para os eleitos de Deus. O Pai vai enxugar toda lágrima dos olhos dos seus filhos. Até aquele tempo, o mesmo Espírito que regenera seu povo da aliança e forma a sua igreja estará simultaneamente restringindo o pecado e dando dons a toda a carne para a sua preservação e progresso.

Todos esperam de ti  
que lhes dês de comer a seu tempo.  
Se lhes dás, eles o recolhem;  
se abres a mão, eles se fartam de bens.  
Se ocultas o rosto, eles se perturbam;  
se lhes cortas a respiração, morrem e voltam ao seu pó.  
Envias o teu Espírito, eles são criados,  
e, assim, renovas a face da terra (Sl 104.27-30).

n Ibid. 141.

wibid.

## Perguntas para discussão

1. Discuta e avalie alguns dos principais desafios na nossa cultura contemporânea para a doutrina do providêncialismo.
2. O que é concursus? Como essa ideia nos ajuda a distinguir entre causa direta e indireta na atuação providencial de Deus? E como isso está relacionado com o debate ocasionalista?
3. Discuta a distinção entre ação revelada e ação oculta na providência de Deus.
4. O que é graça comum e como ela é diferente da graça especial (ou salvífica)? O que a graça comum faz?
5. Qual é a diferença entre providência e milagre? Se Cristo é o centro da criação, seria ele também o centro da providência? Como sabemos isso a partir da Escritura?

## Capítulo Doze

# O SER. HUMANO

**A** identidade humana pode ser discernida apenas ao atentarmos de perto para o drama progressivo da aliança no qual os seres humanos desempenham papel de coadjuvantes. Do mesmo modo que a fé bíblica não especula sobre o ·o quê· da essência escondida de Deus, mas sobre o ·quem· (i.e., o caráter, as ações e os propósitos) revelado no roteiro, o mesmo pode ser dito sobre o modo em que essa fé descreve a humanidade. Depois de formular a discussão à luz de relatos rivais, vou oferecer o esboço de uma antropologia da aliança..

### I. O QUE NOS TOHNA HUMANOS? A SITUAÇÃO DO DEBATE

Em vários pontos contrastei o paradigma de ·superando a separação· com o ·estranho que nunca conhecemos·, esboçando um caminho em direção ao ·conhecendo um estranho· por meio da aliança da graça. Esses diferentes paradigmas valem tanto para a antropologia (nossa doutrina da humanidade) quanto para a própria teologia (nossa doutrina de Deus). No momento presente, estamos contemplando uma mudança sísmica na antropologia ocidental de uma concepção do ego como estável, semidivino, entidade espiritual que transcende o corpo e o tempo para a ideia de um ego como sendo nada mais que uma construção social e interações químicas. Na prática, pelo menos, a soberania e a autonomia do ego governam tanto o relato platônico quanto o materialista: nenhum dos dois está preparado para receber a individualidade, a humanidade e a pessoalidade do outro - especialmente de Deus - como um dom e como uma responsabilidade.

#### A. P la to n ism o: a c e n t e l h a q u e n o s d i s t i n g u e

O objetivo da especulação racionalista é elevar-se das aparências (o que as coisas parecem) para as puras essências (o que as coisas são em si mesmas) - o 1

<sup>1</sup> Para uma elaboração maior, veja o capítulo 4 do meu livro *Lord and servant: A covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006).

ser interior da divindade e da humanidade. Na mitologia grega, Prometeu e seu irmão receberam a tarefa de criar os animais. Quando seu irmão - líder do projeto - ficou sem matéria-prima no momento de criar os seres humanos, Prometeu enganou Zeus ao roubar fogo do sol e dá-lo aos primeiros seres humanos. O resultado é que isso foi o ingrediente mais nobre - uma alma imortal - que distinguiu a humanidade das demais criaturas. Por esse roubo, Zeus sentenciou sua deidade mais nova à morte. Assim como outras idéias na nossa corrente sanguínea ocidental, histórias como essa foram ·demitologizadas· no dogma da imortalidade da alma.

A ontologia platônica, resumida no capítulo 2, desempenhou um papel dominante nos tratamentos filosóficos e teológicos da pessoalidade humana. Nessa perspectiva, o ego superior - de fato, o ego verdadeiro - é o espírito/alma ou mente. Mesmo quando isso é interpretado em categorias cristãs (p. ex., como a imagem de Deus em vez da alma eterna ou imortal), o lócus da pessoalidade humana - o que nos distingue dos animais - é com frequência restrito à alma.

Elaborando sua própria versão do neoplatonismo no seu Enéadas, Plotino (205-270 d.C.) estabeleceu uma hierarquia de três níveis divinos: o Um (eterno, absoluto, transcendental), o Nous (idéias, conceitos) e o Mundo-Alma (incluindo as almas individuais, incorpóreas e imortais). Abaixo do nível da Alma está a natureza, incluindo os corpos terrenos nos quais algumas almas são aprisionadas. As almas individuais emanam do Mundo-Alma, voltadas para o imutável e racional Um. Assim, a pessoa humana poderia ser dividida em três componentes em ordem descendente: espírito, alma e corpo. Os gnósticos tentaram misturar a filosofia grega com o cristianismo, dividindo a humanidade em três classes: os pneumatikoi (-espirituais-), os psychikoi (-os da alma-) e os sarkikoi (-carnais-).<sup>2</sup> Embora uma visão minoritária nos círculos ortodoxos, essa antropologia, conhecida como tricotomia, tem sido uma tentação perene entre diversas seitas cristãs.<sup>3</sup>

Os tricotomistas apelam frequentemente para duas passagens principais: Lucas 10.27, na qual Jesus reitera a ordem de amar a Deus de todo o coração (kardia) e alma (psychê) e força (ischys) e mente (dianoia); e Hebreus 4.12, na qual é afirmado sobre a Palavra de Deus que ela divide até mesmo ·alma e espírito·. Com respeito a Lucas 10.27, como Robert Reymond ressalta, a versão de Mateus (22.37) omite ·força·, enquanto Marcos inclui, mas inverte a ordem de Lucas em Marcos 12.30 e no versículo 33 menciona amar a Deus de todo o

<sup>2</sup> Veja Hans Jonas, *The gnostic religion* (Boston: Beacon, 1958); Kurt Rudolph, *Gnosis: The nature and history of gnosticism* (São Francisco: Harper & Row, 1983); Dan Merkur, *Gnosis: An esoteric tradition of mystical visions and unions* (Albany: SUNY Press, 1993); Edwin M. Yamauchi, ·The descent of Ishtar, the fali of Sophia, and the Jewish roots of gnosticism·, *Tyndale buütin* 29 (1978): 143-75; Ugo Bianchi, org., *Selected essays on nosterism, dualism, and mysteriosophy* (Leiden: Brill, 1978).

<sup>3</sup> Em tempos recentes essa visão foi defendida por C. I. Scofield na Scofield reference Bible (Nova York: Oxford Univ. Press, 1909), n. 1 sobre ITs 5.23; Watchman Nee, *The spiritual man* (3 v.; Nova York: Christian Fellowship, 1968); Lewis Sperry Chafer, *He that is spiritual* (Grand Rapids: Zondervan, 1967).

coração e entendimento (*syneseōs*). Reymond responde: ·Certamente ninguém insistiria, com base nessa série de palavras conectadas por V, que cada uma dessas palavras se refere a uma entidade imaterial, ontologicamente distinta e que, portanto, Lucas era um pentatomista, Mateus um quadritomista e Marcos um hexatomista.<sup>4</sup> Em todos esses casos, encontramos paralelismos, isto é, uma maneira comum (especialmente hebraica) de reforçar um ponto com termos diferentes.<sup>5</sup> Essas passagens nos ordenam a amar a Deus com todo o nosso ser.

Hebreus 4.12 não diz que a Palavra divide entre alma e espírito, mas que ela divide até alma e espírito. ·Dividir· nesse contexto é examinar, julgar ·discernir os pensamentos e propósitos do coração·. O que é intencionado nesse caso não é um corte entre, mas um corte através. O que o escritor quis dizer é que essa Palavra perscrutadora e convencedora é apta para perfurar (dividir) até mesmo os recessos mais secretos do coração (sinônimo de alma/espírito). Reymond observa: ·O versículo não quer dizer mais isto [divisão entre alma e espírito] do que, quando continua para dizer que a Palavra é a juíza dos pensamentos e propósitos do coração (novamente, dois genitivos governados pelo substantivo ·juíza·), que os pensamentos e intenções são coisas ontologicamente distintas.<sup>6</sup>

No capítulo 1, observei como Descartes transpôs a ascensão da mente do dualismo grego para um registro distintamente moderno. Para ele, o verdadeiro ego é uma ·coisa pensante· desincorporada {res cogitam-, veja ·O ego soberano·, p. 63-65). Assim, ao voltar-se para dentro, longe do mundo da História e das demais criaturas - incluindo sua própria corporeidade - Descartes simultaneamente estreita o conceito de ego para mente (ou alma) sem relacionamentos e aprofunda sua pretensão à autonomia soberana. Charles Taylor documenta a passagem da modernidade partindo de um senso do ego (pessoalidade) definido por uma complexa teia de relacionamentos para conceitos estreitos, autônomos e individualistas - um senso do ego abstraído do mundo.<sup>7</sup>

## B. Um animal sócio: as antropologias materialistas

Se para o platonismo e o idealismo tudo o que é real é espiritual, a forma oposta de monismo é o materialismo. Longe de uma inovação pós-iluminista, o monismo materialista tem uma longa história no pensamento ocidental. De fato, suas premissas básicas foram propostas por antigos filósofos indianos (cerca de 600 a.C.) ao mesmo tempo em que Tales, Anaxágoras, Demócrito e Epicuro o estavam defendendo na Grécia. Na era moderna ele foi defendido por Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Karl Marx e Sigmund Freud e ainda hoje atrai seguidores comprometidos na ciência.

<sup>4</sup> Robert Reymond, *A new systematic theology o f the Christian faith* (Nashville: Nelson, 1988), 420.

<sup>5</sup> O mesmo argumento pode ser feito a respeito de 1TessalonICENSES 5.23.

<sup>6</sup> Reymond, *A new systematic theology*, 422.

<sup>7</sup> Charles Taylor, *Sources o f the self: The making o f the modern identity* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1992).

Com respeito à identidade humana (antropologia), o monismo materialista assume que não existe uma entidade tal como uma alma e, portanto, nenhuma existência continuada depois da morte. Não há origem sobrenatural ou objetivo transcendente para nossa vida. O mundo não é um dom, mas um dado - ou um vazio sem forma que cada pessoa deve chamar à existência por meio de um ato de vontade. Considerada biologicamente, nessa visão, nossa própria existência é o produto de tempo mais acaso. Assim como os demais animais, os seres humanos originaram-se numa corrente de acidentes randômicos (e estatisticamente improváveis); eles nasceram num berço de violência que governa o processo evolucionário: ou seja, a sobrevivência do mais apto. Michel Foucault capturou o sentido dessa consumação do ateísmo materialista de Nietzsche quando observou que ·a morte de Deus· necessariamente acarreta ·a morte do ego·. O ·homem·, ele escreveu, está para ser ·apagado como um rosto desenhado na areia da praia.<sup>8</sup> Humanidade não é uma qualidade estável, de acordo com Nietzsche e seus herdeiros, porque não é um dom de Deus, mas um poder de desejo soberano que deve ser exercitado e por meio do qual o gênio se torna um mestre.

Defesas filosóficas do materialismo parecem crescentemente substanciadas pela ciência. Em décadas recentes de avanços em pesquisas em neurobiologia e campos afins, o fato de que a mente é matéria (i.e., o cérebro) tornou-se firmemente estabelecido. Muitas patologias mentais atribuídas a demônios ou para as quais eram dadas explicações espirituais e morais, agora são diagnosticadas como desequilíbrios químicos e são tratados efetivamente com remédios. O experimento do pensamento de Descartes, imaginar que essa essência pura era a mente flutuando acima do seu aparato corpóreo, já não é mais sustentável. Impulsos e características anteriormente atribuídos a uma alma misteriosa são agora explicados em termos de reações físico-químicas e interações no cérebro e nos sentidos humanos. Assim como Pierre-Simon Laplace não precisava de uma ·hipótese de Deus· para suas explicações científicas, muitos cientistas hoje concluem que além de uma falta de evidência empírica para a alma, simplesmente não há necessidade de colocar um ·fantasma numa máquina·.

Muitos protestantes liberais e pensadores judeus têm argumentado que o Antigo Testamento em grande parte não se pronuncia sobre a questão de uma alma e pressupõe, de modo esmagador, que a morte física é o fim da experiência pessoal de uma pessoa. É claro, havia uma discordância evidente com relação a essa questão que dividia fariseus e saduceus nos dias de Jesus. No entanto, os herdeiros do último partido na era moderna têm afirmado que os fariseus inventaram a ideia, provavelmente por causa de influências gregas. Estudos recentes têm desafiado essa visão, demonstrando a antiguidade da crença judaica na

<sup>8</sup> Michel Foucault, *The order of things: An archaeology of the human Sciences* (Nova York: Random House, 1970), 387. Contrário às descrições estereotipadas frequentemente fornecidas por popularizadores da pós-modernidade, a modernidade nunca foi totalmente individualista (Spinoza, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Marx, Freud). Além do mais, a pós-modernidade celebra o individualismo atomista tão frequentemente quanto o comunitarismo. Tanto na modernidade quanto na pós-modernidade há muitas casas.

sobrevivência da alma após a morte do corpo e a esperança de ressurreição.9 Além do mais, se a crença judaica na ressurreição corporal deve ser atribuída a influências externas, o pensamento grego é o candidato mais improvável. Afinal de contas, na filosofia grega a alma imortal anseia por ser liberta da casa-prisão corporal na morte, e não por um ·encarceramento· eterno.

Alguns cristãos, especialmente em reação contra o dualismo grego, defendem um monismo modificado, que enfatiza a unidade psicossomática dos seres humanos. Defensores dessa visão são comumente agnósticos com relação ao fato de a alma poder existir separada do corpo da morte até a ressurreição final.<sup>10</sup>

#### C . D ist in ç ã o sem d u a lism o

Uma antropologia bíblica não tem nada a perder - de fato, tem tudo a ganhar - da dissolução do antigo e do moderno dualismo mente-corpo. Em nenhum texto na Bíblia a alma é identificada com a mente. Com mais frequência, de fato, ela é identificada com o coração ou com o intestino, de uma maneira autoconscientemente figurada: do mesmo modo que alguém que fala a nossa língua poderia falar de saber algo em suas ·entradas·.

No entanto, a Escritura pressupõe e ensina explicitamente uma distinção entre o corpo e a alma - a visão conhecida como dicotomia - especialmente em sua afirmação da presença viva da alma diante de Deus quando da morte do corpo.<sup>11</sup> Contudo, irá tornar-se óbvio no relato que apresento adiante que essa concepção de modo algum acarreta necessariamente, muito menos exige, um dualismo antropológico radical. À luz disso, eu preferiría um termo como holismo psicosomático, visto que dicotomia sugere que a distinção entre alma e corpo é mais

5 Veja especialmente Jon Levenson, *Resurrection and the restoration of Israel: The ultimate victory of the God of life* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2006).

10 Essa é a visão de G. C. Berkouwer. A forte crítica do dualismo dentro da tradição reformada pode, às vezes, levar a uma reação exagerada que caminha nessa direção. A mesma tendência pode ser vista em Herman Ridderbos, *Paul: An outline of his theology* (trad. John R. de Witt [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 497-508,548-50). Mais recentemente, alguns cristãos que trabalham na interseção entre a ciência e a teologia têm desenvolvido uma variação modificada do monismo conhecida como ·físicalismo não reduzido·, assim chamado porque ainda reconhece certos atributos e ações que transcendem as substâncias materiais. Veja Nancey Murphy, ·Non-reductive physicalism: Philosophical issues·, em *Whatever happened to the soul?* (org. Warren Brown Murphy e H. Newton Maloney; Minneapolis: Fortress, 1998); veja também sua versão revisada mais recente desse artigo em Richard Lints, Michael Horton e Mark Talbot, orgs., *Human identity in theological perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 95-117.

" Essa é provavelmente a visão dominante na teologia evangélica hoje. Veja, por exemplo, Wayne Grudem, *Systematic theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 472-83, especialmente o seu resumo exegetico da posição dicotomista e interação com a tricotomia e o monismo. Afirmando a existência da alma, distinta do corpo, as teologias cristãs tradicionais têm especulado se a alma foi transmitida a partir de nossos primeiros pais para toda a raça humana (tradicianismo) ou se é imediatamente criada em cada instância por Deus (criacionismo). O traducianismo sustenta que as almas individuais são transmitidas pelos pais para os seus filhos, de um modo semelhante as características físicas. O criacionismo sustenta que cada alma é uma criação de Deus. Embora o criacionismo seja a concepção dominante pelo menos no Ocidente, o traducianismo tem defensores notáveis, incluindo Tertuliano, Agostinho e Gregório de Nissa. Essas são discussões interessantes, com implicações teológicas valiosas, mas é improvável que sejam estabelecidas conclusivamente em bases exegeticas.

básica do que a sua unidade.<sup>12</sup> O ponto importante é que a natureza humana não deve ser identificada exclusivamente ou mesmo primariamente com a alma; o ·eu verdadeiro· é o eu completo - corpo e alma.

A distinção entre alma e corpo é validada não por alguma especulação a respeito das essências, mas com base na economia da graça, na qual é prometido aos cristãos que suas almas não terão parte em sua morte do corpo. Além disso, não deveríamos especular sobre a essência humana mais do que sobre a essência divina.

A crítica do dualismo em geral e do dualismo alma-corpo em particular é um tema recorrente na teologia reformada até hoje.<sup>13</sup> Sobre esse ponto, os reformadores tiveram ásperos conflitos com a igreja medieval, mas mais ainda com os anabatistas. De fato, o teólogo anabatista contemporâneo Thomas N. Finger reconhece: ·Os anabatistas históricos, no entanto, frequentemente privilegiaram o Espírito e desprezaram a matéria. Atribuo isso principalmente à barreira ontológica (conceitual) que impedia os dois de interagirem·.<sup>14</sup> Os primeiros anabatistas ensinavam que o cristão deve lutar perpetuamente para se elevar da esfera corporal e seus sentidos, a fim de que a alma volte a usufruir sua participação na divindade. ·A renovação pessoal total, em que ·todos os desejos criados são desenraizados e esmagados·, era um tema importante nesse tipo de pregação, observa Finger.<sup>15</sup> A graça era vista principalmente como uma substância divina que elevava o cristão da realidade criada para o reino do Espírito. ·Essa graça diviniza as pessoas de maneira tão completa que elas vão além da ·condição de criaturas·.<sup>16</sup> De uma perspectiva da Reforma, essas visões representavam uma versão mais radical do misticismo medieval e seu dualismo mais genérico, resultando numa teologia da glória - o mito da ascensão da alma.

A Escritura fala dos seres humanos em sua totalidade como pessoas responsáveis diante de Deus em vez de simplesmente como mente, alma ou espírito. No entanto, alguns teólogos (como G. C. Berkouwer) foram tão longe a ponto de afirmar a unidade da pessoa humana que chegaram a questionar a existência da alma à parte do corpo no estado intermediário.<sup>17</sup> Os primeiros teólogos reformados eram mais cuidadosos nessa questão. ·Assim como carne e espírito

12 Penso que a posição de John W. Cooper em *Body, soul, and life everlasting: Biblical anthropology and the monism-dualism debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) é a explicação mais satisfatória da antropologia bíblica quanto a essas questões.

13 Segundo Abraham Kuyper e Herman Bavinck, G. C. Berkouwer explicitamente defende uma visão relational da humanidade contra uma consideração abstrata da natureza ou ser da humanidade como identificada com a alma, o coração, a mente e outras faculdades. Veja seu livro *Man: The image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 194-233. Veja também Anthony A. Hoekema, *Created in Gods Image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 203-26.

14 Thomas N. Finger, *A contemporary anabaptist theology: Biblical, historical, constructive* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004), 563.

15 Ibid., 474. Na mesma página, Finger cita o veredito do historiador anabatista recente Werner Packull de que tais concepções representavam um pressuposto pelágiano ou semipelágiano.

16 Ibid., 475, referindo-se a Leonhard Scheimer.

<sup>17</sup>Berkouwer, *Man: The image of God*, 194-233.

(tomados fisicamente) são diferentes, não contrários", explica Francisco Turretini, "do mesmo modo os apetites, as inclinações e os hábitos de ambos em si mesmos. A repugnância agora encontrada neles surge accidentalmente do pecado" (ênfase acrescentada).<sup>18</sup>

O platonismo vê a corporalização como uma maldição, enquanto a fé bíblica entende a desincorporação como uma maldição. No entendimento bíblico, foi a rebelião espiritual, e não o corpo, a responsável pela queda. Não somos salvos do nosso corpo, mas com ele, na ressurreição geral dos mortos. Antes da ressurreição, Deus leva para si mesmo as almas daqueles que morreram em Cristo, enquanto o corpo se decompõe na terra, até que finalmente ele reconstitua a unidade psicossomática do eu humano na glória da ressurreição. Jesus prometeu ao ladrão convertido na cruz que ele estaria presente com ele no paraíso depois de sua morte (Lc 23.43), e Paulo claramente ensina que, ao morrerem, os cristãos estão presentes com o Senhor nos céus enquanto esperam a ressurreição do último dia (2Co 5.1-10; Fp 1.21-24). Conquanto o corpo e alma possam estar separados, eles não foram feitos para estar separados, e nossa salvação não estará completa até que sejamos ressuscitados corporalmente como pessoas inteiras (Rm 8.23). O estado intermediário não é o estado final. John Murray resume esse consenso: "O homem é corporal, e, portanto, o modo escriturístico de expressar essa verdade não é que o homem tem um corpo, mas o homem é corpo. [...] A Escritura não apresenta a alma ou espírito do homem como tendo sido criado primeiro e então colocado num corpo [...] O corpo não é um apêndice".<sup>19</sup>

### ANTROPOLOGIAS CONTRASTANTES

<b>Tricotomia</b>	Os seres humanos são compostos de espírito/mente, alma e corpo (em ordem descendente).
<b>Dicotomia</b>	Os seres humanos são compostos de alma (sinônimo de espírito e mente) e corpo.
<b>Monismo</b>	Os seres humanos são organismos físicos; as características tradicionalmente associadas com a alma ou mente são atribuídas a processos e interações químicos e neurológicos.

<sup>18</sup>Turretini, *Elenctic theology*, 1:468. Isso ecoa o teólogo italiano Peter Martyr Vermigli (1500-1562): Com base em Gênesis 9.4, ele argumenta que "o sangue é a alma". Isso representa uma metonímia: "Visto que o sangue é um sinal da presença da alma, pode ser ele mesmo chamado de alma. [...] Não digo isso como se eu aceitasse isso como a razão pela qual Deus deu o mandamento [contra comer o sangue de animais], mas para indicar a comunhão da alma do homem com o seu corpo". (*The Peter Martyr library: Philosophical works* [org. Joseph C. McLellan; Kirksville, Mo.: Thomas Jefferson Univ. Press, 1996], 4:42).

<sup>19</sup>John Murray, *The collected writings of John Murray* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977), 2:14.

## II. O Eu como servo: o que é a ·imagem de Deus·?

As origens da criação não podem ser corretamente entendidas à parte do seu objetivo escatológico. Se entendermos a criação (incluindo nós mesmos) apenas em termos de uma origem (protologia) em vez de também como um destino (escatologia), perderemos o ponto crucial de que a criação - incluindo a humanidade - num sentido importante está inacabada.<sup>20</sup> De modo notável, Descartes chegou ao seu conceito de *res cogitans* (coisa pensante) autônoma ao abstrair-se do mundo e sua mente do seu corpo numa solidão contemplativa, enquanto o conceito bíblico de ego emerge numa interação constante com Deus e as demais criaturas numa história particular de um relacionamento de aliança. O famoso sofisma de A. N. Whitehead, ·Religião é o que a pessoa faz com a sua própria solidão· está muito longe de qualquer concepção do ego como sendo pactualmente orientado.<sup>21</sup>

Em contraste com o dualismo e o materialismo pagões, o paradigma da aliança ("conhecendo um estranho") afirma que os seres humanos estão intrinsecamente relacionados com Deus conquanto negue que haja qualquer parte ou faculdade divina (incluindo a alma ou a mente). Em vez disso, o ponto de encontro entre Deus e a humanidade é uma aliança. Esse relacionamento de aliança não é algo acrescentado à natureza humana, mas essencial a ela.

Conquanto o materialismo localize as origens humanas na violência primordial, no aparente desejo sem sentido por sobrevivência, e o dualismo ontológico localiza as origens humanas num desligamento primordial do ser por causa da corporificação, a Bíblia localiza as origens humanas na paz, no amor e na justiça - com a diferença como o pré-requisito em vez de obstáculo para os relacionamentos de aliança. Existir como seres humanos não é ser ·coisas pensantes· desincorporadas e egos não relacionados, mas já é estar envolvido desde o princípio numa rede de relacionamentos. A despeito de suas pretensões, a modernidade não representa uma quebra radical do passado com suas pressuposições herdadas.<sup>22</sup> O Eu do racionalismo moderno é um conhecedor soberano; para o idealismo, um legislador moral e construtor da realidade; para o empirismo, um percebedor soberano; para o romantismo, um sensor soberano; para o pragmatismo, um escolhedor soberano. No entanto, o que une todas essas versões de pessoalidade modernas é o que Charles Taylor chama de desengajamento - a tendência da antropologia moderna não apenas em direção ao individualismo mas a um senso de individualidade que é interior e independente não apenas de Deus, mas do mundo no qual ela vive. Essa trajetória em direção ao ego desengajado

<sup>20</sup> Esse ponto, enfatizado especialmente na teologia bíblica reformada (Vos, Ridderbos e outros), é um tópico importante na teologia do Oriente cristão. Veja Douglas Knight, *The theology of John Zizioulas* (Londres: Ashgate, 2007).

<sup>21</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the making* (Nova York: Meridian, 1960), 16.

<sup>22</sup> Novamente, remeto os leitores a *Sources of the self*, de Charles Taylor (citado acima) para um relato completo.

certamente começa já no mito platônico da alma divina e imortal lutando para ascender acima do seu aprisionamento no campo das aparências.

Em contraste, a Bíblia coloca os seres humanos numa narrativa dramática que define a existência deles como inherentemente pactuai - totalmente envolvidos com Deus, uns com os outros e com a criação não humana. Em vez de nos afundar para dentro de nós mesmos, uma antropologia pactuai puxa-nos para fora, onde nos encontramos responsáveis diante de Deus e de nossos vizinhos. Visto que somos chamados à existência pela Palavra poderosa do Senhor da aliança, essa relationalidade baseada na aliança é essencial ao nosso ser humano. Não há primeiros indivíduos autônomos que, então, possam (ou não) entrar em relações de aliança. A partir do momento da concepção, cada um de nós já é um participante na teia de histórias, relacionamentos, genética e educação humanos que condicionam nossa identidade pessoal. No esquema bíblico, essa rede de relacionamentos pactuais estende-se também à criação não humana. Como vice-reis de Deus, os seres humanos são colocados numa posição de responsabilidade dentro de uma criação da qual eles mesmos são membros tanto de alma quanto de corpo. A vocação de Adão era guiar toda a criação para a shalom eterna de Deus, significada e selada pela Árvore da Vida. Apenas com a Bíblia é que surge uma escatologia genuína que orienta a existência humana para o futuro - em direção a um objetivo a ser realizado dentro da História ainda que por poderes que estão além dela.

Ao localizar a conexão com Deus em algum lugar dentro do eu (i.e., a alma), silenciosamente refletindo o mundo superior, em vez de entre o eu completo e Deus (i.e., numa aliança), mediada pela Palavra de Deus, o platonismo cristão nunca poderia fazer justiça à ênfase bíblica na noção da pessoa humana como uma unidade psicossomática relacionada estaticamente com Deus e com o restante da criação.<sup>23</sup> Wilhem Dilthey corretamente discerniu que no empirismo e no idealismo do período do Iluminismo ·nas veias do sujeito conhecedor construído por Locke, Hume e Kant não corre sangue verdadeiro..<sup>24</sup>

Tendo resumido rapidamente o estado do debate, voltamos a nossa atenção aos temas bíblicos de aliança e escatologia a fim de decifrar uma antropologia que concorde com o paradigma ·conhecendo um estranho-. A imagem de Deus (ímago dei) não é alguma coisa em nós que é semidivino, mas algo entre nós e Deus que constitui um relacionamento de aliança. Para colocar de modo diferente, não é por causa da nossa alma (ou intelecto) que somos classificados como superiores às demais criaturas, mas porque fomos criados - na totalidade da nossa identidade psicossomática - com uma comissão especial, para um relacionamento especial com Deus.

3 Agostinho não deveria levar todo o peso, visto que a identificação da imago com o intelecto dentro de um esquema basicamente platônico era a herança comum do pensamento patrístico (cf. Grcgório de Nissa, em NPNF2, 5:390-442).

· Wilhem Dilthey, *Introduction to the humatt Sciences* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1991), xviii.

#### A. O r āg e n s e esc a t o lo g ia: o d esfile d a s c r ia t u r a s - r eis

Em vez de permitir que Gênesis 1 e 2 contem a sua própria história e realizem a sua operação planejada, muitos intérpretes (tanto liberais quanto conservadores) têm abordado o texto com perguntas modernas que são estranhas ao texto. O que essas narrativas pretendem não é fornecer uma descrição científica das origens naturais. Há paralelos entre os mitos babilônicos antigos e o niilismo moderno - particularmente os pressupostos de que o que a Bíblia identifica como mal não é um intruso de fora (uma corrupção do bem por causa da desobediência da criatura), mas intrínseco à natureza. No entanto, o contexto histórico no qual essas narrativas foram escritas é o dos antigos mitos pagãos em vez do naturalismo moderno.

Aqueles que leram até este ponto não irão se admirar de que eu tomo os dias da criação como sendo análogos. Isto é, eles não são períodos literais de 24 horas, mas a acomodação de Deus ao padrão comum de seis dias de trabalho e um sétimo dia de descanso, que ele criou para a humanidade. A escatologia é o motivo principal, enfatizando o fato de que os seres humanos foram criados como uma analogia de Deus, imitando seu paradigma de provação (semana de trabalho) e conclusão bem-sucedida (sabá). Gênesis 2.4 recapitula o relato da criação no capítulo 1, "Estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados; no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus. [ARC] - ·dia· sendo a mesma palavra hebraica (yom) usada anteriormente para os seis dias. A intenção desses dois capítulos é estabelecer o prólogo histórico para a aliança de Deus com a humanidade em Adão, indo da queda e caos moral de Caim até a linha piedosa de Sete, que leva aos patriarcas.

Baseando-se em importantes características da teologia da aliança, Meredith Kline escreveu extensivamente sobre a notável estratégia empregada nas duas narrativas da criação de Gênesis 1 e 2. Que esses capítulos não foram intencionados como relato científico, é tão verdadeiro que eles não são mitológicos. Em vez disso, eles são parte de uma polêmica de ·Yahweh versus os ídolos· que forma o prólogo histórico da aliança de Deus com Israel. Kline observa que ·esses capítulos saqueiam o mito cosmogônico pagão - a destruição do dragão pelo deus-herói, seguida da celebração de sua glória numa residência real construída como uma consequência da sua vitória.·<sup>25</sup> Como de costume, Deus não está emprestando, mas subservivamente relatando novamente os mitos pagãos, explorando os seus símbolos para a sua própria revelação dos acontecimentos históricos reais.

Deus estabelece seus atos criativos dentro da estrutura pictórica de uma semana coroada com um sabá, e por esse padrão sabático ele se identifica como Ômega, aquele para quem todas as coisas são e foram criadas, o Senhor digno de receber glória, honra e louvor (cf. Ap 4.11).

<sup>25</sup> Meredith G. Kline, *Kingdom prologue* (South Hamilton, Mass.: Gordon Conwell Theological Seminary, 1989), 1:26-31. Particularmente aqui se tem em vista o épico babilônico de Gilgamesh.

É o sétimo dia da semana da criação, o climático sabá para o qual o curso dos acontecimentos criativos se move, que dá ao padrão da semana de dias como um todo seu distinto caráter sabático, e é então no desenvolvimento da importância do sabá que a revelação do nome Ômega de Deus será encontrada.<sup>26</sup>

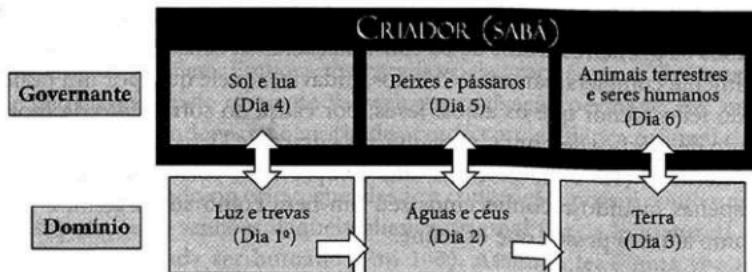
A própria semana da criação estabelece um ponto de partida e um destino, já dando origem à própria noção de História que é essencial à identidade humana.

Kline baseia sua interpretação apelando para a estrutura interna das suas narrativas, concentrando-se, como elas fazem, na designação dos vários vassalos-reis para governar as esferas colocadas sob a responsabilidade deles:

Dentro da estrutura dos primeiros dias é descrita a origem das três vastas esferas sobre as quais o governo deve ser exercido. [...]

A estrutura do quarto dia descreve a criação do sol e da lua e a designação real deles para "governarem sobre" o dia e a noite, as esferas descritas na estrutura paralela do primeiro dia. O governo deles é expresso na definição dos limites de sua esfera, na medida em que eles "separam" a luz das trevas (Gn 1.16-18). Então, os peixes e os pássaros do quinto dia, os senhores das águas de baixo e do firmamento acima, os reinos da estrutura paralela do segundo dia, recebem a comissão-bênção para entrar na posse dos seus limites mais distantes. Os termos que descrevem a comissão deles – ser frutíferos, multiplicarem-se e encher (Gn 1.22) – antecipam o mandato real que seria dado ao homem. A estrutura do sexto dia introduz aqueles que deverão governar sobre a terra seca do terceiro dia paralelo: os animais da terra e o homem. Os animais senhoris são autorizados a servirem-se da produção natural tributária de sua esfera da terra (Gn 1.30), uma prerrogativa que eles compartilham com o homem (Gn 1.29).<sup>27</sup>

O relato evoca a imagem da cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos atuais com cada representante passando pelo palanque carregando a bandeira do seu reino criado diante do Grande Rei em alegre aprovação. A estrutura de Gênesis 1 é explícita sobre esse ponto, fragmentada em sete seções com cada uma iniciada pela expressão: "E disse Deus..."



<sup>26</sup> Ibid., 1:26-27.

<sup>27</sup> Ibid., 1:26-27.

Kline acrescenta:

Até mesmo durante a parada das criaturas-reis na narrativa dos dias quatro até o seis, o esplendor real delas é empalidecido pela inigualável glória do Criador-Rei que ordena-os à existência, identifica-os em seu fiat ao dar nome a eles e investe-os nos seus domínios subordinados. E então, quando a criação apocalipse alcançou a vice-regência da criatura-rei semelhante a Deus do sexto dia, e se move além dele, observamos a glória de todos os reinos criados de todos os seis dias sendo levados como uma oferta tributária para dentro dos portões do dia do sabá para ser colocada aos pés do Criador-Rei, agora contemplado no brilho de sua epifania como Senhor do sabá.<sup>28</sup>

Assim, esses capítulos iniciais da Bíblia de fato abordam a questão das origens e da história humanas, mas com interesse teológico: ..O homem é rei sobre a criação, mas é um rei-vassalo; ele reina como alguém que está sob a autoridade do Criador, obrigado a dedicar seu reino ao Grande Rei.<sup>29</sup>

A interpretação de Kline de Gênesis 1 pode ser apoiada pelas referências às cerimônias da aliança instituídas durante o êxodo que levou à terra tipológica do sabá-descanso, porque aquele êxodo e aquelas cerimônias ecoam essa marcha original através das águas em terra seca. A história da marcha real de Israel através do mar para Sião em terra seca é contada em termos que ecoam explicitamente a narrativa da criação. Através do Saltério, especialmente nos salmos 24; 66; 68; 95-99, a criação original, a conquista do êxodo e a nova criação convergem para Sião e o santuário santo onde o vassalo conquistador humano entra com seu tributo para apresentá-lo diante do Grande Rei.

Essa interpretação representa uma polêmica poderosa contra os ídolos das nações que Israel deve confrontar. É o prólogo histórico que justifica a soberania de Deus não apenas sobre Israel, mas sobre toda a terra. Ela também demonstra o caráter inequivocamente pactuai da própria criação mesmo antes do seu relacionamento com Israel. Adão perdeu o direito ao seu destino de liderar a criação à forma consumada de sua existência natural. Presentemente, a criação está cheia de conflito e pecado, não por causa de uma queda ontológica do ser, mas por causa de uma queda histórica da obediência pactuai. Apenas com o último Adão vemos os primeiros frutos dessa consumação. Essa consumação ainda não está totalmente completa para nós. ·Vemos, todavia, aquele que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos, Jesus, por causa do sofrimento da morte, foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem· (Hb 2.9). Obtemos uma compreensão correta da natureza da criação apenas quando reconhecemos seu fim bem como sua origem, e Jesus Cristo como a única pessoa que os reúne.

28 Ibid., 28-29.

x Ibid. 30.

Portanto, o relacionamento baseado na aliança não é algo acrescentado depois, mas é intrínseco à nossa criação à imagem de Deus. Um mandamento legal de amar a Deus e ao próximo e subjugar qualquer ameaça ética a este reino de Deus, essa aliança original está indelevelmente escrita na consciência humana. Todas as pessoas retêm algum senso de Deus como seu legislador e juiz e da obrigação do amor. Não é que esse senso religioso e moral tenha sido perdido na queda, mas foi gravemente distorcido e depravado. Embora invistamos diligência, criatividade e engenhosidade tremendas em suprimir nossa identidade como portadores da imagem de Deus, o relacionamento pactuado entre Deus e os seres humanos é inerradicável. Podemos esfregar a nós mesmos tentando eliminar a evidência desse relacionamento e suas obrigações concomitantes. Podemos gastar nossas economias em remodelações e programas pessoais que nos prometem autoaperfeiçoamento sem ter de reconhecer a responsabilidade (e, por isso, a culpa) diante de um juiz transcendente.

Logo depois da própria queda, a raça humana foi dividida entre a cidade orgulhosa de Caim (Gn 4.17-24) e a Cidade de Deus representada por Sete. Con quanto os descendentes de Caim se destaquem pelas suas conquistas culturais, lemos sobre Sete e sua linhagem: -daí se começou a invocar o nome do Senhor (v. 26). Não é o caso, no entanto, de que os não cristãos não estão mais relacionados a Deus. (Relembre o próprio reconhecimento de Caim de que o juízo de Deus o tornaria alvo para cada vigilante e o compromisso de Deus de preservar a vida de Caim para a construção da cidade terrena.) Somos todos servos da aliança, seja como herdeiros da promessa que clamam pelo nome do Senhor ou como rebeldes sem causa. A Palavra de Deus da lei nos trouxe à existência como servos pactuais na criação e esse é o motivo pelo qual o juízo universal de Deus é justo (Rm 1-3). Ainda que fraco, o sentimento de pertencer a uma aliança da criação é natural, um verbum internum (uma palavra interior) que soa interiormente e que entretanto não é idêntico à consciência. É essa condição de servo comissionado de Yahweh, criado à sua imagem, que torna cada pessoa tanto digna quanto responsável por prestar contas.

A queda não poderia erradicar o relacionamento de aliança entre Deus e a humanidade; mas agora, depois das maldições da aliança, a humanidade está dividida entre a cidade orgulhosa de Caim (Gn 4.17-24) e a cidade de Deus representada por Sete. Embora sustentados pela graça comum de Deus, aqueles que não clamam pelo nome de Yahweh para salvação permanecem -em Adão-, sob o reino da condenação e morte de acordo com a aliança original das obras. Assim, cada ser humano é nascido neste mundo como um portador da imagem de Deus, empossado no ofício que, desde a concepção, possui como um traidor. As estipulações e sanções daquela aliança original (i.e., a lei natural) soam na consciência de cada ser humano (Rm 1-3). Assim, a lei é uma voz natural e interior, distinta do evangelho como um anúncio sobrenatural e revelado exteriormente. Visto que cada pessoa é criada à imagem de Deus, ele ou ela é um portador digno dos direitos e um agente moral responsável, que deve prestar

contas a Deus quanto à sua resposta ao seu mandato. Esse é o motivo pelo qual os direitos humanos não derivam da autoridade do indivíduo, da maioria ou do Estado, mas apenas de Deus.

Em última análise, no esquema da aliança, as responsabilidades são mais essências do que os direitos, visto que a reivindicação de Deus sobre nós é mais essencial do que nossas reivindicações por outros e contra outros.<sup>30</sup> Não é simplesmente o caso de que meu vizinho tem o direito de não ser incomodado, mas que eu tenho a responsabilidade de fazer tudo o que está ao meu alcance para amar e respeitar aqueles que são portadores da imagem de Deus. Essa obrigação positiva é a verdadeira intenção da lei, como os catecismos reformados e luteranos enfatizam ao tratar da segunda tábua do Decálogo.

O apóstolo Paulo explica: ·Sabemos que tudo o que a lei diz-, independentemente de estar escrita na consciência ou em tábua -aos que vivem na lei o diz para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus-. (Rm 3.19). A lei ordena e ameaça, mas ela não pode nos dar poder para cumprir o que a lei exige ou libertar qualquer um de sua sentença (v. 20). Em contraste, o evangelho é um anúncio estranho - totalmente alheio - da graça salvífica de Deus em Jesus Cristo. Por natureza, nós compreendemos a ·fala da lei·, mas a ·fala do evangelho· é um idioma estrangeiro cujo nível básico devemos aprender e repreender durante toda a nossa vida. O evangelho anuncia a decisão livre da parte de Deus por causa da queda e apenas pode ser conhecido por um verbum externum (Palavra externa), uma proclamação impressionante de que em Cristo o justo juiz de toda a terra nos redimiu e reconciliou consigo mesmo como seus próprios herdeiros adotados (v. 21-26). Portanto, os cristãos vivem não apenas como criaturas responsáveis, culpáveis e culpadas da palavra da lei de Deus, mas como ouvintes livres, justificados e renovados da boa-nova de Deus. Como Paulo ressalta nos primeiros capítulos de Romanos, essa revelação original da nossa responsabilidade legal diante de Deus continua a falar. Esse fato explica por que ainda há vestígios de justiça humana no mundo e por que todo mundo é culpado por suprimir suas reivindicações últimas quando elas levam inevitavelmente ao juízo de um Deus pessoal.

As noções de aliança e escatologia estão interligadas na teologia bíblica. Ambas são orientadas para promessa e cumprimento. Esse padrão promessa-cumprimento não começa depois da queda, mas com a própria criação. A identidade humana não foi concluída na criação, mas deveria ser aperfeiçoada ao cumprir o teste da aliança original, ganhando o direito de comer da árvore da vida e bênção eternas. Desse modo, os seres humanos são intrinsecamente orientados para o futuro. Ainda que pervertida pelo pecado, essa esperança escatológica - um senso de um destino a ser cumprido na História - anima a atividade

<sup>30</sup> Essa concepção pactual de pessoalidade representa uma área importante de convergência entre as teologias judaicas e cristãs, como pode ser visto especialmente em David Novak, *Covenantal rights: A study in Jewish political theory* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2000).

e a ambição humanas. Assim, até mesmo a comissão dada a Adão de guiar a criação numa procissão triunfante para o descanso do sábado de Deus (seguindo o padrão do próprio Deus de criar e entronizar) é um movimento histórico de promessa para cumprimento em vez de ascensão da mente.

Essa perspectiva escatológica, em continuidade com Irineu e os capadócios, também expande a lógica da teologia reformada (de aliança). Como Geerhardus Vos nos lembra, a orientação particular pactuai e escatológica encontrada na Escritura é totalmente preocupada com a esfera ética e pessoal, não com metafísica e ontologia abstratas. ·O universo, como criado, era apenas um princípio, o significado do qual era não perpetuação, mas realização.· (ênfase acrescentada).<sup>31</sup> A escatologia vem antes da soteriologia. A criação começou com um destino maior diante dela. A criação era o palco - o ·lindo teatro· - para a peça teatral de Deus, não um fim em si mesma. A vida no jardim não tinha a intenção de simplesmente continuar perpetuamente, mas era meramente o ponto de partida para a grande marcha da criação atrás do vice-regente de Deus para a vida eterna no próprio descanso sabático de Deus.

Isso tem implicações óbvias para o conceito de imortalidade humana. Visto que a morte é imposta por Deus como uma sanção judicial contra a humanidade por ter quebrado a aliança, Jürgen Moltmann erradamente sugere que a morte humana é meramente ·uma característica da criação temporal e frágil·.<sup>32</sup> No entanto, a possibilidade de pecar - e portanto de estar sujeito à maldição da morte - deve ser distinguida do fato em si. Moltmann está correto quando diz, com base na ordem de Deus para serem fecundos e multiplicarem-se, que ·os seres humanos eram mortais desde o princípio..<sup>33</sup> Simbolizada e selada pela Árvore da Vida, a imortalidade foi prometida como um objetivo de completar o teste. E isso era verdade tanto com relação à alma quanto com relação ao corpo - criado mortal, com o prospecto da imortalidade no futuro.

Assim, a ênfase do Oriente cristão na obtenção da imortalidade e a da teologia do Ocidente sobre a redenção legal podem ser integradas. Antes da queda, Adão e Eva viviam entre duas árvores: entre a confirmação eterna na bênção e confirmação eterna na morte. O Éden era um teste. Como os seres humanos são pactuais por natureza, eles também são constitucionalmente prospectivos - até mesmo utópicos, a despeito das maneiras distorcidas em que a humanidade caída procura alcançar sua glorificação à parte de Deus e até mesmo contra ele. Eles não apenas têm a lei escrita na consciência, mas carregam em si mesmos um senso de alguma tarefa especial de espalhar o reino de Deus e sua glória até aos confins da terra. São esses dois sentidos, o da ordem de Deus e o da promessa da

31 Geerhardus Vos, *The eschatology of the Old Testament* (org. James T. Dennison Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 73-74: ·A escatologia objetiva consumação em vez de restauração. [...] Ela não objetiva o estado original, mas um estado transcendental do homem·.

32 Jürgen Moltmann, *The coming of God: Christian eschatology* (trad. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 1996), 78.

33 Ibid., 91.

glória, que se tornaram distorcidos pela rebelião humana, mas podemos discernir até mesmo naquela rebelião os vestígios da comissão original.

Já estamos nos afastando para bem longe da metafísica da -superação da separação-, com seu interesse na essência interior da identidade humana. Em vez disso, nós nos encontramos num ambiente profundamente pessoal, relational, pactuai, ético, histórico e escatológico. O contraste torna-se ainda mais evidente quando definimos imagem de Deus em termos da resposta correta dos seres humanos ao seu senhor da aliança.

## B. A CONVERGÊNCIA DA PESSOALIDADE HUMANA E DA ÍMACOI

-E sto u a q u i-

Ser criado à imagem de Deus é ser chamado pessoas em comunicação.<sup>34</sup> Não houve nenhum momento em que um ser humano fosse realmente sozinho, autônomo, uma entidade não relacionada; a autoconsciência sempre incluiu a consciência do relacionamento da pessoa com Deus, com as demais pessoas e com o lugar dela no ambiente criado mais amplo. E aquela koinônia (comunhão) consiste originalmente na aliança da criação, na qual toda a humanidade participa em Adão como seu representante.

Seguindo Lutero, Robert Jenson comparou Deus e os seres humanos por meio da audição em vez da visão. Ele corretamente nos lembra o contraste entre as formas grega e bíblica de pensar quanto a isso. Jenson escreve:

Ser, como uma criatura, é ser mencionado na conversa moral triúna como alguém diferente daquele que a conduz. A história intelectual do Ocidente, em sua maior parte, continuou a tradição grega para a qual -ser- significa ter forma, assim, aparecer e ser visto, seja com os olhos do corpo e ou com os olhos da mente. Mas claramente há ainda outra possibilidade: a de que ser é ser conhecido; e é essa interpretação que é exigida pela doutrina da criação.<sup>35</sup>

Agostinho certamente cria na criação ex nihilo contra a emanação platonista do mundo a partir do Um divino. No entanto, ele ainda tinha dificuldades em aceitar que a criação tenha sido chamada à existência pela voz em vez de ter vindo a ser silenciosamente a partir das formas na mente divina.

Para Tomás de Aquino (e os protestantes escolásticos), a linguagem de relação é arquétipa e éctipa - isto é, imagens. Eles estavam corretos em afirmar uma noção de ser analógica em vez de unívoca. Na verdade, a analogia arquétipo-éctipo

<sup>34</sup> Veja Colin Gunton, -Trinity, ontology, and anthropology-, em *Persons: Divine and human* (org. Christoph Schwobel e Colin Gunton; Edimburgo: T&T Clark, 1991), 47-61. Ao mesmo tempo, considero argumentos como esses empregados por Harriet A. Harris forçados (contra uma ontologia puramente racional de pessoa) (-Should we say that personhood is relational?- SJT 51, n. 2 (1998): 222-23).

<sup>35</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:35-36. Ele é influenciado por Franz K. Mayr, -Philosophie im Wandel der Sprache-, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964): 439-91.

pode ser vista como não mais do que um modo de interpretar a referência em Gênesis 1.26 a Deus criando o homem à sua ·imagem· e ·conforme a sua semelhança·. No entanto, numa concepção mais comunicativa, pode fazer mais sentido pensar no relacionamento em termos daquele que fala-daquele que responde. Como veremos mais completamente abaixo, ·imagem· e ·semelhança·, nesse contexto do antigo Oriente Médio, têm a ver especialmente com o relacionamento de pais e filhos em vez de formas ou aparências.

Jenson observa que o fato de Deus criar o mundo não é, como Agostinho cria, ·uma forma mental não falada efetivada pela vontade; em vez disso, é uma fala real.<sup>36</sup> ·Ser· humano é o resultado de termos sido ditos por outra pessoa, ou seja, Deus. Nesse caso, ser é ser mencionado. As implicações éticas dessa visão são aparentes. Mesmo aqueles que não são mencionados por nós - os inválidos em asilos e hospitais, o não nascido, aqueles que são considerados ·nada· pela sociedade, até mesmo os mortos - ainda assim são alguém, pois eles foram mencionados por Deus. Deus os chamou à existência, e ele terá a palavra final na ressurreição do último dia. Nem a habilidade de pensar nem a de querer deles, mas a fala pactuai de Deus, é a fonte da pessoalidade deles. Cornelius Van Til observou:

O homem não está na caverna de Platão. (...) Originalmente, o homem tinha não apenas uma capacidade para receber a verdade; ele de fato tinha a verdade. O mundo da verdade não estava em algum lugar muito distante dele; estava exatamente diante dele. O que falava aos seus sentidos não menos do que falava ao seu intelecto era a voz de Deus. (...) O primeiro senso de autoconsciência do homem implicava a consciência da presença de Deus como aquele para quem ele deveria cumprir uma importante tarefa.<sup>37</sup>

Verdade é um conceito pactuai e, portanto, um conceito ético. Ela é comunicada entre pessoas, num contexto de ouvir e responder.

Se expandirmos essa reflexão, poderíamos dizer que os seres humanos são aqueles que refletem a imagem de Deus não principalmente no que eles essencialmente são, mas em como eles respondem eticamente. Embora eles sejam determinados como pessoas humanas pelo mero fato de terem sido criados à imagem de Deus, sua realização do propósito de sua pessoalidade depende de corresponderem ou não às intenções de Deus. E aqui nós poderíamos usar Aristóteles por um momento: ·bom· é definido teleologicamente. Um bom relógio é aquele que marca bem o tempo. Um relógio quebrado ainda é um relógio, mas não é um bom relógio. Do mesmo modo, a criação foi pronunciada como sendo boa por Deus em cada estágio precisamente porque ela ·respondeu· da maneira correta. Quando Deus disse: ·Haja luzeiros no firmamento dos céus, para fazerem

\*Ibid., 2:38.

<sup>37</sup> Cornelius Van Til, *The defense o f the faith* (Filadélfia: Presbyterian 8c Reformed, 1955), 90.

separação entre o dia e a noite; e sejam eles para sinais, para estações, para dias e anos. (Gn 1,14), o verão era mais quente e o inverno mais frio. Quando Deus disse: ·Povoem-se as águas de enxames de seres viventes; e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus· (v. 20), os peixes não desprezaram a sua porção tentando se tornar pássaros, nem os pássaros cobiçaram o mar.

Assim, quando os seres humanos foram criados, a bênção superlativa foi a avaliação de Deus da ·resposta· que ele ouviu. Há um óbvio tema litúrgico em operação aqui, com a melodia divina fluindo na resposta antífona do coral das criaturas: ·Haja x-l E houve x·. ·Que a terra produza! E a terra produziu·.

A humanidade foi criada como o cantor, para conduzir o coral e a sinfonia na celebração da obra da criação de Deus:

Tributai ao Senhor, filhos de Deus,  
tributai ao Senhor glória e força.  
Tributai ao Senhor a glória devida ao seu nome,  
adorai o Senhor na beleza da santidade.  
Ouve-se a voz do Senhor sobre as águas;  
troveja o Deus da glória;  
o Senhor está sobre as muitas águas.  
A voz do Senhor é poderosa;  
a voz do Senhor é cheia de majestade. [...]  
A voz do Senhor despede chamas de fogo.  
A voz do Senhor faz tremer o deserto;  
o Senhor faz tremer o deserto de Cades.  
A voz do Senhor faz dar cria às corças e desnuda os bosques;  
e no seu templo tudo diz: Glória!  
O Senhor preside aos dilúvios;  
como rei, o Senhor presidirá para sempre.  
O Senhor dá força ao seu povo,  
o Senhor abençoa com paz ao seu povo (Sl 29,1-4,7-11).

Ao longo do Saltério, as imagens da criação se misturam com o entronizamento de Deus em Israel. ·Batei palmas, todos os povos; celebrai a Deus com vozes de júbilo. Pois o Senhor Altíssimo é tremendo, é o grande rei de toda a terra.· Assim como ele subjugou o caos aquático no princípio para criar um espaço para comunhão pactuado com seu vice-regente, ·Ele nos submeteu os povos e pôs sob os nossos pés as nações. [...] Deus é o Rei de toda a terra; salmodiai com harmonioso cântico· (Sl 47,1-3,7). Na história da redenção, Israel interpreta seu êxodo das águas da destruição, a derrota da serpente que perverte e a entrada na Terra Prometida para a sua missão de expandir a glória de Deus a partir de Sião como cumprindo a intenção original da criação.

Ao longo da narrativa bíblica, o servo humano de Yahweh é aquele que responde à comissão do grande rei dizendo: ·Eis-me aqui·. Essa expressão (*hinnêh, veja,* mas *í, a mim.*) é uma expressão idiomática comum no hebraico para a

resposta de um parceiro pactuai quando Deus chama, e é levado para o Novo Testamento (idou, ·veja·, mais egô, ·eu·). Conquanto Adão e Eva tenham ignorado o chamado de Deus: ·Onde estás?· (Gn 3.9), os patriarcas, os profetas, Maria e Jesus responderam de maneira correta como servos pactuais. Deus não perguntou a Adão ·Quem é você?·, muito menos ·O que é você?·, como se fosse uma pergunta filosófica. Em vez disso, ele perguntou: ·Onde estás?· - uma pergunta de relacionamento ético, em resposta à fuga de Adão de sua presença.

Em contraste com o silêncio de Adão, Maria responde ao auspicioso anúncio do anjo de que ela conceberá o Deus encarnado com as palavras: ·Aqui está [idou egô] a serva do Senhor; que se cumpra em mim conforme a tua palavra· (Lc 1.38). Fomos criados pela Palavra de Deus (-Haja [...]) para o propósito de responder fielmente como servos da aliança (-Que a terra produza [...]).

Assim, a existência humana é humana de qualquer modo, mas é ·muito boa· apenas quando os seres humanos respondem de acordo com o propósito da sua existência. Nos dois primeiros capítulos de Romanos, Paulo não afirma que o ímpio já não é mais uma pessoa humana, mas que precisamente porque eles são pessoas humanas, eles estão debaixo de juízo por terem abusado do ofício deles. ·Eis-me aqui· como uma resposta ao outro, é diametralmente oposta ao ego autônomo que é o produto da própria reflexão introspectiva da pessoa.

Não podemos nem começar a pensar que conhecemos a nós mesmos até que tenhamos conhecido outra pessoa. Não somos de nós mesmos, mas fomos chamados à existência pela fala do nosso Senhor da aliança. Visto que fomos falados pelo Pai no Filho, nossa pessoalidade tem um conteúdo definido, análogo (mas, evidentemente, não idêntico) à geração do Filho pelo Pai. Os seres humanos são o efeito criado da fala de Deus, mas o Filho é a Palavra eternamente gerada. Além do mais, é apenas o Espírito que pode nos dispor para o convite do Pai na radiância da glória do Filho, de tal maneira que respondamos de acordo com sua Palavra (Sl 143.10; Is 32.15; 63.14; Ez 3.12; At 1.8; 2.17; 4.8; Rm 8.16,26-27; ICo 12.3; G14.6).

O relacionamento pactuai que é integral à natureza humana nos possibilita dizer: ·Eis-me aqui· não apenas para o nosso Criador, mas também para os nossos vizinhos criados. Na sua criação, Eva é recebida por Adão de uma maneira análoga à que Deus recebeu Adão. Assim como Deus reconheceu seu próprio reflexo em Adão, a despeito da vasta diferença, do mesmo modo Adão exclamou a respeito de Eva: ·Esta, afinal, é ossos dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada· (Gn 2.23). Como Stanley Grenz observa, ·A exclamação de entusiasmo de Adão lembra a fórmula parecida tradicional ·meu osso e minha carne· (cf. Gn 29.14; Jz 9.2; 2Sm 5.1; 19.12-13), que Walter Brueggemann sugere ser na realidade uma fórmula pactuai que fala de uma lealdade comum e recíproca·.<sup>38</sup> Consequentemente, a afirmação paulina de que Eva é a imagem de Adão porque ela é consubstancial com ele em

38 Stanley Grenz, *The social God and the relational self* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 276.

humanidade: ·à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou· (Gn 1.27, ênfase acrescentada).

Esse padrão relacionai - ou seja, pactuai ou baseado numa aliança - é gradualmente destruído pela identificação da identidade humana em geral e pela imago em particular com alguma coisa na pessoa, tal como mente ou alma. O dualismo mente-corpo leva-nos ·aos problemas do individualismo e da ecologia·, como Colin Gunton adverte. ·Historicamente, as raízes dessa síndrome estão em Irineu·, que interpretou selem (·imagem·) e demüt (·semelhança·) como aspectos distintos em vez de sinônimos. Assim, imagem referia-se à semelhança metafísica dos seres humanos com Deus na capacidade racional deles, enquanto semelhança referia-se à semelhança moral. ·Na sua famosa distinção entre imagem e semelhança começou o processo de tornar a razão tanto a característica ontológica principal quanto um critério de diferença entre humano e não humano.·<sup>39</sup> Isso deixa a relationalidade fora da imagem.<sup>40</sup> Do mesmo modo, João de Damasco localiza a proximidade da humanidade com Deus por um lado e com o restante da criação por outro na alma racional e no corpo material, respectivamente.<sup>41</sup>

De Agostinho a Tomás de Aquino, a tradição aprofundou essa tendência e levou a reflexão para mais longe do aspecto relacionai da humanidade. Quando ·as dimensões interiores da pessoa· são enfatizadas e, então, os vestígios da Trindade são identificados como dentro da alma humana (especialmente na analogia psicológica de Agostinho), ·a ligação com Deus é construída em termos de autorrelação, com o resultado de que é como um indivíduo que o ser humano é à imagem de Deus e, portanto, verdadeiramente humano.·<sup>42</sup> A ênfase bíblica na imagem de Deus como constituída principalmente no parentesco das pessoas com Deus e umas com as outras (e com o mundo não humano) recua para o contexto de uma antropologia que é basicamente orientada para o ser interior do ego individual (i.e., a alma).

Embora dificilmente um inovador intencional, João Calvino desviou-se dessa trajetória em pontos importantes. Primeiro, ele rejeitou qualquer distinção teológica entre imagem e semelhança em Gênesis; elas são usadas como sinônimos, para fins de ênfase. Disso, ele se voltou para uma discussão sobre ·as faculdades da alma· e aqui ele é aparentemente mais circunspecto do que a tradição - sua suspeita de especulação uma vez mais é despertada:

Porque essa especulação de Agostinho, de que a alma é o reflexo da Trindade porque nela reside o entendimento, a vontade e a memória não é, de modo algum, bem fundada. Nem há qualquer probabilidade, na opinião daqueles que localizam a semelhança a Deus no domínio dado ao homem, como se apenas nessa marca

39 Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 101.

40 Ibid., 49.

41 João de Damasco, ·An exact exposition of the orthodox faith·, NPNF2, 9:29-37.

43 Gunton, *Promise of trinitarian theology*, 49.

ele se assemelhasse a Deus, que ele foi estabelecido como herdeiro e possuidor de todas as coisas.<sup>43</sup>

Calvino aqui reduziu drasticamente a lista tradicional - incluindo o consenso bastante difundido de que a imagem incluía o domínio da humanidade. Nem é a imagem de Deus uma ·emanação·, ele escreve, ·como se alguma porção da imensurável divindade tivesse desaguado no homem.<sup>44</sup>

Segundo, Calvino argumenta que o lugar correto da imagem/semelhança é a alma, mas ele vai além da tradição mais antiga ao atribuir a glória da imagem à pessoa toda, abrangendo tanto as perfeições morais quanto a ·formosura virtuosa· do corpo.<sup>45</sup> Isso está em contraste com Agostinho, que afirmou ·Certamente não no corpo, mas nessa mesma mente o homem foi feito à imagem de Deus.<sup>46</sup> De acordo com Calvino, ·Não há nenhuma parte do homem, nem mesmo o próprio corpo, na qual não brilharam certas centelhas..<sup>47</sup> Por essa razão, ·seria estulto buscar uma definição de ·alma· dos filósofos·, ele escreve, e tornar essa definição, então, a base para a nossa compreensão de imago.<sup>48</sup> Pelo menos implicitamente, Calvino estava criticando a tradição, representada por Agostinho na afirmação acima.

Terceiro, a verdadeira natureza dessa imagem, ·não pode em nenhum lugar ser mais bem reconhecida do que na restauração da sua [do homem] natureza corrompida.<sup>49</sup> Em vez de especular sobre essências e faculdades, deveríamos ser guiados na nossa reflexão sobre o que os seres humanos são por um conhecimento do que eles serão como o resultado da redenção e da consumação. Para Calvino, a escatologia não vem mais tarde, depois da queda, mas já é o objetivo da criação cumprido. Da redenção da humanidade, discernimos que ·a imagem de Deus não foi totalmente extinta·, mas grandemente desfigurada. ·Consequentemente, o início da nossa recuperação da salvação é que essa restauração que obtemos por meio de Cristo, que também é chamado o Segundo Adão pela razão de que ele restaura-nos à verdadeira e completa integridade..<sup>50</sup> Assim, a redenção é compreendida pelo menos em parte em termos de ·revestir-se· Cristo: ·vos revistais do novo homem, criado segundo Deus· (Ef 4.24).<sup>51</sup> A compreensão de imagem não deve, portanto, ser procurada por meio de especulação sobre os supostos significados distintos de selem (·imagem·) e d'müt (·semelhança·) em Gênesis 1.26, mas ao aprender da escatologia a identidade do Segundo Adão em quem a

43 Calvino, Institutes 1.15.4.

44 Ibid., 1.15.5.

45 Ibid. Veja também 1.15.3.

46 Agostinho, Commentary on Johris Gospel, em Lectures or tractates on the Gospel according to John XXIII 10, NPNF1 7:155.

47 Calvino, institutes 1.15.3.

48 Ibid. 1.15.6.

49 Ibid., 1.15.4.

x Ibid.

51 Ibid.

imagem é plenamente expressa: ·Vemos então como Cristo é a mais perfeita imagem de Deus; se somos conformados a ela, somos de tal modo restaurados que com as verdadeiras piedade, retidão, pureza e inteligência portamos a imagem de Deus.·<sup>52</sup> Não por meio de uma infusão da substância divina, mas pela obra do Espírito de nos conformar eticamente a Cristo é que finalmente nos tornamos aqueles que portam a imagem de Deus em graça, e um dia, em glória escatológica. ·Pois [Paulo] diz que por contemplarmos a glória do Senhor, somos transformados [...] na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito.· [2Co 3.18], que certamente opera em nós sem nos tornar consubstancial com Deus.<sup>53</sup>

Stanley Grenz vai tão longe a ponto de representar os discernimentos de Calvin como ·o nascimento da imago relational.· Ele cita Paul Ramsey com respeito a isso: ·A imagem de Deus, de acordo com essa concepção, consiste na posição do homem diante de Deus, ou, antes, a imagem de Deus é refletida no homem por causa de sua posição diante dele.·<sup>54</sup> Não devemos exagerar a inovação de Calvino. Como seus contemporâneos - e antecessores, antigos e medievais - ele ainda usava expressões platônicas (tais como o corpo como a ·casa-prisão·), mas esses vícios de linguagem vão contra seus argumentos principais. Grenz corretamente sugere que Calvino, ainda mais do que Lutero, notabilizou-se como o reformador que deu ·maior atenção à imago dei· do que qualquer outro teólogo desde Agostinho.. e ·Douglas Hall, por sua vez, cita Calvino como mais importante do que Lutero para a emergência de um entendimento relational de imago dei".<sup>55</sup> Grenz também aponta para a abordagem mais escatológica (anticipatória do futuro) de Calvino.<sup>56</sup> Inevitavelmente, essa mudança de localizar a imagem de Deus numa parte ou faculdade (i.e., espírito ou intelecto) à aliança e à comissão dada à humanidade por Deus marcou uma transição importante na antropologia do que os seres humanos são em sua essência interior para a sua identidade diante de Deus como criaturas responsáveis na História.

Os escolásticos reformados apelaram também para a identificação clássica (aristoteliana) da humanidade como uma espécie de microcosmos, apresentando de uma maneira sinalizadora as obras externas de Deus. Com o judaísmo rabínico, esses teólogos ressaltaram a íntima conexão entre o templo e os seres humanos como um microcosmo da santa habitação de Deus. A semelhança de Deus na humanidade, de acordo com Peter van Mastricht, é ·aquele conformidade do homem pela qual em sua própria maneira (i.e., como uma criatura) ele reproduz a perfeição mais elevada de Deus.·<sup>57</sup> \* É, portanto, ético em vez de

»Ibid.

<sup>52</sup>Ibid. 1.15.5.

<sup>53</sup>Grenz, Social God and the relational self, 162.

<sup>x</sup>Ibid. 166.

<sup>54</sup>Ibid. 178. No entanto, discordo da sugestão de Grenz de que Calvino, diferente de Irineu, ·acredita que o fim para o qual Deus criou os seres humanos já estava completamente presente no princípio..

<sup>55</sup>Peter van Mastricht, como citado em Heinrich Heppe, Reformed dogmatics (org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: Allen & Urnvin, 1950), 232.

metafísico - ouvir a palavra falada de Deus e obedecer a ela, não uma questão de localizar o ponto ontológico de contato entre o ser divino e o humano.

·Para a compreensão da doutrina da igreja reformada da imagem divina no homem-, Heinrich Heppe afirma: ·deve ser observado que ela está totalmente ligada com o homem como tal, de fato, com todo o homem, com todo o seu ser espírito-corpo.·<sup>58</sup>

Peter Martyr Vermigli também enfatizou que se nós procurarmos entender o significado da imago original, teremos de olhar para a sua renovação em Cristo e pelo seu Espírito. A queda não erradicou o nosso senso de Deus ou qualquer uma de nossas faculdades naturais, mas ela distorceu toda a nossa pessoalidade numa paródia de sua bondade criada. Por exemplo, não mais exercemos domínio correto no serviço, mas ·em vez disso, exercemos tirania sobre as coisas.. Assim, chegamos a compreender o cumprimento da imagem-comissão do ponto de vista de sua restauração em Cristo.<sup>59</sup> Além do mais, o próprio Cristo é ·a imagem primária e verdadeira· de Deus.<sup>60</sup>

O Catecismo de Heidelberg identifica imagem com a ·justiça e santidade verdadeiras· nas quais Adão foi criado.<sup>61</sup> A isso a Confissão de Fé de Westminster acrescenta a inscrição da lei de Deus na consciência ·e o poder para cumpri-la; no entanto, sob a possibilidade de transgressão tendo sido deixada à liberdade da sua própria vontade, que era sujeita a mudança·. Além do mais, esse conhecimento natural não era meramente uma ideia inata, mas um mandamento falado e revelado ·para não comerem da árvore da ciência do bem e do mal· (cap. 4).

Claramente, é a economia histórica da maneira de Deus lidar com a humanidade com base na aliança, em vez de um dualismo especulativo alma-corpo, que é determinativa nesses tratamentos. Heppe resume:

Cocceius (Sum. theol. XVII) encontra a imagem divina não na ·substância da alma·, nem ainda nas ·faculdades da alma·, nem mesmo no ·imperium que o homem tem sobre os viventes·, mas na rectitudem [justiça/retidão] que ele explica (par. 22) como uma reciprocidade moral com Deus em todas as partes do homem, na alma evidentemente como o hégemonikos [governante] e no corpo e membros como o skeuos [vaso].<sup>62</sup>

Outros veem a imago no domínio, mas mesmo isso permanece uma obrigação ética imposta à humanidade em vez de um senhorio tirânico. De acordo com Peter Martyr Vermigli, o domínio torna o homem ·um tipo de representante

<sup>58</sup>Ibid.

<sup>59</sup>Ibid.

<sup>60</sup>Ibid., 44.

<sup>61</sup> Heidelberg Catechism, p. 6: ·Deus criou o homem bom e à sua própria imagem, isto é, em verdadeira justiça e santidade, de modo que ele possa conhecer corretamente a Deus seu Criador, amá-lo de todo o coração e viver com ele em eterna felicidade, para louvá-lo e glorificá-lo· (Psalter hymnal [Grand Rapids: CRC Publications, 1987], 861).

<sup>62</sup> Heppe, Reformed dogmatics, 44.

(vigário) de Deus.<sup>63</sup> Para Ursino, ·a imagem de Deus não deve ser procurada apenas na substância da alma, mas particularmente nas virtudes e dons com que foi adornada por Deus na criação.<sup>64</sup> \*

Com esses escritores aprendemos que a imagem é principalmente retidão, a lei escrita na consciência. Quaisquer que sejam as marcas eminentes que distinguem os seres humanos do resto da criação, a imagem de Deus que o destaca é ética e pactual - o que é o mesmo que dizer relacional. A retidão (justiça) é tanto uma condição judicial quanto uma qualidade real que anima as atitudes, os pensamentos e as ações dos seres humanos. Não é porque os homens possuem uma alma imortal mas porque eles foram criados em verdadeira justiça e santidade que eles carregam a imagem e semelhança de Deus.

Portanto, a questão da imagem não é uma questão de alguma faculdade interior ou qualidade na alma ou na mente, nem uma questão de um dom sobrenatural acrescentado à natureza. Mesmo à parte da revelação especial, os seres humanos possuem um senso interior de lei, mas apenas no evangelho é que nós encontramos libertação da culpa e da tirania do pecado. ·O conhecimento da lei natural não nos torna melhores·, diz Vermigli, ·porque mesmo se a lei é conhecida, ela não pode nos mudar nem nos dar força para agir corretamente; por isso, nós devemos correr para Cristo.<sup>65</sup>

Obviamente, os teólogos luteranos e reformados estavam usando recursos semelhantes, embora com diferentes etiquetas conceituais. De fato, baseando-se em Lutero e os escolásticos luteranos, Robert Jenson argumenta que os mandamentos de Deus sustentam a comunidade humana. Referindo-se ao ·primeiro uso da lei·, Jenson escreve:

Esse ·uso· é com frequência identificado com a lei natural ·escrita no coração· de todos os seres humanos. E para o próprio Martinho Lutero, cujo uso drástico do conceito é um incitamento principal do seguinte, viver no mundo e estar ·sob a lei· são a mesma coisa; o governo de Deus pelo evangelho na igreja e seu governo por meio da lei no mundo são, então, os dois ·regimes· de Deus, suas duas maneiras de estabelecer sua vontade ad extra.<sup>66</sup>

A lei e o evangelho não são inherentemente antitéticos, mas eles certamente são ·palavras· diferentes. A lei ordena e o evangelho anuncia a salvação. Na vida do justificado, a lei e o evangelho são perfeitamente harmoniosos: o evangelho nos assegura do favor de Deus e a lei indica como devemos andar à luz das nossas bênçãos em Cristo. No entanto, numa aliança bíblica de lei, os mandamentos

a Citado em ibid., 233. Mas a visão que passou a dominar (via Melanchton) foi a distinção entre a substância (na natureza pessoal do homem) e os dons reais (justiça original). A despeito de uma rejeição formal da diferença semântica entre ·imagem· e ·semelhança·, isso se aproxima da distinção patrística.

64 Heppe, Reformed dogmatics, 233.

· Citado em ibid., 24.

66 Jenson, Systematic theology, 2:62.

funcionam como estipulações que exigem obediência pessoal e perfeita sob pena de morte. Portanto, com respeito à questão de como os pecadores podem ser justificados diante de Deus, lei e evangelho não são simplesmente diferentes, mas princípios totalmente antitéticos. Na criação, Deus nos ·falu· como criaturas legais; na nova criação, ele nos ·fala· como criaturas evangélicas. Robert Jenson observa: ·Por isso, se nós, seres humanos, falamos um com o outro, falamos lei·. Mesmo se nossas intenções fossem sempre puras, nossas promessas não podem assegurar um futuro para os outros. No final das contas, encolhemos os ombros e dizemos: ·Sinto muito, amigo, tentei o máximo possível, mas agora você realmente deve se recompor.·<sup>67</sup>

Ironicamente, faríamos o melhor para o nosso próximo apenas se fôssemos fiéis a essa lei pela qual falamos um com o outro, visto que a lei de Deus não é outra coisa senão a obrigação de amar. ·Assim, todo o nosso discurso a outra pessoa de alguma maneira nos obriga; ·lei· é o discurso necessário de toda comunidade·, Jenson acrescenta, e isso está fundamentado na autoridade de Deus, seu mandamento.<sup>68</sup> A autonomia é, desse modo, excluída. Nós existimos porque alguém nos chamou à existência pela fala. ·Se existimos porque fomos falados por Deus e se temos nossa identidade específica como aqueles que respondem a Deus, então nós não somos de nós mesmos.·<sup>69</sup> Assim, ·não é apenas a nossa salvação que é completada pela fala de Deus, mas o nosso próprio ser como tal.·<sup>70</sup>

Não é de admirar, dado o próprio modo de eles colocarem essas questões, que os primeiros teólogos reformados incluíram a dimensão pactuai da imago. Heppe cita Peter van Mastricht:

A justiça original foi conferida a Adão não como uma pessoa privada, mas como uma pessoa pública, ou, o que é o mesmo, em Adão para toda a natureza humana, e daí teria sido transmitida para toda a sua posteridade. Mas essa justiça original não é uma substância como Ilírico costumava vociferar, mas uma qualidade difusa por assim dizer por toda a substância, e assim comum ao corpo e à alma, à mente, e também à vontade e aos sentimentos.<sup>71</sup>

### C . Im agem e em ba ixa d a: a im a g o c o m o um do m

#### E UMA TAREFA

Por certo que os seres humanos diferem das outras criaturas em suas capacidades naturais pela reflexão racional, linguagem e ação deliberativa. Sua atuação não é meramente instintiva, mas intencional. Eles adquirem não apenas experiência, mas conhecimento, sabedoria, virtude e entendimento. No entanto, nenhuma dessas capacidades naturais por si mesma distingue a humanidade de

67 Ibid.

\*\*Ibid. 2:63.

69 Ibid.

70 Ibid., 2:68.

71 Van Mastricht, como citado em Heppe, Reformed dogmatics, 240.

outras criaturas em nenhum outro sentido senão aquele de ser uma forma mais completa de vida biológica. Tanto a profundidade quanto a amplitude de suas capacidades intelectuais e morais tornaram os seres humanos mais adaptados do que as outras criaturas para esse relacionamento de aliança, mas o mandamento e a promessa de Deus - o papel que ele lhes dá na sua peça teatral em andamento - é que constituem a singularidade dos seres humanos. A imagem de Deus deve ser procurada na comissão que Deus deu à humanidade em Adão. Em resumo, a importância da imago Dei é a semelhança moral dos seres humanos com o seu Criador e a comissão pactuai que foi confiada a Adão; ou seja, entrar no sábado eterno de Deus com toda a criação após si.

Portanto, uma antropologia pactuai concentra nossa atenção no caráter inherentemente relational e estático (direcionado para o exterior) da existência humana em vez de na procura introspectiva pela luz interior. Até mesmo no ventre, cada ser humano pertence a uma rede de interdependência pactuai. Quaisquer que sejam os pré-requisitos corretos da natureza humana como parceira pactuai de Deus, a imagem de Deus, falando de modo correto, é constituída das seguintes quatro características: filiação/domínio real, representação, glória e testemunho profético.

### 1. Filiação / domínio iu-al.

Pelo menos uma parte do significado da imago como imagem e semelhança (Gn 1.26) é que ela é uma investidura de um servo-filho. Enquanto os peixes, pássaros e mamíferos terrestres são comissionados a governar suas respectivas esferas em Gênesis 1, aos seres humanos é dado mandamento para encher a terra e governar toda a criação como vice-regentes de Deus (v. 28). Ao responder a pergunta: ·que é o homem, que dele te lembres? E o filho do homem, que o visitas?·, o salmista responde relatando a comissão que foi dada à humanidade de governar sobre a criação como vice-regentes (Sl 8.4-8).

Em sua pessoa e obra, Jesus Cristo recebe no lugar do Adão caído sua investidura real no sétimo dia como o filho-imagem de Deus. O escritor de Hebreus desenvolve esse tema, citando o salmo 8, observando que Deus ·não sujeitou o mundo que há de vir· aos anjos, mas aos seres humanos (Hb 2.5). ·Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio. Agora, porém, ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas· (v. 8). Aqui encontramos a reserva escatológica. A embaixada confiada à humanidade foi traída, ·vemos, todavia, aquele que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos, Jesus, por causa do sofrimento da morte, foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem· (v. 9). Assim, esse aspecto da imago (bem como os outros) deve ter permissão para emergir quando pensamos no primeiro e no segundo Adão juntos.<sup>72</sup>

72 A propósito, vale a pena tornar explícita a visão implícita ao longo deste capítulo, ou seja, que Adão não é mais um ·símbolo· mítico do que Jesus Cristo, e que é arbitrário atribuir ao Último Adão uma

Os reis do antigo Egito e da Mesopotâmia eram representados como filhos reais da deidade principal. No entanto, em Gênesis 1.26-28, a criação de Adão e Eva não é simplesmente representada como o nascimento de uma divindade ou mesmo de uma criatura semidivina, mas, em vez disso, como servos pactuais para quem a adoção como herdeiros de Deus foi colocada como o objetivo. Além disso, de acordo com Gênesis, essa investidura real incluía cada ser humano, -homem e mulher-, e não apenas o rei.\* 73 Na cultura patriarcal do antigo Oriente Próximo, filho era uma categoria legal que nós não ousaríamos perder em nossa própria sensibilidade com relação à linguagem inclusiva. Tanto na criação quanto na redenção, a identificação quase universal dos reinos superior (divino) e inferior (básico) com homens e mulheres, respectivamente, é virada de cabeça para baixo. Esse é o motivo pelo qual é tão revolucionário que ambos os gêneros sejam compreendidos sob o termo filho: co-herdeiros da imagem de Deus e, na redenção, da herança total de Deus.

De acordo com Phyllis Bird, conquanto selem (-imagem-) por si mesmo não nos diz nada, -o selem Höhim [imagem de Deus] em Gênesis 1 é , por conseguinte, uma designação real, uma pré-condição ou pré-requisito para o governo-. 74 Já antecipei um tema que vou desenvolver mais amplamente sob a cristologia, ou seja, que Jesus Cristo cumpre o ofício de filho real e portador da imagem como o Último Adão. Esse ofício é distinto de sua filiação eterna como a segunda pessoa da Trindade. Embora possuísse igualdade ontológica com o Pai desde toda a eternidade, ele teve de conquistar sua condição de filho ou imagem real em favor dos seus co-herdeiros. Em outras palavras, ele teve de ser bem-sucedido precisamente onde Adão falhou. Esse é, portanto, um sentido importante no qual Jesus Cristo foi adotado pelo Pai como -filho- apenas depois de sua obediência ativa e passiva: não como o Filho eterno, mas como o servo fiel da aliança que cumpriu a comissão confiada a ele (Sl 2.7; 89.26 com Hb 1.5). O cumprimento de Jesus desse destino como filho real é repetidamente enfatizado, especialmente no Evangelho de João (cf. Jo 5.17-21).

condição histórica que é radicalmente diferente da do primeiro Adão. Não é a exegese, mas o preconceito filosófico que torna Adão e Eva não históricos. Depois de observar que Hegel, Schleiermacher, Ritschl, Bultmann, Reinhold Niebuhr e Barth todos negaram a historicidade de Adão, substituindo-a pela história de Jesus como o paradigma da pessoalidade verdadeiramente atualizada, Brevard Childs corretamente observa que esse movimento só pode ser feito sem séria atenção à exegese. O -problema- é moderno e não bíblico. (*Biblical theology of the Old and New Testaments* [Minneapolis: Fortress, 1993]), 593.

73 Phyllis A. Bird, - -Male and female he created them:- Gen. 1:27b in the context of the priestly account of creation-, HTR 74, na 2 (1981): 140, 155-58: -O caráter da formulação de Gênesis 1.26 pode ser visto no seu uso de uma expressão e imagem comuns da teologia real mesopotâmica (-cananeia) contra uma imagem comum da antropologia mesopotâmica (-cananeia), ou seja, a imagem da humanidade como a serva dos deuses, a imagem dominante da criação de mitos mesopotâmica. A linguagem que descreve o rei como alguém que está num relacionamento especial com o mundo divino é escolhida pelo autor de Gênesis 1 (talvez sob a influência da tradição da sabedoria egípcia) para descrever a humanidade como um todo, adam qua adam, em sua natureza essencial.

74 Bird, - -Male and female He created them,-.. 140.

Neste ponto, deveríamos acrescentar que não foi a doutrina bíblica da criação que levou à opressão da criação não humana bem como da humana, mas a realidade do pecado que a doutrina bíblica da queda descreve. ·Tomou, pois, o S e n h o r Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar· (Gn 2.15). A frase ·para o cultivar e guardar· era comumente usada também com relação à vocação dos levitas em relação ao templo. Assim, subjugar e governar a criação que é central ao conceito de imago em Gênesis 1 e 2 não é uma exploração autônoma ou domínio violento, mas um mandato para ·cultivar e guardar· (2.15) o santuário em sua santidade, expulsar a serpente do jardim e estender o reino de justiça e paz de Deus.

Visto que a criação não é divina nem demoníaca, nem algo para ser adorado ou desprezado ou destruído, a violência dos vice-regentes humanos contra a criação pode ser vista apenas como uma aliança com Satanás.<sup>75</sup> Dizer que ·Ao Senhor pertence a terra e tudo o que nela se contém· (Sl 24.1) é dizer duas coisas: que a terra não é Deus e que ela não é nossa. É exatamente porque ·Ao Senhor pertence a terra e tudo o que nela se contém· que os seres humanos (1) se ajuntam ao restante da criação como criaturas e (2) reconhecem sua comissão para serem mordomos do mundo de Deus, não consumidores ou exploradores do que eles tomam como sendo deles mesmos.

Somos lembrados do comentário de Vermigli de que foi a queda que transformou o domínio humano (concebido como mordomia) em tirania. Apenas porque existe um Criador e Juiz que permanece fora da tecnologia humana é que podemos dizer que a exploração não ficará sem um acerto de contas final. Dietrich Bonhoeffer enfatiza esse ponto:

Essa liberdade de domínio inclui diretamente nossa ligação com as criaturas que são governadas. O solo e os animais dos quais eu sou senhor são o mundo no qual eu vivo, sem os quais eu não sou. (...) Ele me suporta, nutre e sustenta. Mas minha liberdade dele consiste no fato de que este mundo, ao qual estou vinculado como um senhor ao seu servo, como o agricultor ao seu solo, está sujeito a mim, de modo que devo governar sobre a terra que é e permanece sendo a minha terra. Isso não acontece por outra autoridade comissionada que não aquela dada pela Palavra de Deus ao homem - que o liga de maneira única e o coloca contra as demais criaturas.<sup>76</sup>

Bonhoeffer nos lembra de que, longe de legitimar a exploração humana, esse domínio ou governo confiado à humanidade por Deus desde o princípio deveria nos impedir de procurar tomá-la para nós mesmos.

<sup>75</sup>Childs expressa bem esse ponto: ·Se por um lado a Bíblia rejeita ver o mundo como um objeto a ser possuído e explorado, por outro ela também resiste a todas as tentativas de confundir a distinção fundamental entre Deus e o mundo· (Biblical theology, 400).

<sup>76</sup> Dietrich Bonhoeffer, Creation and Fall: A theological interpretation of Genesis 1 - 3 (trad. John C. Fletcher; Londres: SCM, 1959), 37-38.

·Não há domínio sem servir a Deus. [...] Desde o princípio o modo de o homem lidar com a terra apenas foi possível como o modo de Deus lidar com o homem. [...] O ser livre do homem para Deus e para as outras pessoas e o ser livre do homem das criaturas no seu domínio sobre elas é a imagem de Deus no primeiro homem..<sup>77</sup>

Podemos ir tão longe a ponto de sugerir que a interpretação platônica de imago facilmente permite uma ética ecológica irresponsável, embora não intencional, do mesmo modo que as concepções materialistas, especialmente quando combinadas com um voluntarismo radical (i.e., ênfase na vontade), se tornam coconspiradoras na distorção trágica dos relacionamentos dos seres humanos com o restante da criação. Se nosso objetivo é transcender o restante da criação, incluindo o nosso próprio corpo, então nosso ·domínio· tomará a forma de um relacionamento antitético com o mundo material. Se nossa superioridade é determinada pela nossa mente, nós governamos o mundo material pela razão calculista; se for nosso desejo, podemos submeter a criação aos nossos decretos e utilizar suas energias, a despeito do custo ecológico; se, pela nossa força física, podemos nos gloriar de um abuso irresponsável que é resultado de mera autoafirmação. Se o mundo material não tem uma origem ou um objetivo transcedentais, mas é simplesmente sujeito às suas próprias leis imanentes e acaso aleatório, o mundo se torna pouco mais do que a matéria-prima que nós podemos manipular e explorar em nosso desejo por poder. Ironicamente, o platonismo e o materialismo têm contribuído de suas próprias maneiras para essa alienação da humanidade do ambiente em que ela concretiza sua própria identidade e propósito.

Para voltar à analogia litúrgica, os seres humanos são aquela parte da criação que é levantada por Deus para guiar a terra da qual eles são uma parte em louvor comum ao Senhor da aliança. Nós já cobrimos esse ponto mais amplamente (veja ·Origens e escatologia·, p. 404-409), apelando ao tratamento de Meredith Kline dos dias-estrutura em Gênesis 1, com as criaturas-reis desfilando sob a liderança do vice-regente humano diante do Grande Rei em sua entronização sabática. Uma imago pactuai é desesperadamente necessária para desafiar os relatos racionalistas e dualistas.

O domínio, portanto, depende da comissão de Deus e não das faculdades ou atributos distintos da essência humana. Nessa verdade há grande potencial para transpor alguns pressupostos teológicos frequentemente ignorados na crítica das alegadas bases judaico-cristãs para a violência ecológica. Brueggemann nos lembra de que ao longo do seu emprego na narrativa bíblica, esse domínio é o de um pastor-rei (Ez 34). ·Além do mais, um entendimento cristão de domínio deve ser discernido nos hábitos de Jesus de Nazaré (cf. Mc 10.43-44). Aquele que governa é alguém que serve. Senhorio significa se portar como servo. A tarefa do

77 Ibid., 38.

pastor não é controlar, mas dar a sua vida em favor de suas ovelhas (Jo 10.11).<sup>78</sup> O ministério de Cristo como o Último Adão, que veio para servir em vez de ser servido (Mt 20.28), transforma todas as nossas noções e experiências herdadas de domínio pecaminoso (cf. Ef 5.25-33).

Como observa Kline, os três elementos principais de semelhança que aparecem com toda a radiância quando o filho real aparece são os seguintes: o cíltico, representado pelo templo (domínio, reinado e sacerdócio); ético (as fundações do templo são justiça, equidade, retidão, santidade e bondade) e estético (glória - beleza física).<sup>79</sup> "Ser imagem de Deus é ser o filho de Deus.<sup>80</sup> 81

## 2. R epresentação

Com sua corte externa de terra e bacias hidrográficas (representando a porção seca e as águas), sua corte interna (representando o lugar da comunhão com Deus) e seu Santo dos Santos, separado por uma cortina (representando os céus observáveis, que o sumo sacerdote atravessa uma vez por ano para fazer expiação), o templo era um microcosmo da criação. E seu centro nervoso central ativo eram os sacerdotes, cujo peitoral cravejado de pedras preciosas e as vestes multicoloridas ecoavam a imagem do próprio templo. É com base nessa pedraria que o Novo Testamento propõe a imagem da igreja como um templo e cada cristão como uma pedra viva cheia da glória do Espírito.

Falar da imagem de Deus como representação oficial é colocá-la na condição de comissão judicial (relacionamento ético) em vez de, como no entendimento mais tradicional, um espelho da essência divina (ontologia). A humanidade representa Deus de modo análogo, mas do modo que os herdeiros reais representam o Grande Rei. Não há dúvida de que a imagem de Deus incluía atributos comunicáveis que os seres humanos compartilham analogamente com Deus e a partir de Deus, mas seu foco está na vocação confiada à humanidade, uma embaiizada oficial, para a qual essas características ou atributos preparam de maneira única essa criatura entre as demais. Esse papel representativo (sacerdotal) se tornará mais claro, especialmente quando considerarmos Cristo como o Profeta, Sacerdote e Rei arquetípico.

## 3. G lória

Conquanto a filiação, representação e mutualidade reais encontram amplo apoio na Escritura, talvez o tema mais estreitamente vinculado às passagens relevantes seja aquele da ·glória· (kābōd).<sup>81</sup> É essa noção que melhor une os dois

78 Walter Brueggemann, *Genesis: Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1982), 33.

79 Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* (publicação privada, 1986), 35.

80 Ibid., 36.

81 Paul Ricoeur observa que o desenvolvimento de Paulo do tema da imago dei (p. ex., em 2Co 3.18) baseia-se não na noção veterotestamentária da criação à imagem de Deus (Gn 1.26), mas no motivo veterotestamentário de glória (Figuring the sacred [trad. David Pellauer; Minneapolis: Fortress, 1995], 267-68). Há muito apoio exegético para essa visão, e isso enfatiza como a importância do conceito de imago dei na

Testamentos e indica a conexão mais próxima entre aliança e escatologia. Além disso, uma vez que reconheçamos sua importância central para o conceito de imago dei, a importância do último até mesmo no Antigo Testamento também pode ser reconhecida.

Nos antigos mitos dos vizinhos de Israel, a deidade principal completa sua casa cósmica e então constrói um templo onde ela será servida entre os outros deuses. A narrativa bíblica apresenta uma paródia desses mitos cosmogênicos ao relatar como o Grande Rei completou a sua casa e a encheu com seu Espírito-Glória como sua própria habitação. Nessa narrativa, a glória de Deus é simultaneamente seu Filho e seu Espírito, os quais suas criaturas (a humanidade) espelham analogamente ao refletir essa glória. O Filho e o Espírito são a glória não criada de Deus - da mesma essência que o Pai - enquanto os seres humanos são os refletores criados da majestade divina como aqueles que o Espírito engendra pelo sopro da vida. Como um resultado, os seres humanos são feitos testemunhas proféticas da glória que eles refletem. O relacionamento entre criaturas e Criador é, portanto, análogo, ético e pactuado; em nenhum ponto há uma identidade ôntica ou unívoca entre eles.

Já em Gênesis 1.2, o Espírito Santo está operando dentro do mundo que está sendo engendrado pela fala do Pai no seu Filho. Adão e Eva foram criados como os templos desse mesmo Espírito, que soprou vida no pó. Analogamente, Maria recebe a alegre, ainda que desorientadora, notícia: ·Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus·. (Lc 1.35). E na inauguração da sua nova criação, Jesus soprou nos discípulos dizendo: ·Recebei o Espírito Santo·. (Jo 20.22). Logo, podemos ver o mesmo padrão ao longo da história da criação e da redenção, com os cristãos e a igreja corporativamente como o verdadeiro templo cheio do Espírito, pedras vivas recriadas à imagem de Cristo.

É evidente que nada disso faria sentido se ficássemos restritos à exegese de Gênesis 1 e 2. Em vez disso, reconhecemos o que Deus estava fazendo na sua obra criativa apenas quando olhamos para trás a partir das vistas mais completas da revelação posterior. Kline observa que ·a imagem de Deus e a do filho de Deus são, assim, conceitos gêmeos·, como o nascimento de Sete à imagem de Adão parece confirmar (Gn 5.1-3).<sup>82</sup> O Filho eterno é o padrão arquetípico - o verdadeiro Filho e a imagem do Pai - de acordo com quem o Espírito cria (e recria) seres humanos como cópias éctipas.<sup>83</sup> Não é de admirar, então, que o Filho - depois de completar a sua própria obra - envie o Espírito para inaugurar a nova criação no padrão de sua própria glória, tanto como Deus quanto como o novo Adão glorificado.

Escritura será determinada pelos aspectos corolários ou constituintes da imagem em vez de em afirmações diretas a respeito da imagem como tal.

<sup>82</sup> Kline, *Images of the Spirit*, 23.

<sup>83</sup>Ibid., 23-24.

Desse modo, a protologia (-primeiras coisas-) e a escatologia (-últimas coisas-) são coordenadas. Paulo demonstra isso especialmente em ICoríntios 15: -Pois assim está escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante. [...] E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial- (v. 45,49). Nós recebemos nossa natureza original (tanto a sua glória quanto a sua corrupção) do primeiro Adão, mas recebemos nossa identidade escatológica como parte da nova criação do Último Adão, que triunfou sobre o pecado e a morte e entrou como nosso representante na entronização sabática. Em ICoríntios 11.7, como Stanley Grenz observa: -O apóstolo liga imago dei com o conceito de glória divina (doxa). O caminho foi pavimentado pelo Antigo Testamento, mais diretamente pela declaração no salmo 8.5 de que Deus coroou a humanidade -de glória e de honra-.<sup>84</sup> Assim, Cristo identifica-se como não menos do que o Criador e Consumador, -Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim- (Ap 22.13), -a Fiel Testemunha- da aliança de Deus (Ap 1.5). Ao longo desse Apocalipse maravilhoso, a igreja é representada como compartilhando desse testemunho.

Portanto, podemos discernir a ligação inextricável entre aliança, escatologia e o caráter jurídico-oficial da imagem divina.<sup>85</sup> Não é uma visão silenciosa da unidade do espírito humano com a divindade, mas o testemunho verbal da fidelidade de Deus à aliança. A pessoa humana toda, não meramente uma faculdade (isto é, a alma), serve nessa capacidade de testemunha oficial. -Como imagem de Deus, o homem é o filho real com a função judicial que pertence ao ofício de rei. A renovação da imagem divina nos homens é uma transferência a eles da semelhança da glória arquetípica de Cristo.-<sup>86</sup>

Em Cristo, -adã assumiu o trono sob Deus na glória sabática. Tudo o que Adão deveria ter conquistado para a sua posteridade, mas perdeu, é restaurado e cumprido em Cristo, na medida em que ele entra no Paraíso celestial em triunfo, à frente de seus co-herdeiros. Enquanto isso, o Espírito está recriando uma nova humanidade para refletir a glória ética do Filho (veja 2Co 3.7-18; 4.4-6 - com a figura da vestimenta de -vestir Cristo- em Rm 13.14; ICo 15.53; 2Co 5.2-5; G1 3.27; Ef 4.25; Cl 3.10). É uma recriação pelo Espírito à imagem arquetípica do Filho eterno do Pai.

Uma indicação adicional dessa interpretação pactuai e escatológica da imagem é o acontecimento da nomeação. A Adão é dada a tarefa de nomear os animais, mas Deus nomeia Adão e Eva. Do mesmo modo, os cristãos são -chamados -filhos de Deus-, do mesmo modo que as pessoas comumente recebem o sobrenome dos seus antepassados.<sup>87</sup> Essa prática de dar nome também é uma prática do

<sup>84</sup> Grenz, Social God and the relational self, 205.

<sup>85</sup> Kline, Images of the Spirit, 27: -Central à glória divina-, escreve Kline, -é o aspecto funcional-oficial: é a glória do ofício real-judicial- bem como -uma dimensão ética-.

<sup>86</sup> Ibid., 28.

<sup>87</sup> Ibid., 54. Ele acrescenta: -A equivalência de portar o nome e a imagem de Deus aparece de modo em Apocalipse 22.4. Ali, no meio da descrição da comunidade da aliança glorificada, renovada segundo

fazer tratados, como vimos. ·O nome cristão é uma identificação pactuai para o povo servo-filho da aliança.<sup>88</sup>

Não há lugar nessa história da criação, redenção e consumação para um ego autônomo. Nossa identidade pactuai é estabelecida na criação (em Adão) e na nova criação (em Cristo). Não criamos a nossa própria identidade pela nossa própria decisão ou esforço, mas a recebemos no processo de sermos nomeados (ou ·chamados à existência pela palavra-) por Deus. Como Anthony Thiselton ressalta, o texto bíblico ·dá ao ego uma identidade e um significado como o destinatário da fala amorosa e transformadora. Nesse sentido, ele ·dá nome· ao ego.<sup>89</sup>

É significativo que em Apocalipse 22.4 portar o nome de Deus na frente dos santos é equivalente à sua condição como suas testesmunhas portadoras da imagem. No batismo, o sinal e o selo do nome de Deus são colocados no corpo dos cristãos e dos seus filhos. Essa marca oficial serve como um selo e sinal não apenas da bênção de Deus, mas de seu comissionamento a esses servos como testemunhas, para declarar a palavra de mandamento e de promessa de Deus. Consequentemente, a advertência aos cristãos da nova aliança para não seguir a loucura dos pais no deserto que não creram na promessa de Deus e entrar no seu descanso sabático. ·Conforme criado originalmente, o homem ainda não tinha sido dotado com essa forma [física] da semelhança-glória. A glorificação física só pode ser contemplada na esperança escatológica.<sup>90</sup> \* Também esperamos pela investidura completa como herdeiros reais. A adoção só é finalmente realizada para nós em nossa ressurreição corpórea e glorificação (Rm 8.23).

O fato de que essa imagem necessariamente envolve - até mesmo centralmente - a dimensão ética é evidente na estreita conexão que ela tem com a repetição da obra de Deus e o padrão de descanso no sétimo dia. No entanto, isso é verdadeiro apenas no estado limiar do ·já-/ainda não·, enquanto os cristãos - juntamente com toda a criação - aguardam a sua própria ressurreição dos mortos e entrada real na justiça confirmada. A glorificação (que a igreja oriental chama de theosis), já semirrealizada na possessão do Espírito Santo como uma entrada do pagamento total, será a total investidura psicossomática de cada cristão como um filho real. Esse pode ser o motivo por que Paulo (Rm 8.18-25) coloca um giro escatológico na adoção, adiando sua realização completa até que toda a criação esteja pronta para participar com a humanidade redimida na entronização do sábado de Deus.

Como Francis Watson ressaltou, a centralidade da terra no universo e dos humanos na terra não é uma afirmação científica, mas uma interpretação teológica

a imagem do Senhor, é dito: ·contemplarão a sua face, e na sua frente está o nome dele·. (...) Dizer que os vencedores na Nova Jerusalém portam o nome de Cristo na testa é afirmar que eles refletem a glória de Cristo, ou seja, é dizer que eles portam a imagem do Cristo glorificado..

<sup>88</sup>Ibid., 55.

<sup>89</sup> Anthony Thiselton, Interpreting God and the Postmodern Self: On meaning, manipulation and promise (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 63.

<sup>90</sup>>Ibid., 61.

crucial da realidade.<sup>91</sup> Por meio da vocação de Israel, a glória de Deus deveria irradiar através da extensão gradual do seu reino, de Jerusalém até aos confins da terra. Essa vocação olha para trás para a vocação original da humanidade em Adão e para frente para o Último Adão como aquele que a cumpre, levando toda a criação consigo à medida em que entra como conquistador no descanso sabático (Rm 8.18-25).

#### 4. T estemunho profético

Ao longo deste capítulo tenho indicado o caráter de testemunho do conceito da imagem de Deus, mas vemos isso mais claramente no ministério dos profetas. Como Meredith Kline observa:

A vida dos profetas tomados pelo Espírito eram profecias do destino escatológico da humanidade recriada à imagem de Deus. [...] No princípio, o homem foi criado à imagem de Deus pelo poder do fio criativo segundo o paradigma da Glória-Espírito teofânico. Na história redentora, a reprodução da imagem de Deus na nova humanidade acontece por meio da atuação mediadora de Jesus Cristo, em quem a glória divina se torna incarnada. Ele é o paradigma da Glória-imagem e ele é o mediador do Espírito no processo de replicação da semelhança divina.<sup>92</sup>

A descida do Espírito no Pentecoste, então, como uma nova criação, é nada menos do que ·uma recapitulação redentora de Gênesis 1.2 e 27.·93 ·No mandamento da voz do céu ·A ele ouvi·, Pedro percebeu [At 3.22-26] a aplicação máxima da exigência deuteronômica que Israel obedecesse ao profeta de Deus (Dt 18.18). Essa foi a própria identificação de Jesus como o profeta semelhante a Moisés.<sup>94</sup> O Filho pré-encarnado, como o ·Anjo da Aliança· (Zc 3; Ml 3.1), ·era o profeta arquétipo por trás do paradigma profeta humano.·95

No Pentecostes, toda a linguagem original da criação, mediada pelo culto de Israel, converge na nova criação, como a humanidade é uma vez mais comissionada como testemunhas fiéis e verdadeiras até aos confins da terra. Em Apocalipse 11, ·As figuras em quem a semelhança de Cristo é reproduzida são expressamente indicadas como testemunhas (v. 3) e profetas (v. 10,18) e a missão delas é descrita como profetizem (v. 3), profetizarem (v. 6) e testemunhar (v. 7)·.<sup>96</sup> Agora, todos os cristãos entram no Santo dos Santos (como sacerdotes) e são profetas no Espírito, vestindo roupas do Espírito como a noiva adornada para seu marido. Mas por ora, a igreja é a noiva de Cristo, não ainda a esposa. Em

<sup>91</sup> Francis Watson, *Text, church and world: Biblical interpretation in theological perspective* (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 148.

<sup>92</sup> M Kline, *Images of the Spirit*, 63-64.

<sup>93</sup> Ibid., 70.

<sup>94</sup> Ibid., 81-82.

<sup>95</sup> Ibid., 83.

<sup>96</sup> Ibid., 91.

esperança, os cristãos aguardam a confirmação na justiça e a consumação da glória-imagem que constitui a investidura real.

Assim, o eu pactuai é, para emprestar a expressão de Ricoeur, -o sujeito conviado na escola das narrativas da vocação profética-.<sup>97</sup> Ser humano é ser chamado por Deus para dirigir toda a criação para o seu destino designado, que é nada menos do que compartilhar da consumação sabática de Deus. Essas ·narrativas de vocação- constituem a autoidentidade do profeta, e nós deveríamos manter em mente que essa vocação pode ser compreendida no sentido mais estrito (profetas bíblicos) e no sentido mais amplo (o ofício geral de todos os seres humanos na criação e de todos os cristãos na redenção).

Para concluir, reconhecemo-nos como seres humanos - isto é, como portadores da imagem de Deus - não apenas ao olhar para dentro, mas principalmente ao olhar para fora de nós mesmos para o Outro divino que fala conosco. É apenas na medida em que tomarmos o nosso lugar nesse teatro da criação - a liturgia da fala de Deus e da resposta da criatura - que descobrimos uma individualidade e pessoalidade que não são nem autônomas nem ilusórias, mas doxológicas e reais. Quem sou eu? Eu sou aquele que existe como um resultado de ter sido chamado à existência pela fala de Deus. Além disso, eu sou um dos filhos da aliança de Deus que ele libertou do Egito, do pecado e da morte. Eu sou alguém que ouviu seu mandamento, mas não o cumpriu totalmente, alguém em quem a fé foi nascida pelo Espírito por meio da proclamação do evangelho. Visto que os seres humanos por natureza são criados em aliança com Deus, a própria autoidentidade depende da relação do homem com Deus. Não é porque eu penso, sinto, experimento, expresso, observo ou desejo, mas porque na totalidade da minha existência ouço o mandamento e a promessa de Deus que reconheço que eu sou, juntamente com meus companheiros portadores da imagem, um eu real que existe em relação a Deus e ao restante da criação.

Ninguém escapa à realidade de Deus em sua experiência, porque não há existência humana possível ou real à parte da identidade pactuai inerradicável que pertence a todos nós, independentemente se fugimos ao chamado ou se respondemos: ·Eis-me aqui..

### III. A njos: missionários c e l e s t ia is

A Bíblia classifica os seres humanos como ·um pouco menor do que os seres celestiais· (Sl 8.5, NVI) e, no entanto, trata as hostes angélicas como servos de Deus para o bem-estar e salvação dos seres humanos. Antes de concluir este capítulo, então, algo deve ser dito a respeito da identidade dos anjos.

<sup>97</sup> Ricoeur, Figuring the sacred, 262. Segundo Ricoeur, as narrativas de vocação profética incluem três fases: confrontação com Deus, um discurso introdutório de autoidentificação divina (·Eu sou o Deus de teu pai Abraão·; ·Eu sou o que eu sou·; etc.) e, então, finalmente, a ·palavra decisiva pode ser pronunciada: ·Eu te enviei·, ·vai e dize-lhes [...]·. (265-66).

Conquanto na Escritura os anjos sejam considerados não corpóreos, eles são sempre tratados como criaturas. Embora habitem a corte celestial de Deus, eles não são eternos, mas foram trazidos à existência por Deus. Mais uma vez, vemos aquela distinção fundamental na Escritura entre Criador e criatura, não entre o espiritual e o material. Portanto, eles não devem ser adorados. De fato, os colossenses são advertidos contra uma seita protognóstica que praticava um ascetismo severo e culto dos anjos, baseando-se em visões, enfatizado, sem motivo algum, na sua mente carnal. - ou seja, à parte de Cristo (Cl 2.18).

Na Bíblia, os anjos são servos celestiais dedicados ao seu Criador em adoração dia e noite (Jó 38.7; Sl 103.20; 148.2; Is 6; Ap 5.11). Ministros dos propósitos salvíficos de Deus para os herdeiros da salvação (Hb 1.14), eles se alegram por causa da conversão de até mesmo um só pecador (Lc 15.10). Eles cuidam dos cristãos (Sl 34.7; 91.11), aprendem as verdades do mistério progressivo de Deus em Cristo (Ef 3.10; IPe 1.12) e é dito a respeito deles que levam os cristãos para o lado de Abraão (Lc 16.22).

Em suas comissões extraordinárias, certos anjos são escolhidos para levar a revelação de Deus ao seu povo. É interessante a frequência com que a obra deles é definida em relação à Palavra de Deus. De fato, os anjos são frequentemente referidos como mensageiros (maVâk). Eles são servos da Palavra em vez de objetos de nossa contemplação e devoção por direito próprio.

Parece haver diferentes posições de honra entre esses mensageiros celestiais. Primeiro, há o Anjo do Senhor, algumas vezes chamado também de Anjo da Presença - frequentemente identificado na interpretação cristã como uma cristofania - isto é, uma aparição do pré-encarnado Filho de Deus. Se isso é assim, então o termo anjo tem uma gama de significados mais ampla do que normalmente se reconhece, incluindo qualquer ser pessoal que é um mensageiro da parte de Deus. O elemento definidor é a comissão - ou seja, a condição de alguém como mensageiro.

Os príncipes entre as hostes celestiais são Gabriel (Dn 8.16; 9.21; Lc 1.19,26) e Miguel, o último sendo identificado como arcangelo (Dn 10.13,21; Jd 9; Ap 12.7). Apocalipse 8.2 fala sobre sete anjos que ficam diante do trono de Deus em atitude de adoração. Temível em majestade, Gabriel teve a honra de anunciar a encarnação para a virgem Maria (Lc 1.19). O querubim guarda a entrada do Éden (Gn 3.24), contempla o assento da misericórdia (Êx 25.18; Sl 80.1; 99.1; Is 37.16; Hb 9.5) e forma a carriagem de Deus na qual ele desce à terra (2Sm 22.11; Sl 18.10; cf. Ap 4), enquanto os serafins escondem suas faces e pés quando servem na presença de Deus (Is 6.2-6).

As epístolas do Novo Testamento referem-se aos governantes e autoridades nos lugares celestiais (Ef 1.21; 3.10; Cl 1.16; 2.10; IPe 3.22), e isso sem dúvida inclui anjos caídos bem como os santos de Deus. Os anjos caídos não são tratados como maus por causa da criação, mas como seguidores de Satanás em sua rebelião (2Pe 2.4; Jd 6). Satanás (nome pessoal, Lúcifer), antes o agente angélico mais glorioso e poderoso, encheu-se de orgulho e tramou a tentativa do golpe

celestial. Ele é a imagem pessoal por trás de toda figura do anticristo na narrativa bíblica que procura destruir a semente da mulher, que esmagará a cabeça dele. Satanás, -o príncipe da potestade do ar- (Ef 2.2), -o deus deste século- que cegou a humanidade (2Co 4.4) é o instigador da rebelião humana (Gn 3.1,4; Mt 25.41; Jo 8.44; 2Co 11.3; Ijo 3.8; Ap 12.9; 20.1,10). Conquanto Adão e Eva tenham sido criados para imitar o padrão criação-conquista do Grande Rei e, então, serem exaltados, na sua queda eles imitaram a rebelião orgulhosa de Lúcifer, exaltando a si mesmos e no processo sendo expulsos de sua posição elevada. E assim como as hostes celestiais louvam a Deus de dia e de noite, do mesmo modo Satanás acusa o povo de Deus de dia e de noite e procura a morte deles (Ap 12.10). No entanto, até mesmo Satanás e suas hostes demoníacas são limitados pelo poder de Deus (Mt 12.29; Ap 20.2) e estão destinados à destruição (Ap 20.10).

## Perguntas para discussão

1. O que nos torna humanos - distintos do restante da criação?
2. Identifique e avalie os modelos diferentes de antropologia (i.e., a constituição humana).
3. O que é a ·imagem de Deus·? Como os temas da aliança e da escatologia dão forma à nossa interpretação? Reflita especialmente sobre a expressão hebraica ·Eis-me aqui·.
4. Em que sentido a imagem de Deus é ao mesmo tempo uma comissão e um dom?
5. Qual é o papel dos anjos na história da redenção?

## Capítulo Treze

# A QUEDA DA HUMANIDADE

**A** solidariedade da raça humana sob a liderança adâmica é a fonte tanto da grandeza quanto da tragédia da nossa existência. Se o mundo é um teatro ou um palco, como Calvino e Shakespeare, entre outros notáveis, nos disseram, então a peça é sobre um julgamento no tribunal. Como a peça-dentro-da-peça de Hamlet, a história de Israel pode ser lida como uma versão condensada da aliança original com a nossa raça em Adão. Somos colocados diante de um grande julgamento no qual nós próprios somos atores e não apenas o público. Isso prepara o palco para a recapitulação final de toda a história da aliança em Jesus Cristo, o Último Adão e o verdadeiro e fiel Israel.

### I. O JULGAMENTO COMUM

É evidente que a analogia do tribunal não é a única utilizada. O relacionamento pai-filho é tão óbvio quanto, e, portanto, não deveríamos jogar o relacionamento contra o legal (nem o contrário), mas reconhecer que ambos são essenciais para a história da aliança. O Novo Testamento constrói com base na interpretação do Antigo Testamento da História como a história de uma aliança feita e quebrada.<sup>1</sup> Voltando às categorias empregadas no capítulo anterior para identificar a imagem de Deus, veremos como o pecado - em vez de abolir essas marcas indeléveis do nosso ofício - perverte e as utiliza incorretamente para fins egoístas.

A. Testemunha falsa

Como vimos acima, o Santo Espírito é a testemunha divina que inspeciona a criação e pronuncia a sua bênção. Trata-se do mesmo Espírito que andou no jardim em juízo, fazendo com que Adão e Eva saíssem do meio dos arbustos, e

<sup>1</sup> Jacques Lacan, sucessor não designado de Sigmund Freud no campo da psicanálise, escreveu: «Que a tradição busque apenas até o final a tarefa de revelar o que está envolvido no crime primitivo da lei primordial. («Seminar lecture», em The postmodern God: A theological reader [org. Graham Ward; trad. D. Porter; Malden, Mass.: Blackwell, 1997], 41).

que guiou os israelitas por meio da coluna e da nuvem, testemunhando ao mundo que Israel pertencia a Yahweh, o Libertador (Êx 33.14-16). Tomando-nos sob suas asas, por assim dizer, esse mesmo Espírito nos transforma em testemunhas.

Mas há também uma falsa testemunha: aquele que seria identificado em relação à perseguição do povo de Deus, aquele que ·os acusa de dia e de noite, diante do nosso Deus.· (Ap 12.10). Ele ·é mentiroso e pai da mentira· (Jo 8.44). Aquele que um dia foi o principal juiz diante de Deus no céu, tornou-se o arquétipo e governante do falso testemunho na terra. Isso é visto claramente na história familiar da queda em Gênesis. Contra a instrução clara do Criador, que colocou todo o jardim à disposição da humanidade com exceção do fruto de uma árvore, a serpente primeiro interpreta de modo errado a estipulação de Deus ·É assim que Deus disse: ·Não comereis de toda árvore do jardim?... [3.1]·. Quando isso não dá certo, ele afirma diretamente que Eva e seu marido, Adão, não morrerão, mas na verdade serão como Deus, autônomos e autossuficientes para determinar bem e mal por si mesmos (v. 4-5). No seu discurso enganador, Lúcifer dá a impressão de estar mais interessado no bem-estar deles do que Deus, mas seu objetivo último é fazê-los portadores de sua imagem em vez da de Deus.

"O ponto decisivo·, observa Dietrich Bonhoeffer,

é que essa pergunta sugere ao homem que ele deveria ir atrás da Palavra de Deus e estabelecer o que ela é por si mesmo, com base na sua compreensão do ser de Deus. [...] Além dessa Palavra de Deus dada a serpente finge de alguma maneira saber algo sobre a profundidade do verdadeiro Deus que é tão mal interpretado neste mundo humano.

A serpente afirma ter um caminho para o conhecimento do verdadeiro Deus por trás da Palavra.<sup>2</sup> Bonhoeffer diz que não foi o ateísmo que foi introduzido pela serpente, mas a religião idólatra.<sup>3</sup> ·O lobo em pele de carneiro, Satanás em forma de anjo de luz: essa é a forma apropriada para o mal.· Essa será a dúvida que Satanás vai introduzir por meio da falsa religião ao longo das eras:

·Deus disse?·, essa é claramente a pergunta ímpia. ·Deus disse· que ele é amor, que ele deseja perdoar nossos pecados, que nós precisamos crer apenas, que não precisamos de boas obras, que Cristo morreu e foi ressuscitado por nós, que nós devemos ter vida eterna no seu reino, que nós não estamos mais sozinhos, mas sustentados pela graça de Deus, que um dia todo o sofrimento e lamento terão um fim? ·Deus disse· não furtarás, não adulterarás, não dirás falso testemunho [...] ele realmente disse isso para mim? Talvez isso não se aplique ao meu caso em particular. ·Deus disse· que ele é um Deus cheio de ira para com aqueles que não

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A theological exposition of Genesis 1-3* (org. John W. de Gruchy; trad. Douglas Stephen Bax; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997), 66.

<sup>3</sup> Ibid., 67.

guardam os seus mandamentos? Ele exigiu o sacrifício de Cristo? Eu é que sei que ele é infinitamente bom, o pai todo-amoroso. Essa é a pergunta que parece inócuia, mas por meio dela o mal ganha poder sobre nós; por meio dela nós nos tornamos desobedientes a Deus [...] Do homem é esperado que ele seja juiz da Palavra de Deus em vez de simplesmente ouvi-la e fazer o que ela diz.<sup>4</sup>

Imitando o pai das mentiras, a criatura trazida à existência como a testemunha principal começa a interpretar a realidade consigo mesma em vez de com Deus no centro. ·Quando o homem procede contra a Palavra concreta de Deus com as armas de um princípio, com uma ideia de Deus, ele se coloca no direito de ser o primeiro, ele se torna o senhor de Deus, ele deixou o caminho da obediência, ele está ignorando o que Deus lhe disse..<sup>5</sup>

De fato, o ·me· no ·Eis-me aqui· que coloca o servo da aliança à disposição do suserano se torna voltado para si mesmo. Em vez de ouvir a Palavra de Deus, os primeiros seres humanos procuraram ver, controlar, dominar e determiná-la por si mesmos (Gn 3.3-6). ·Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si· (v. 7). ·Ouvi a tua voz [qôl] no jardim·, Adão respondeu a Deus, ·e, porque estava nu, tive medo, e me escondi· (v. 10). Essa agora será a resposta trágica da consciência humana na presença de Deus.

Em cada subenredo da Bíblia, encontramos os ecos desse julgamento do servo da aliança no tribunal cósmico. Os israelitas que se reuniram ao pé do Sinai, cheios de terror por causa das palavras divinas, suplicaram a Moisés: ·Fala-nos tu, e te ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos· (Êx 20.19). Moisés responde até mesmo chamando o que aconteceu de uma prova (Ex 20.20). Até mesmo Isaías, tomado por uma visão de Deus em santo esplendor, conseguiu apenas responder: ·Ai de mim! Estou perdido!· (Is 6.5). Foi esse mesmo esplendor que encheu a consciência de Pedro quando, depois de Jesus ter acalmado a tempestade, ele só pôde dizer as palavras: ·Senhor, retira-te de mim, porque sou pecador· (Lc 5.8).

O primeiro pecado de Adão não foi comer o fruto proibido, mas, em primeiro lugar, permitir que a testemunha falsa se tornasse uma residente do jardim. A comissão dada a Adão e Eva acima de tudo era ·cultivar· e ·guardar· o santuário (Gn 2.15; os mesmos verbos usados na comissão dada aos sacerdotes no templo de Jerusalém). Em vez de limpar o templo-jardim de Deus como servo e filho fiel de Deus, Adão hospedou o próprio Satanás e não protegeu Eva da influência dele. Essa história será repetida com muitas variações na medida em que o povo de Deus mostra-se indisposto a extirpar a idolatria e a violência (incluindo sacrifício de crianças) inteiramente da terra e, então, cair sob o encanto das crenças e práticas estrangeiras.

<sup>4</sup>lbtd., 68.

<sup>5</sup> Ibid.

A estrutura de aliança da criação e o teste probatório que se segue enfatizam o caráter ético dessa situação. Em vez de servir como testemunha de Deus, acrescentando testemunho verbal ao testemunho de toda a criação, Adão aceitou o testemunho que estava contra Deus. Contra o testemunho do Espírito, o testemunho de toda a criação e até da glória, da beleza e da integridade do seu próprio elevado ofício, Adão perjurou a si mesmo. O mal não é um princípio da criação em si, mas a distorção intencional dos bons dons num arsenal utilizado contra o reino de Deus.<sup>6</sup> Essa perversidade corrompe o que é nobre, suprime o que é justo, suja o que é bonito e anuvia a luz da verdade.

O papel de Adão como testemunha falsa tem relação não apenas com Deus, mas com toda a criação, visto que ele representa todos os seres humanos e a humanidade coletivamente como o principal dos governantes sobre as demais esferas da criação. A criação foi colocada à disposição de Adão num estado de integridade, com uma comissão para que fosse um mordomo. Mas agora esse poder, também, é distorcido por uma perversidade da vontade. A mordomia real é distorcida em tirania. Cada sinal de opressão humana, violência, idolatria e imoralidade no mundo pode ser visto como uma perversão de algo originalmente bom. A comissão para ser frutífero e multiplicar, para cultivar, guardar, proteger e dominar o jardim de Deus de tal maneira que sua paz e sua justiça se estendessem até os confins da terra é distorcida em impérios de opressão para assegurar uma consumação sem Deus.

Embora as dores do parto sejam temíveis em qualquer circunstância, parte do juízo de Deus na maldição é dirigida a Eva: ·Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos· (Gn 3.16a). Essa dor aumentada certamente incluiu sobrecarga emocional de trazer filhos a um mundo que agora era caído e que seria crescentemente cheio de violência, privações e depravações. Além do mais, Deus acrescentou: ·o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará· (v. 16b). A inimizade com Deus trará no seu rastro inimizade entre seres humanos, incluindo marido e mulher. Como homem e mulher, os seres humanos eram a imagem de Deus (Gn 1.27), mas agora eles estão em inimizade não apenas com Deus, mas também um com o outro.

Toda a estrutura pactuado da vida humana se tornará frágil e, de fato, quebrada. O nascimento e o casamento também são alegres, certamente, porque Deus não abandonou a humanidade à sua própria sorte. A criação continua sendo sustentada pela mão de Deus. No entanto, esses dons comuns são uma bênção misturada. Eles envolvem dor não apenas no começo, mas também no meio e no fim. Do mesmo modo, a maldição impõe a Adão e à terra é proporcional à falta de frutos e à ·vaidade· que a vida agora representa para a experiência humana. Agora, todas as pessoas que nascem no mundo nascem espiritualmente ·mortos nos [...] delitos e pecados· (Ef 2.1). Adão culpou Eva, Eva culpou a serpente, e a serpente culpou Deus. No final das contas, todos culparam Deus, e, desde

<sup>6</sup> Agostinho, Confessions 7.15.22.

então, nós seguimos este curso de vaidade. Tanto no dualismo antigo quanto no moderno, o problema do mal é identificado com a natureza criada num esforço para externalizar pecado ao atribuí-lo ao ·outro· - ·a mulher que tu me destes·, o meio ambiente, nossa família, a sociedade ou outras circunstâncias além do nosso controle, mas, em última análise, Deus. Nós procuramos bodes expiatórios. Mudar o foco do nosso próprio pecado para Deus (ontologia e metafísica) é uma das fontes do dualismo, antigo e moderno. No entanto, a narrativa bíblica nos dirige para longe do erro ontológico e de volta para a transgressão à aliança. É essa ênfase na descrença interpretada como quebra da aliança que liga a soteriologia (salvação) e a epistemologia (conhecimento), com Romanos 1-3 como o locus classicus. Em Adão todos nos tornamos testemunhas falsas. Como Merold Westphal observa, a ·hermenêutica da desconfiança· não foi inventada por Marx e Nietzsche, mas encontra ·sua verdadeira casa no ensino paulino sobre os efeitos noéticos do pecado, a ideia de que em impiedade nós ·detemos a verdade· (Rm 1.18).<sup>7</sup>

#### B. R epresen ta n te ealso

Esse julgamento apresenta o acusado na relação mais radical com a justiça - não com a justiça abstrata, mas a justiça pessoal na qual a humanidade foi criada e, por meio da qual ela deveria usufruir comunhão ininterrupta com Deus num sábado consumado. Os réus são descobertos fugindo da cena do crime, escondendo as evidências. Depois disso, todos os seres humanos nascerão neste mundo ·mortos em delitos e pecados· e ·por natureza, filhos da ira· (Ef 2.1,3). Em vez de representar os interesses do Grande Rei no mundo, o embaixador cometeu traição aliando-se ao inimigo.

O embaixador embrenhou-se no meio dos arbustos, ainda mais determinado a suprimir a verdade, ·Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus.. De fato, Paulo acrescenta em sua litania extraída especialmente dos salmos,

todos se extraviaram, à uma se fizeram inúteis;  
não há quem faça o bem,  
não há nem um sequer.  
A garganta deles é sepulcro aberto;  
com a língua, urdem engano,  
veneno de víbora está nos seus lábios,  
a boca, eles a têm cheia de maldição e de amargura;  
são os seus pés velozes para derramar sangue,  
nos seus caminhos, há destruição e miséria;  
desconheceram o caminho da paz.

Não há temor de Deus diante de seus olhos (Rm 3.10-18).

<sup>7</sup> Merold Westphal, Overcoming onto-theology (Nova York: Fordham Univ. Press, 2001), 105.

Pela lei que havia sido dada como o caminho para a vida eterna, agora existe, por causa do pecado, apenas a expectativa de morte e juízo. A lei anuncia isso para todo mundo que está sob ela, seja em sua forma escrita, seja na forma inscrita na consciência, ·para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus·. (Rm 3.19).

Por causa desse relacionamento e revelação pactuado originalmente, há, na expressão vivida de Aldo Gargani, ·uma nostalgia por Deus em cada pessoa viva·.<sup>8</sup> E essa nostalgia nos empurra para a idolatria e supressão da verdade - uma teologia de glória que julga por aparências - em vez de correr para os braços de Deus por meio da revelação do seu Filho, uma teologia da cruz que julga a realidade pela promessa de Deus. Junto com essa nostalgia natural por Deus, convertida em idolatria, está a nostalgia por guiar a criação em triunfo para o descanso eterno de Deus, convertido agora em obstinação e tirania.

A acusação pronunciada pela lei de Deus, embora seja rejeitada, racionalizada, terapeuticamente suprimida ou ignorada por meio de distração, soa na consciência e, como o psicólogo Robert Jay Lifton observa, induz nosso senso de culpa por uma falta cuja fonte sempre parece ser ambígua.<sup>9</sup> Pensando que o problema deles era meramente vergonha em vez de culpa, Adão e Eva cobriram -se com tangas, e desde então nos encontramos incapazes - ou, em vez disso, não desejosos - de aceitar o diagnóstico radical da nossa própria depravação. Podemos falar sobre o mal que está fora de nós - os ·outros·, independentemente de quem sejam, lugares, estruturas, forças e princípios maus. Porém, como os líderes religiosos que Jesus desafiou, nós nos recusamos a localizar o mal dentro de nós mesmos (Mt 12.33-37; 15.10-20; 23.25-28).

Depois de receberem outras roupas, os acusados, culpando um ao outro pelo erro, agora enfrentam a sua sentença (Gn 3.15-19). Em todas essas sanções, a dádiva generosa, recebida em meio à ordem natural de Deus, terá de dar lugar à contenda, luta por controle, exploração e manipulação em cada nível. E, finalmente, em vez de serem confirmados em justiça e vida eterna, Adão e sua posteridade vão voltar ao pó (v. 19). Essa é a descrição da queda, e não, como nos mitos cosmogênicos pagãos, da própria criação.

Culpa, contenda e vaidade parecem ser os termos dominantes nessa sentença. Em vez de sermos escatologicamente orientados para a vida sabática com Deus, um com o outro e com toda a criação, nós ficamos crescentemente conscientes de que estamos ·existindo em direção à morte·. (Heidegger). Mas isso não é natural. Essa peça não foi intencionada como uma tragédia. Não há tragédia em Deus - não há ·lado escuro·, visto que apenas o bem vem de Deus, ·em quem não pode existir variação ou sombra de mudança·. (Tg 1.17), mas

<sup>8</sup> Aldo Gargani, ·Religious experience·, em Religion (org. Jacques Derrida e Gianni Vattimo; Paio Alto, Calif.: Stanford University Press, 1996), 132. Veja também sua importante citação de Chekhov em 132-33.

<sup>9</sup> Robert Jay Lifton, ·The protean style·, em The truth about the truth: De-confusing and re-constructing the postmodern world (org. Walter Truett Anderson; Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1995), 130-40.

apenas bônícias sem mistura e cumprimento do que Deus desejou compartilhar com as suas criaturas.

Até mesmo alguns pais da igreja, ainda por demais influenciados pelo platonismo, localizaram a culpa, a contenda e a vaidade não num erro ético, mas em algum aspecto ontológico da existência criada. Se não é ·a mulher que tu me destes·, pode ser o nosso próprio corpo com suas paixões que se torna o ·outro-a quem transferimos o peso da nossa culpa.·<sup>10</sup>

À medida que a interpretação do pecado vai se desdobrando na revelação redentora, encontramos novamente um conceito ético-pactual em vez de ontológico: conhecer um estranho em vez de superar a separação. Isso não vem da condição humana como tal - finitude, por exemplo - mas da condição humana ·sob a lei·, em escravidão ao pecado, à morte e à condenação, que nós começamos a conhecer o estranho que inspira temor. Ouvimos sua aproximação a distância, embora ele ·não está longe de cada um de nós·. (At 17.27). Resumindo, a raça humana em Adão é agora o falso profeta que representa incorretamente a Palavra de Deus em sua exigência f útil e traidora por autonomia; o falso profeta que corrompe o santuário de Deus em vez de guardá-lo, protegê-lo e expandi-lo; e o falso rei que já não é mais o agente do reino amoroso de Deus, mas agora exerce uma tirania cruel sobre a terra e seus companheiros vice-regentes.

## II. V e r e d i t o e s e n t e n ç a : s o l i d a r i e d a d e e m A d ã o

Tentando evitar nossa culpa, nós nos concentramos nos sintomas do pecado. Reclamamos do tédio da vida - que o pregador chama de ·vaidade·. Em Eclesiastes, o pregador conclui: ·De tudo o que se tem ouvido, a suma é: Teme a Deus e guarda os seus mandamentos; porque isto é o dever de todo homem. Porque Deus há de trazer a juízo todas as obras, até as que estão escondidas, quer sejam boas, quer sejam más· (Ec 12.13-14). Não há uma nota do evangelho soando na sua conclusão da questão, mas o que fica claro é que a ·eternidade· que Deus já colocou no coração da humanidade é a sua lei, a aliança da criação. A transgressão dessa aliança é a raiz de todos os infortúnios dos homens. Cada pessoa nasce agora apartada do Pai, vivendo num país distante em pobreza e

,O Típico nesse sentido é João de Damasco, ·An Exact Exposition of the Orthodox Faith·, em NPNF2, v. 9. A natureza angélica ·não é susceptível a arrependimento porque é incorpórea. Por causa da fraqueza do seu corpo é que o homem tem a oportunidade de arrependimento.· (19). Paraíso: ·Livre de paixões [...] livre de cuidados e tendo apenas um trabalho a fazer, cantar como fazem os anjos, sem cessar e sem intervalo, os louvores ao Criador, e deleitar-se na contemplação dele e colocar sobre ele todos os nossos cuidados.· (29). ·A árvore da vida, por outro lado, era uma árvore com uma energia que era da causa da vida, ou para ser comida apenas por aqueles que merecessem a vida e não estivessem sujeitos à morte. (ibid.). Uma concepção semelhante pode ser detectada hoje - por exemplo, na sugestão de Jean-Luc Marion de que vaidade e tédio são intrínsecos à criação como tal. Veja Jean-Luc Marion, God without being (trad. Thomas A. Carlson; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991), 122-32. No entanto, em Eclesiastes, o Pregador atribui essa ·vaidade· da vida a este lado do Éden, sob a maldição do pecado e da morte - tudo o que ele identifica pela expressão ·debaixo do sol.·

degradação. Indisposta a ser uma filha fiel, a humanidade tornou-se escrava do pecado e da morte.

#### A. Víolação da aliança da criação

Já em Gênesis 1-3, reconhecemos as características de uma aliança que já delineamos: um prólogo histórico que prepara o palco (Gn 1-2), as estipulações (2.16-17) e as sanções (2.17b), sobre as quais Eva e a serpente conversaram (3.1-5) e que são, finalmente, executadas na forma de julgamento (3.8-19). É apenas depois dessa decisão fatal que uma base inteiramente nova e inesperada é estabelecida para o destino humano (3.21-24). Esses elementos estão presentes, ainda que implicitamente, na narrativa da criação, com a Árvore da Vida como o prêmio que aguarda o resultado vitorioso de um julgamento. Assim como Yahweh, o Grande Rei, suportou o ·teste· da criação e surgiu do outro lado, pronunciando vitória e entrando na sua entronização sabática, seu vassalo éctipo terreno deveria seguir o mesmo curso. Gênesis 1-3, em sua interpretação canônica cristã, tem uma orientação escatológica em vez de puramente existencial.

Como uma confirmação adicional, a presença do sábado no final do sexto dia da semana de trabalho-julgamento traz consigo a promessa de uma confirmação eterna em bem-aventurança. Esse padrão não é a imposição de uma lei arbitrária, mas o reflexo do portador da imagem da própria jornada de Deus, da criação até a consumação. Se Adão fosse negligente nesse relacionamento de aliança, ele ·certamente morreria·, e nós aprendemos com o erro subsequente de Adão que essa maldição trouxe consigo não apenas desastre espiritual, mas também físico, inter-relacional e até mesmo ambiental.

Interpretado à luz do restante da Escritura, o papel de Adão na aliança implicava que ele era o representante de toda a sua posteridade. De fato, cada pessoa é julgada culpada em Adão, e os efeitos dessa maldição se estendem até mesmo ao restante da criação (Gn 3.17-18; Rm 8.20). É com esse contexto simultaneamente legal e relational em mente que Paulo faz as suas bem conhecidas afirmações sobre a imputação da culpa e corrupção de Adão como o corolário da imputação e comunicação da justiça do Segundo Adão (esp. Rm 5) em justificação e santificação.<sup>11</sup>

O tema de solidariedade pactuai, de outro modo considerado como apropiado às concepções relational e comunal do ego, é, no entanto, colocado em teste quando envolve a culpa humana coletiva: o aspecto trágico da solidariedade e do relacionamento humanos. ·A matriz intersubjetiva que forma pessoas individuais relacionadas·, observa Francis Watson, ·simultaneamente também as

<sup>11</sup> Essa abordagem também rejeita a afirmação frequentemente feita nos últimos 50 anos de colocar a assim chamada categoria ·relational· contra a categoria ·legal· no relacionamento divino-humano. O relacionamento de ·aliança· é inherentemente legal.

deforma.-12 Juntos, nós resistimos ou caímos. A base legal e relational para essa solidariedade é a aliança da criação. Como John Zizioulas observa,

A propensão do ser humano para a alteridade está enraizada na vocação divina a Adão. A vocação implica três coisas simultaneamente: relacionamento, liberdade e alteridade, todas elas sendo interdependentes. [...] Por meio da vocação, Adão é constituído, portanto, como sendo outro em relação a Deus e ao restante da criação. Essa alteridade não é o resultado de autoafirmação; é uma alteridade concedida e não autoexistente, mas uma particularidade que é um dom do Outro.<sup>13</sup>

Por isso, a identidade humana origina-se quando alguém fala com ela: ·o ser humano é destacado, não meramente como uma espécie, mas como um parceiro particular num relacionamento, como aquele que responde a uma vocação·.<sup>14</sup> É exatamente essa vocação que a humanidade, em Adão, recusa, porque desejamos ser aquele que fala, e não aquele que ouve, na aliança.

Contrário aos pressupostos de Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann e outros, a polêmica de Paulo contra a lei e as obras da lei não é uma oposição abstrata. A humanidade foi criada para o amor, o que significa que foi criada para a lei, visto que a lei simplesmente estipula ações amorosas. Por causa da queda, já não há mais qualquer possibilidade de ser justificado pelas ·obras da lei·. Toda a humanidade, incluindo Israel, está agora ·em Adão·, condenada como transgressor da lei. Assim, a aliança da criação (também chamada de aliança das obras, da lei ou da natureza) é o contexto legal para o julgamento de Deus. Essa aliança original da criação pode ser defendida apelando-se tanto para fontes não cristãs quanto cristãs.

#### 1. T estemunho da aliança da criação de pontes não cristãs

Junto com sua história da criação (*Enuma Elish*), a antiga civilização babilônica produziu o Código de Hamurabi, que tem uma semelhança notável com os Dez Mandamentos dados a Moisés séculos depois. De fato, foi provavelmente sob o rei Hamurabi (1792-1750 a.C.), que o poema *Enuma Elish* foi comissionado. O prólogo histórico do código começa assim:

Quando o exaltado Anu. [...], o senhor do céu e da terra [...] entregou a soberania sobre todo o povo a Marduque [...] e em seu meio estabeleceu para ele um reino eterno, cujas fundações são firmes como o céu e a terra; naquele tempo Anu e Enlil chamaram a mim, Hamurabi, o príncipe reverente, o adorador dos deuses, por nome, para fazer a justiça prevalecer na terra, destruir os ímpios e o mal, para

<sup>12</sup>Francis Watson, *Text, church and world: Biblical interpretation in theological perspective* (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 110. Veja também Paul Ricoeur, *Figuring the sacred: Religion, narrative, and Imagination* (trad. David Pellauer; Minneapolis: Fortress, 1995), especialmente o cap. 20; idem, *Oneself as another* (trad. Kathleen Blamey; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992).

<sup>13</sup> John Zizioulas, *Communion and otherness* (Londres: T&T Clark, 2006), 41-42.

<sup>14</sup> Ibid., 42.

evitar que o forte oprime o fraco, e ir adiante como o sol sobre a raça humana, para iluminar a terra e aumentar a prosperidade do povo.<sup>15</sup>

Assim, até mesmo as culturas pagãs baseavam suas leis numa narrativa da criação original que era vista como sendo universalmente normativa.

O judaísmo baseia a solidariedade moral humana numa aliança original da criação, renovada na aliança com Noé. Naquela aliança, David Novak argumenta, os preceitos básicos da lei moral são apresentados como obrigatórios a todas as pessoas, embora as leis específicas que governavam a vida de Israel na terra não o fossem. A abordagem pactua aos direitos, argumenta Novak, evita as teorias filosóficas gregas da lei natural por um lado e a autonomia moderna, por outro. É, afinal, um Deus pessoal, e não um conceito abstrato de Bem, a base última para o senso bíblico de justiça (equidade). Deus estabelece, pelo seu mandamento, os direitos e deveres que são reciprocamente relacionados a todos os relacionamentos humanos.<sup>16</sup> Novak afirma:

Quão fundamentalmente diferente tudo isso é com ver a lei natural como algum tipo de tradução de uma natureza superior para as questões reais dos seres humanos. Nessa concepção, não há voz primária, mas apenas uma visão de uma política que deve conformar-se a um paradigma superior nos céus. É dever sem um direito/reivindicação original, pois esse direito/reivindicação não pode ser imaginado, mas apenas ouvido (ênfase acrescentada).<sup>17</sup>

Deus é o titular original dos direitos, mas ele condescende a entrar num relacionamento assimétrico, mas verdadeiro, no qual ele aceita reivindicações, bem como as faz, o que, por sua vez, torna-se o relacionamento recíproco entre os seres humanos.<sup>18</sup>

A aliança mosaica institui a separação ·puro-impuro· com suas leis específicas governando a teocracia. Novak continua:

No entanto, essa separação do mundo não acarreta necessariamente uma separação da justiça que Deus requer do mundo humano, uma exigência que é expressa por meio dos direitos naturais, que são as justas reivindicações das pessoas e comunidades humanas. As reivindicações gerais naquele mundo, que a tradição rabínica vê como remontando a Noé, e até mesmo a Adão e Eva, não são superadas pela aliança [mosaica]; em vez disso, elas são incluídas intactas na aliança.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Alexander Heidel, org. e trad., *The Babylonian genesis* (2a. ed.; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963), 14n9, tomado de R. F. Harper, org. e trad., *ThecodeofHammurabi, KingofBabylon, about 2250 B.C.* (Chicago: Univ. of Chicago, 1904); veja Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg, 1925), 2:46.

<sup>16</sup> David Novak, *Covenantal rights: A study in Jewish political theory* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2000), 20.

<sup>17</sup>Ibid. 25.

<sup>18</sup>Ibid. 85.

<sup>19</sup>Ibid. 86.

Assim, a solidariedade humana é sempre mais básica do que a solidariedade nacional, racial ou cultural. Ela não se baseia num contrato social, mas numa aliança divina.<sup>20</sup>

E com base em fontes judaicas, Novak demonstra que essa justiça natural está baseada numa aliança original feita com a humanidade em Adão.

Mesmo no Islã, de acordo com Osman bin Bakar, a shariah inclui tanto leis particulares, que governam os muçulmanos, quanto leis que são consideradas universalmente obrigatórias como resultado de uma origem adâmica comum.<sup>21</sup> Encontramos o mesmo consenso no budismo e no hinduísmo, com essa lei universal identificada como Dharma (o Caminho Correto) e Tao (Caminho). Seja chamada de Tao, Dharma, Torá, a Declaração Universal dos Direitos Humanos ou - aquela vozinha interior-, o comunicado mais indelével de revelação geral é a nossa responsabilidade moral diante de um Deus santo quanto a como nós tratamos uns aos outros. Essa é a lei que está sobre todas as leis positivas das nações e corpos internacionais. Não importa como tentemos suprimi-la, distorcê-la e negá-la, o nosso senso de sermos pessoalmente responsáveis pelos nossos pecados é universal e natural. É dito que Confúcio disse: -É possível que haja alguém que tenha seguido o caminho [i.e., o Tao] de modo perfeito: mas eu nunca tive notícia disso.<sup>22</sup> Mesmo se a Escritura não a ensinasse, a experiência exigiria algo como a aliança da criação para explicar essa sensibilidade moral.

20 David Novak, *ewish-Christian dialogue: A Jewish justification* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1989), 27. Concordo com a abordagem de Novak de que o judaísmo e o cristianismo compartilham uma orientação teocêntrica contra o secularismo que fornece a base para os relacionamentos humanos não num contrato social, mas numa aliança original que Deus fez com a humanidade na criação (140). Essa muito mal compreendida -ética judaico-cristã- envolve o seguinte consenso: (1) a humanidade é criada para uma aliança com Deus; (2) é um relacionamento prático, -sendo o seu conteúdo uma resposta aos mandamentos de Deus;- (3) os seres humanos são criados seres sociais em aliança um com o outro, e não simplesmente indivíduos isolados; (4) a comunidade humana última está no futuro, num -ato redentor de Deus, que ainda está no horizonte histórico irrealizável-. -Se alguém chamar de teonômicas os pressupostos que fornecem o fundamento para essas afirmações, então isso deveria ser contrastado com as duas opções morais não pactuais disponíveis na História: autonomia e heteronomia. Ao fazer esse contraste essencial, o judaísmo e o cristianismo podem descobrir juntos a força presente do limite antropológico que eles compartilham. (141-42). -A própria criação é em essência um mandamento, um ato discursivo que estabelece uma realidade que deve ser. (142). -A fala precede a visão na ordem divina da criação, e o ser humano é primeiro um ouvinte, alguém comandado, e não um legislador moral autônomo. (143). A visão segue a audição, e Eva entendeu isso ao contrário (143-44). -A santidade (qedushah) não é parte da ordem cósmica.. Aqueles que estão em aliança com Deus são tornados santos pela sua fala a eles (154).

21 Osman bin Bakar, -Pluralism and the -People of the Book-, em *Religion and security: The nexus in international relations* (org. Robert A. Seiple e Dennis R. Hoover; Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2004), 105,108. No entanto, diferentemente de Novak, bin Bakar explora essa dimensão universal como um fator religioso unificador entre as -religiões do livro-. Eu argumentaria que a lei, seja natural ou revelada, é um fator unificador humano, mas que o evangelho é o único fator unificador religioso.

22 Confúcio, como citado em C. S. Lewis, *Collected letters of C . S. Lewis* (São Francisco: HarperSanFrancisco, 2004), 2:561.

## 2. O TESTEMUNHO DA ALIANÇA DA CRIAÇÃO DE FONTES CRISTÃS

Não se pode explicar essa compreensão pactuai por uma referência a um domínio da teologia das categorias legais (ocidentais) a ser contrastada com a teologia das categorias relacionais (orientais). A mesma ênfase pode ser encontrada em Irineu, em que ele não apenas afirma uma aliança adâmica, mas distingue entre uma ·economia da lei· ou ·lei das obras· (que ele associa com Adão na situação prelapsariana e, depois, com Israel na ·economia mosaica· ou ·dispensação legal-) e a ·aliança do evangelho·.<sup>23</sup> João de Damasco acrescenta: ·Era necessário, portanto, que o homem fosse primeiro colocado num teste (pois o homem não testado e não provado não teria valor algum), e sendo feito perfeito pela prova pela observância do mandamento, o homem deveria, desse modo, receber a incorrupção como o prêmio pela sua virtude·.<sup>24</sup> No Ocidente, Agostinho também antecipa claramente o esquema aliança das obras/aliança da graça como, por exemplo, no seu comentário de que ·a primeira aliança era esta, com Adão: ·porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás·· e esse é o motivo pelo qual todos os seus filhos ·são transgressores da aliança de Deus feita com Adão no paraíso· (ênfase acrescentada).<sup>25</sup>

Há, então, alguma base comumente compartilhada de revelação não apenas para o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, mas também para todos os seres humanos? A teologia da Reforma enfatiza que quanto o evangelho seja revelado apenas na proclamação de Cristo (*verbum externum*), a lei é propriedade nativa de todos os seres humanos (*verbum internum*), a própria lei do ser deles que, embora suprimida em injustiça, não pode ser inteiramente purgada da consciência. Quanto a concordância inter-religiosa com relação ao conteúdo do evangelho sobrenaturalmente revelado seja impossível, deveríamos esperar e trabalhar visando a uma compreensão maior da nossa vida conjunta comum à luz da aliança da criação original, cujos vestígios são mantidos vivos pela fala contínua do Pai no Filho por meio do Espírito de acordo com a graça comum.

Embora refinada pelos teólogos reformados posteriores, as sementes de uma abordagem pactuai podem ser facilmente discernidas em teólogos como Filipe Melanchthon, Heinrich Bullinger, Martin Bucer e João Calvino.<sup>26</sup> Paralelo à visão

<sup>23</sup> Irineu, *Against heresies* 4.25, em ANF, v. 1; cf. 5.16.3; 4.13.1; 4.15.1; 4.16.3; cf. Ligon Duncan, ·the covenant idea in Irenaeus of Lyons·, um ensaio apresentado na reunião anual da North American patristics society em 29 de maio de 1997 (Greenville, S.C.: Reformed Academic Press, 1998); Everett Ferguson, ·The covenant idea in the second century·, em *Texts and testaments: Critical essays on the Bible and the early churchfathers* (org. W. F. March; San Antonio: Trinity Univ. Press, 1980).

Já João de Damasco, *An exact exposition of the orthodox faith*, em NPNF2, 9:43.

<sup>25</sup> Agostinho, *City of God* (org. David Knowles; trad. Henry Bettenson; Nova York: Penguin, 1972), 16.28 (p. 688-89). De fato, Agostinho elabora esse ponto com detalhe considerável nessas duas páginas, contrastando a aliança da criação com a aliança da graça como a encontramos na promessa a Abraão.

<sup>26</sup> Para uma pesquisa definitiva, veja J. T. McNeill, ·Natural law in the teaching of the reformers·, *Journal of religion* 26 (1946): 168-82. Cf. Filipe Melanchthon, *Loci communes* (publicado pela primeira vez em 1521), capítulo 7.

judaica das leis dadas a Noé resumidas por Novak, Calvino escreve: ·Ora, aquela lei interior [lex interior] que temos [...] descrita como estando escrita, até mesmo gravada no coração de todos, num sentido afirma as mesmas coisas que devem ser aprendidas das duas Tábuas.<sup>27</sup> Em contraste com o estoicismo (e grande parte do pensamento medieval sobre a lei natural), então, a lei da natureza não é o produto da nossa participação no Ser, mas do nosso ser em cada momento chamado como criaturas pactuais. Sobre Romanos 2.14-15, Calvino diz: ·Não há nada mais comum que ser o homem suficientemente instruído num padrão correto de conduta pela lei natural (da qual o apóstolo está falando aqui).<sup>28</sup> ·Se os gentios têm a justiça da lei da natureza gravada na mente, por certo que não diremos que são inteiramente cegos na maneira de conduzir a vida.<sup>29</sup> De fato, Calvino elogia a ·sagacidade· dos grandes cientistas, filósofos e juristas ·nas coisas terrenas·, ao mesmo tempo em que censura os sectários por insultar o Espírito Santo que dá tais dons comuns à humanidade.<sup>30</sup>

Uma vez que essa aliança original é reconhecida, um grande número de passagens vem à mente. O teólogo Peter van Mastricht do final do século 17, por exemplo, apela para Oseias 6.7, em que é dito: ·Mas eles transgrediram a aliança, como Adão· (cf. Jó 31.33, em que, ·como Adão fez· é a tradução mais provável).<sup>31</sup> Visto que Israel era uma teocracia tipológica do Paraíso escatológico de Deus, sua existência nacional era uma repetição da aliança da criação - daí as comparações feitas por escritores bíblicos com Adão e a criação original.<sup>32</sup> Israel foi chamada para ver-se como um novo jardim teocrático da presença de Deus e como nova criação no sentido de representar a humanidade diante de Deus - tudo isso tipológico do verdadeiro Israel, o Adão fiel, que também é o verdadeiro templo e o sábado eterno de Deus. Como com Adão, a aliança sínaitica era condicional. Se Israel fosse fiel, os dias do povo se prolongariam ·na terra que o Senhor, teu Deus, te dás· (p. ex., Ex 20.12; cf. Dt 11.9). Assim, a posse da terra por parte de Israel, como no caso de Adão, é condicional - embora no primeiro caso a bondade de Deus estivesse pressuposta, enquanto no último, a graça de Deus (Dt 7.7-11). Exatamente

27 Calvino, Institutes 2.8.1.

28 Ibid., 2.2.22.

wibid.

Mibid. 2.2.13,15.

31 Veja Byron Curtis, "Hos 6:7 and covenant-breaking like/as Adam·, em The law is not offioith (org. B. Estelle, J. Fesko, D. VanDrunen; Philipsburg, N.J.: P&R, 2009), 170 - 209.

32 Conquanto esse paralelo seja feito por vários escritores, ele recebe uma descrição e análise bem completas em Herman Witsius (1636-1708), The economy of the covenants (Escondido, Calif.: The den Dulk Christian foundation, 1990). Para um resumo mais contemporâneo, veja Charles Hodge, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1946): ·Além desse caráter evangélico que inquestionavelmente pertence à aliança mosaica [pertence a, não é equivalente a], e é apresentado em dois outros aspectos na Palavra de Deus. Primeiro, era uma aliança nacional com o povo hebreu. Nessa concepção, as partes eram Deus e o povo de Israel; a promessa era segurança nacional e prosperidade da terra; a condição era a obediência do povo como nação à lei mosaica; e o mediador era Moisés. Nesse aspecto era uma aliança legal. É dito: ·Faze isso e vivereis·. Em segundo lugar, ela continha, assim como o Novo Testamento, uma proclamação renovada da aliança das obras· (117-122).

os mesmos termos e sanções se aplicam: façam isso e vocês viverão muito tempo na terra e entrarão no descanso sabático. Assim como faz com seu apelo aos dois Adãos para a imputação dupla, Paulo usa a analogia das duas montanhas, duas mães e duas cidades para contrastar a aliança das obras (lei) e a aliança da graça (promessa) (G1 3 e 4). Como Peter van Mastricht ressaltou no século 17, o papel de Cristo como ·aquele que cumpre toda a justiça· não tem nenhuma base legal à parte de uma aliança que exige isso como a condição para a recompensa.<sup>33</sup>

Mais recentemente, no entanto, alguns teólogos reformados têm questionado ou até mesmo rejeitado a ideia de que esse relacionamento original da humanidade com Deus, em Adão, era uma aliança. Por exemplo, John Murray insiste em que as alianças bíblicas são inherentemente graciosas; a própria ideia, então, de uma aliança fundamentada em amor, mas baseada puramente na lei ou nas obras é considerada insustentável.<sup>34</sup> Contudo, essa concepção deixa de apreciar suficientemente a integridade da humanidade no estado de retidão. Adão não foi criado meramente num estado de inocência, mas num estado de retidão positiva - com todos os requisitos naturais e habilidades morais para cumprir a comissão confiada a ele. Para alguns, o relacionamento pactuai baseado na lei parece excluir o amor. Todavia, a lei de Deus é nada mais do que uma estipulação do exercício correto do amor para com Deus e com o próximo (Mt 22.37-40). Lei e amor são tipicamente contrastados na teologia contemporânea e no pensamento popular. No entanto, a teologia da aliança os mantém juntos. O estudioso do antigo Oriente Próximo, Delbert Hillers, ressalta que no relacionamento estabelecido pelo tratado-aliança, lei e amor são sinônimos. A lei prescreve os preceitos do amor.<sup>35</sup> O amor é uma linguagem legal e emocional ao mesmo tempo, e é a expressão legal que forma a emocional: ·Amar é colocar as afeições sinceras de alguém no Senhor da aliança e dar a essa afeição sua expressão em serviço leal·.<sup>36</sup> Quem somos nós, os violadores de amor, para

35 Peter van Mastricht, como citado em Heinrich Heppe, *Reformed dogmatics* (org. Ernst Bizer; Londres: Allen & Unwin, 1950), 290: ·Para muitas questões fundamentais da religião cristã, p. ex. a propagação da corrupção original, a satisfação de Cristo e sua sujeição à lei divina, Romanos 8.3-4 (-Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança da carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado, a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito-), Gálatas 3.13 (-Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar [...]]) quase não podemos dar uma explicação satisfatória se a aliança das obras for negada-. Para outros argumentos exegéticos de Mastricht, veja citações adicionais em Heppe, *Reformed dogmatics*, 289-90.

34 John Murray nega a aliança das obras porque ele pressupõe que uma aliança divina deve ser sempre graciosa. No entanto, ele se refere à ·administração adâmica.. Veja John Murray, ·The Adamic administration·, em *The collected writings of John Murray* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977). No entanto, Robert Reymond corretamente responde: ·Mas Murray não consegue tornar claro o que a ·administração adâmica· administra· (Robert Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (Nashville: Nelson, 1988], 405).

35 Delbert Hillers, *Covenant: The history of a Biblical idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969), 153.

·Hillers, *Covenant*, 153.

determinar por nós mesmos seu exercício correto quando o Deus que é amor revelou claramente suas exigências na sua lei?

É nesse contexto de uma aliança que a lei é vista como a especificação concreta dos deveres do amor. Se Adão tivesse obedecido, por causa de seu amor pactuado (hesed) pelo seu Criador e pelas ccriaturas, ele ganharia o direito de comer da Árvore da Vida, confirmado em paz e justiça eternas. E como nosso cabeÃa na aliança, ele teria conquistado esse direito não apenas para si mesmo, mas para toda a sua posteridade. Nas palavras da Fórmula Helvética de Consenso, ·a promessa anexada à aliança das obras não era simplesmente a continuidade da vida e felicidade terrenas-, mas uma confirmação em justiça e alegria celestiais eternas.<sup>37</sup>

Um argumento final em favor de uma aliança de criação é suprido por Cocceius, em termos de consciência (Rm 2.15), algo que Calvin repetidamente enfatizava em relação à lei. Criada à imagem de Deus, a humanidade era capaz desse relacionamento ao qual estava obrigada e ao qual Deus também se obrigou.

### 3. U ma aliança d f. am or e l e i, não d e graça

Já defendi o ponto de que a criação tinha a sua própria integridade anterior à queda. O relacionamento original no qual a humanidade foi criada é mais bem caracterizado por uma ·condescendência voluntária· (Confissão de Westminster 7.1) em vez de graça.

De acordo com a concepção católico-romana, a criação não apenas possuía a potencialidade para corrupção (o que, evidentemente, nós afirmaríamos), mas estava suspensa entre as esferas superior e inferior, concentrada no dualismo entre a contemplação intelectual do Bem eterno e imutável e a indulgência das paixões temporais e mutáveis. A sustentação de Adão - e, portanto, da ordem criada - dependia a cada momento não da integridade de liberdade em justiça criada, mas de um donum superadditum - um dom de graça acrescentado à natureza, elevando-o em direção ao sobrenatural. Relacionada a essa ideia está a noção de concupiscência (do latim, significando desejo por coisas terrenas). De acordo com esse ensino, a graça que Deus acrescentou à natureza no princípio deu a Adão e Eva uma inclinação para transcender o seu corpo e seus desejos por meio de uma ascensão racional.<sup>38</sup> Assim, a concupiscência é a inclinação para a esfera ostensivamente inferior da natureza, que foi favorecida quando Deus tirou sua graça superacrescentada.

37 Heppe, Reformed dogmatics, 295.

· De acordo com o Catechism of the catholic church (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), ·O primeiro homem era intacto e ordenado em todo o seu ser porque ele estava livre da tripla concupiscência que subjugava o homem aos prazeres dos sentidos, cobiça pelos bens terrenos e autoafirmação, contrários aos ditames da razão· (96). Na queda, essa justiça original ·está agora destruída: o controle das faculdades espirituais da alma sobre o corpo está aniquilado (...)· (100). No entanto, ·[...] a natureza humana não foi totalmente corrompida: ela está ferida nos seus poderes naturais próprios a ela; sujeita à ignorância, ao sofrimento e ao domínio da morte; e inclinada a pecar - uma inclinação para o mal que é chamada de ·concupiscência.. (102).

Na visão dos reformadores, isso prejudicou a integridade da natureza como ela foi criada. Se a humanidade foi criada em justiça original, como a igreja medieval afirmava, por que ela necessitava de um dom de graça para orientá-la a Deus? Os reformadores desafiaram a concepção tradicional também por causa de seu inerente dualismo espírito-matéria, sua possibilidade de tornar Deus a causa do pecado de Adão e sua identificação do pecado original na própria natureza em vez de uma transgressão perversa contra a integridade natural com a qual Deus criou os seres humanos. Não é difícil concluir que a integridade humana, e, mais em geral, a integridade da criatura foi, portanto, perdida quando esse donum foi removido, como o próprio Agostinho sugere.<sup>39</sup>

Em contraste, os reformadores ensinavam que tanto a integridade da natureza humana quanto a sua depravação depois da queda foram totais, abrangendo tanto a mente quanto o corpo, a alma bem como suas paixões, o intelecto e também os sentidos. A queda não pode ser atribuída ao fato de a humanidade ter sido ·seduzida por desejos inferiores·, diz Calvino, ·mas a impiedade abominável trouou a própria cidadela de sua mente, e o orgulho penetrou nos recônditos mais interiores do seu coração; de modo que é redutor e tolo restringir a corrupção que daí resultou ao que é chamado de desejos sensuais·. Calvino acusa o teólogo medieval Pedro Lombardo ·a mais crassa ignorância· por identificar ·a carne· em Paulo (especialmente em Rm 7.18) com o corpo e os apetites sensuais, ·como se Paulo estivesse falando apenas de uma parte da alma e não do todo da nossa natureza, a qual se opõe à graça supernatural·. Em Efésios 4.17-18, por exemplo, Paulo não meramente localiza o pecado nos ·impulsos desordenados dos apetites, mas principalmente insiste na cegueira da mente e na depravação do coração.<sup>40</sup>

Na teologia católico-romana, a concupiscência ainda não é o ato do pecado, mas uma propensão (hábito ou disposição) para o pecado, e essa propensão é devida ao eu inferior. No entanto, a teologia da Reforma negou que houvesse qualquer propensão para o pecado ou fraqueza na natureza humana antes da queda. Nessa concepção, a queda deveu-se a um desvio de todo o eu para longe de Deus e seus dons perfeitos num ato de traição. Podemos resumir este ponto dizendo que é prematuro inserir na aliança da criação um elemento de graciosidade divina, estritamente falando. Graça não é o mesmo que bondade; misericórdia não é o mesmo que amor. A Escritura fala claramente sobre a bondade, a benignidade, a generosidade e o amor de Deus para com a sua criação não caída, mas não há um único versículo que se refira à graça e misericórdia de Deus para com as criaturas antes da queda. Graça e misericórdia são sinônimos: não meramente favor imerecido, mas o tipo de amor-benigno que Deus demonstra para com aqueles que de fato merecem exatamente o oposto.

M Augustine: Confessiom and Enchiridion (org. e trad. Albert C. Outler; Filadélfia: Westminster, s.d.), 225-26; cf. Tomás de Aquino, *O f God and his creatures: An annotated translation of Summa contra gentiles* (trad. Joseph Rickaby; Westminster, Md.: Carroll Press, 1950), 379.

<sup>39</sup>Calvino, Institutes 2.1.9.

Os termos de aliança da criação não podem ser ignorados, nem suas sanções simplesmente abandonadas. Entretanto, por causa do seu amor extravagante, o próprio Deus tornou-se homem e cumpriu no lugar de seus eleitos a justiça requerida nessa aliança original. É isso o que a teologia reformada entende por obediência ativa de Cristo.<sup>41</sup>

## B. ÁS SANÇÕES DA ALIANÇA! O PECADO ORIGINAL.

·Pecado original- é a expressão que a igreja ocidental tem usado para se referir à nossa culpa e corrupção coletivas. Nenhuma doutrina é mais crucial à nossa antropologia e soteriologia, e no entanto, nenhuma doutrina tem sido mais implacavelmente criticada desde que foi articulada. O liberalismo protestante sempre teve uma visão otimista da moralidade humana. Adolf von Harnack chamou o pecado original de ·um dogma ímpio e tolo.<sup>42</sup> Isso, contudo, foi antes das duas grandes guerras, para as quais a contribuição do próprio Harnack não deve ser esquecida.<sup>43</sup>

Não é de admirar que os anos pós-guerra tenham permitido uma reavaliação da doutrina clássica do pecado original. Reinhold Niebuhr corretamente supôs:

A doutrina cristã do pecado, na sua forma clássica, ofende tanto os racionalistas quanto os moralistas por afirmar a posição aparentemente absurda de que o homem peca inevitavelmente e por uma nefasta necessidade, mas ainda assim ele é considerado responsável pelas ações que realizou por meio de um destino inevitável.<sup>44</sup>

Como a teologia natural por excelência, o pelagianismo era o pressuposto antropológico do pensamento de Kant.<sup>45</sup> Isso não precisa ser ensinado a ninguém; é a nossa língua nativa. Repetidas tentativas para rejeitar a doutrina do pecado original como uma peculiaridade de Calvino ou de Lutero, Agostinho ou Paulo não conseguiram tomar seriamente o fato de que os mesmos pressupostos

410 quarto Evangelho mais uma vez enfatiza especialmente o ·cumprimento de toda a justiça- que é central à missão de Jesus. O próprio Jesus usa a linguagem de um vitorioso segundo Adão, um servo obediente e leal, que veio "não para fazer a minha própria vontade, e sim a vontade daquele que me enviou- (Jo 6.38), que sempre faz o que o seu Pai diz e que pode dizer ao final de seu teste de obediência: ·Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer- (Jo 17.4). As famosas palavras na cruz, ·Está consumado-, tomam uma nova importância à luz disso, bem como o rasgar do véu do templo por meio do qual a humanidade agora é convidada a entrar na terra do sábado e comer da árvore da vida. De fato, a afirmação imediatamente anterior a essa última proferida na cruz foi: ·Depois, vendo Jesus que tudo já estava consumado, para se cumprir a Escritura, disse: Tenho sede!- (Jo 19.28).

42 Adolf von Harnack, History o f dogma (trad. Neil Buchanan; Boston: Little, Brown, and Company, 1899), 5:217.

45 Harnack ajudou a criar a política de guerra ·Deutschland über alies-, do Kaiser Guilherme: uma das razões para oasco de Barth com relação aos seus mentores liberais.

44 Reinhold Niebuhr, The nature and destiny o f man (Nova York: Charles Scribner-s Sons, 1964), 241.

45 Immanuel Kant, ·Religion within the boundaries of mere reason-, em Religion and rational theology (org. e trad. AUen W. Wood e George di Giovanni; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 148,150; Paul Ricoeur, Figuring the sacred, 84-86.

são articulados nos salmos (Sl 51.5,10; 143.2), nos profetas (Is 64.6; Jr 17.9), nos Evangelhos (Jo 1.13; 3.6; 5.42; 6.44; 8.34, 15.4-5) e nas epístolas católicas (Tg 3.2; Ijo 1.8,10; 5.12). A doutrina do pecado original pode ser vista como tendo surgido como resultado de duas fontes principais: a própria aliança como o paradigma bíblico para o relacionamento divino-humano e a narrativa da queda de um estado original de integridade.

Citando exemplos do judaísmo do segundo templo, Childs conclui: ·O judaísmo compartilhava a concepção de que o pecado humano derivou de Adão (IV Esdras 3.7; Sifre Deut. 32346).· \* \* De fato, um dos exemplos mais claros da crença do judaísmo inicial no pecado original está em 2Esdras:

O mesmo destino caiu sobre todos eles: assim como a morte veio sobre Adão, o dilúvio veio sobre eles [da geração de Noé]. [...] Pois o primeiro Adão, sobrecarregado com um coração mau, transgrediu e foi derrotado, assim também aconteceu com todos os que descenderam dele. Desse modo, a doença tornou-se permanente; a lei estava no coração das pessoas junto com a raiz ruim; mas o que era bom se foi, e o mal permaneceu [...] e tudo procedendo como Adão e todos os seus descendentes, pois eles também têm o coração mau (2Ed 3.10,21-22,26 NRSV).

Essas afirmações estão no contexto de explicar os modos de Deus lidar com Israel em seu exílio: a questão é que a própria Israel está ·em Adão· e a primeira desobediência está alojada profundamente dentro da história do próprio povo de Deus. As semelhanças com o tratamento de Paulo, especialmente em Romanos 1-3 e 5, são impressionantes.

O conceito de solidariedade - solidariedade humana em Adão e de Israel em Abraão e Moisés - é básico para a cosmovisão bíblica, por mais diferente que seja da nossa. Paulo simplesmente elabora essa concepção pactuai quando explica que ·por um só homem entrou o pecado no mundo·, em quem todos os homens se tornaram, a partir de então, pecadores, condenados pela lei e interiormente corruptos (Rm 5.12-21). Segue-se, então, que se Adão não conseguiu desempenhar a sua comissão como servo-rei de Yahweh, todos aqueles que estão ·em Adão· estão também implicados, do mesmo modo que o povo representado pelo vassalo nos tratados hititas compartilharia das sanções ameaçadas no caso de quebra do tratado.

Nesse ponto, tudo depende do tipo de crédito que damos à narrativa histórica e se estamos dispostos a falar, não apenas como Gênesis 3, mas como todas as Escrituras subsequentes o fazem, da condição humana antes e depois da queda. Independentemente de qual seja a opinião de alguém a respeito do processo das origens humanas, a teologia cristã se sustenta ou cai com um Adão histórico e

46 Brevard Childs, Biblical theology of the Old and New Testaments (Minneapolis: Fortress, 1993), 579.

\* Sijré to Deuteronomy, comentário sistemático versículo por versículo de Deuteronomio preparado por rabinos (N. do E.).

uma queda histórica. Quanto a isso, as teologias católico-romana e reformada estão de acordo.<sup>47</sup> Contra a teologia liberal, Barth e Brunner afirmam que a humanidade está ·em Adão·, compartilhando o pecado original, mas, negando a queda histórica, eles só podem alojar esse fato histórico na predestinação eterna de Deus. De fato, Barth insiste: ·A culpa e a punição que vieram sobre nós em Adão não têm uma realidade independente em si mesmas, mas são apenas as sombras escuras da graça e da vida que encontramos em Cristo.. Para Barth, parece que ·Adão· representa uma mera cópia, aparência ou sombra da forma eterna (Cristo), o último engolindo o primeiro.<sup>48</sup> No entanto, se alguém não leva Adão a sério (i.e., o humano como humano), dois problemas sérios se seguem: primeiro, o pecado deve ser atribuído à própria criação (e, portanto, em última instância, ao Criador); segundo, não há mais qualquer base histórica para a obra de Cristo como o Último Adão, de desfazer a maldição e cumprir os termos da aliança da criação.

Na formulação de Agostinho, a doutrina do pecado original concentra-se na metafísica da natureza, no dom de graça superacrescentado e na transmissão de pecado da alma dos nossos primeiros pais. Baseando o pecado original na metafísica idealista, Jonathan Edwards especulou que nós somos todos pecadores porque não há tal coisa como um agente individual. Na sua concepção, a identidade entre Adão e todos os seres humanos é real (no sentido metafísico): igualdade numérica, dependente em cada momento de um novo ato ex nihilo de Deus.<sup>49</sup> Hodge fornece refutação adequada a essa teoria.<sup>50</sup> Um relato pactuai do pecado original concentra-se na estrutura representativa, federal e pactuai da existência humana diante de Deus. Como uma nação representada pelos decretos e ações de seu chefe de Estado, a raça humana é um-em-muitos e muitos-em-um. O que acontece ao rei, acontece também ao reino. Sem dúvida há tanto consequências metafísicas quanto ontológicas da transgressão da aliança, tais como a morte humana como sentença judicial, mas a essência do pecado em si é legal, forense e ética: ·O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei·. (ICo 15.56).

Obviamente, estamos mais uma vez ·conhecendo um estranho· em vez de ·superando a separação· nessa abordagem. Assim como a imagem de Deus consiste numa comissão pactuai para a qual Deus criou a humanidade em vez de ser numa substância ou faculdade particular, o pecado original deve ser compreendido no mesmo contexto, de acordo com o mesmo princípio. Portanto, a

<sup>47</sup> Catecismo da Igreja Católica, 98: ·A Igreja, que tem a mente de Cristo, sabe perfeitamente que não se pode adulterar a revelação do pecado original sem arruinar gradualmente o mistério de Cristo. O relato da queda (Gn 3) utiliza uma linguagem figurativa, mas afirma um acontecimento primeval, um fato que ocorreu no início da história do homem. O Apocalipse dá-nos a certeza de fé de que toda a história humana está marcada pelo pecado original cometido livremente pelos nossos primeiros pais· (ênfase original).

<sup>48</sup> Karl Barth, *Christ and Adam: Man and humanity in Romans 5* (Nova York: Harper and Bros., 1957), 36.

<sup>49</sup> Jonathan Edwards, *Original sin*, em *Works of Jonathan Edwards* (2 v.; Edimburgo: Banner of Truth, 1979), 2:555.

<sup>50</sup> Hodge, *Systematic theology*, 2:216-27.

ênfase deve estar não numa faculdade ou num princípio que todos nós temos em comum, mas no simples fato de que nós estamos em comum, isto é, nós estamos em aliança.

Embora Jenson não apele a essa categoria pactuai, o argumento dele é essencialmente o mesmo:

A humanidade é, em última análise, uma única comunidade diacronicamente estendida, e essa comunidade e nós nela somos idólatras, concupiscentes, injustos e desesperançados. Além do mais, do mesmo modo somos compelidos a postular uma ·queda· da humanidade, como tendo ocorrido dentro do tempo criado. [...] A história contada no terceiro capítulo de Gênesis não é um mito; ela não descreve o que acontece sempre e sempre. Ela descreve o primeiro acontecimento histórico do que a partir de então sempre acontece; além disso, se isso não tivesse acontecido com os primeiros seres humanos, poderia não ter absolutamente acontecido, uma vez que então os seres humanos teriam sido omitidos de um ·ato abrangente da raça humana..<sup>51</sup>

A queda da qual todos participamos é ·a presença do passado..<sup>52</sup> O nosso presente é a ·História efetiva· (*Wirkungsgeschichte*) de uma transgressão original que define nossa condição e ações éticas. De fato, a solidariedade em Adão ilustra o fato de que a aliança não é uma simples metáfora para um relacionamento, mas é o próprio relacionamento entre Deus e a criação. Ninguém é uma ilha. O passado está presente não apenas entre nós, mas dentro de nós. A consciência da aliança que todos nós compartilhamos em virtude de nossa humanidade carrega consigo desde a queda a inerradicável consciência da nossa existência como violação, alienação e transgressão. Não somos apenas culpados por causa do pecado de Adão; nós somos culpados como pecadores em Adão. Embora esse modo de pensar (ou seja, a solidariedade corporativa) seja difícil de compreender para aqueles de nós criados em democracias liberais, ele é básico à fé de Israel. Em Josué 7, Acã rouba dos espólios da guerra santa, e Yahweh ordena a Josué: ·Levanta-te! [...] Israel pecou, e violaram a minha aliança [...]. Conquanto Acã tenha sido apedrejado, a culpa pertence ao povo como um todo (v. 10-26). Na liturgia de Páscoa de Israel, as gerações contemporâneas devem considerar-se como tendo sido trazidas do Egito com seus antepassados. Esses, e muitos outros exemplos, exibem a solidariedade pactuai na abordagem bíblica à questão da culpa. No tratamento de Paulo em Romanos 5, ·por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram· (v. 12). Em outras palavras, cada ser humano estava presente representativamente, federalmente e pactuai mente em Adão. Os nossos próprios atos pessoais de pecado fluem dessa natureza corrupta e acrescentam à nossa culpa original.

5' Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:150.

"Ibid., 2:355.

Especialmente nas nações altamente desenvolvidas de hoje, uma antropologia implicitamente pelagiana é frequentemente combinada com uma teoria individualista do eu e um entendimento terapêutico dos direitos humanos, justiça criminal e relações sociais que desafiam a compreensão tradicional de pecado. Nesse contexto, é inconcebível que alguém seja considerado culpado pela participação na culpa coletiva. Além disso, no contexto de mudança de conceitos de jurisprudência tem emergido uma teologia sentimental na qual não há espaço para qualquer forma de justiça que não seja exclusivamente melhorativa e curativa. De fato, o professor de direito Jean Bethke Elshtain argumentou que o enfraquecimento do senso de um Deus santo e da pecaminosidade humana até mesmo nas igrejas, é parcialmente responsável por minar também a própria noção de justiça humana.<sup>53</sup>

Moltmann admite: ·Os Pais da igreja consistentemente seguiram a doutrina rabínica e paulina: o sofrimento e a morte são a punição divinamente determinada para o pecado humano. ·O salário do pecado é a morte· (Rm 6.23)·. No entanto, ele rejeita essa visão:

Essa redução de sofrimento e morte ao pecado significa que o princípio da salvação é visto como o perdão de pecados. A redenção humana então acontece em dois estágios: o pecado é derrotado pela graça na morte sacrificial de Cristo na cruz; as consequências do pecado - sofrimento e morte - são derrotadas pelo poder, por meio da futura ressurreição dos mortos.

Moltmann prefere o caminho de Orígenes, ou seja, ·que a morte estava junto com o homem desde a sua criação como um ser finito. ·Ela não é, portanto, nem uma consequência do pecado, nem uma punição divina. [...] Agostinho e os Pais latinos, por outro lado, ligaram todas as formas de sofrimento e morte ao pecado, reduzindo a doutrina da redenção à forma jurídica na doutrina da graça.<sup>54</sup>

O pecado traz seu próprio sofrimento, Moltmann conclui; ele mal precisa de qualquer punição adicional.<sup>55</sup> Mais uma vez discernimos a tendência natural de identificar o pecado meramente com seus sintomas em vez de identificá-lo com a sua profunda atrocidade como um estado e atitude criminal em relação a um Deus santo.

A tendência do fundamentalismo é reduzir o pecado aos atos e comportamentos pecaminosos, enquanto o liberalismo reduz o pecado às estruturas sociais más que impedem a realização do reino ético. Em contraste com ambas as formas de reducionismo, a compreensão bíblica de pecado é muito mais profunda em sua análise. O pecado é, em primeiro lugar, uma condição que é \* \*

<sup>53</sup> Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the limits of politics* (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1995); cf. entrevista com Elshtain por Ken Myers em Mars Hill audio journal 64 (set.-out./2003).

<sup>54</sup> M Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981), 50.

\*Ibid.

simultaneamente judicial e moral, legal e relacionai. Assim, nós pecamos porque somos pecadores e não o contrário. Estando diante de Deus como transgressores em Adão, nós exibimos nossa culpa e corrupção nos nossos pensamentos e ações reais. Se cortarmos fora um ramo doente, outro - prenhe do fruto da injustiça - cresce em seu lugar.

Além disso, somos tanto vítimas quanto perpetradores. Não há um ser humano desde a queda que seja apenas vítima; no entanto, também é verdade que cada ser humano também sofre pecados contra si. Tal é a solidariedade da humanidade sob a maldição da aliança violada da criação. Um ato particular de pecado pode ser (ou incluir) a falta de alguma outra pessoa, mas a condição pecaminosa e a teia de ações e relacionamentos pecaminosos que fluem dela nos envolvem também. É verdade que nós não escolhemos os nossos vícios, mas os mesmos são condicionados pelas estruturas pecaminosas para os quais nossos contextos socioculturais ou familiares particulares tendem. No entanto, também é verdade que nós permitimos a esses vícios agirem em nós mesmos e somos responsáveis pelas nossas próprias ações. Teorias simplistas de pecado facilmente identificam os ·justos· (nós) e os ·ímpios· (eles), mas à medida que o drama bíblico se desenvolve, reconhecemos com crescente clareza que ·todos, tanto judeus como gregos, estão debaixo do pecado; como está escrito: Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus; todos se extraviaram, à uma se fizeram inúteis; não há quem faça o bem, não há nem um sequer· (Rm 3.9-12).

Não há dúvida de que um conceito exclusivamente judicial da queda não pode explicar um grande número de passagens bíblicas, particularmente aquelas que enfatizam a realidade da violência institucional e sistemática. Mas a aliança - ao mesmo tempo legal e relacionai, individual e coletiva, ética e ontológica, pessoal e socioinstitucional -, junta todos esses aspectos.

É nossa definição de pecado que gera tais interpretações radicalmente diferentes de redenção. Como observa Robert Jenson:

A única definição possível de pecado é que pecado é o que Deus não quer que seja feito. Assim, se nós não ajustarmos contas com Deus, não estaremos aptos a lidar com esse conceito; sem reconhecer Deus, podemos - talvez não por muito tempo - falar de maneira significativa de erro e até mesmo de crime, mas não de pecado.<sup>56</sup>

O pecado é um crime cometido contra uma pessoa, e não apenas um princípio; no entanto, a lei que é transgredida é a vontade de um Senhor pessoal que instituiu o relacionamento. O peso da lei é medido pelo caráter daquele que a estipula. Apenas quando somos confrontados com a santidade de Deus é que realmente compreendemos algo sobre o peso do pecado (Is 6.1-7). Quando reduzido à dimensão horizontal (relacionamentos intra-humanos), o pecado torna-se

K Jenson, Systematic theology, 2:133.

um comportamento negativo que pode ser facilmente trabalhado ou o fato de alguém não conseguir viver segundo seu potencial e suas expectativas. À parte da sua referência vertical, o pecado pode produzir vergonha, mas nunca culpa. O único julgamento que importa nesse esquema é o da sociedade ou o nosso próprio, mas não o de Deus.

O papel de Deus nessa perspectiva é meramente servir ao ego soberano na sua luta pela perfeição. A religião pode se tornar o meio principal pelo qual suprimimos a nossa participação na culpa humana, como Barth de modo tão contundente argumentou: ·Nosso respeito próprio exige, acima de tudo o mais, [...] acesso a um supermundo. Nossas ações querem fundamentos mais profundos, reconhecimento transcendente e recompensa. Nossa ânsia pela vida cobiça também momentos piedosos e prolongação para a eternidade.·<sup>57</sup> Barth sente a força da crítica da religião feita por Feuerbach, e, contrastando religião com a revelação de Cristo, usa aquela crítica para definir religião como projeção idólatra:

Vimos ao nosso próprio resgate e construímos a torre de Babel. E que pressa temos para abrandar em nós o desejo intempestivo pela justiça de Deus! E acalmar significa, infelizmente, disfarçar, silenciar. [...] O desejo por um mundo novo perdeu toda a sua amargura, nitidez e inquietação; tornou-se a alegria do desenvolvimento, e agora floresce docemente e certamente em orações, placas de doação, reuniões de comitês, revisões, relatórios anuais, aniversários de 25 anos e incontáveis saudações mútuas. A própria justiça de Deus tem, pouco a pouco, se transformado de o mais certo dos fatos em o mais sublime entre diversos ideais, e agora em todos os acontecimentos é uma questão que diz respeito a nós mesmos. [...] Você pode agir como se fosse Deus, você pode facilmente tomar a justiça dele e colocá-la sob própria administração. Isso certamente é orgulho.<sup>58</sup>

A religião é um dos principais meios que usamos para cobrir a nossa vergonha sem de fato lidar com a culpa que lhe dá origem. E projetamos um deus que irá satisfazer a nossa supressão da verdade sobre nós mesmos. ·A idolatria não é um acidente-, observa Jenson, ·como se alguns de nós simplesmente tivessem descoberto o candidato errado para a deidade.·<sup>59</sup> Ela é o resultado de uma supressão voluntária da verdade em injustiça (Rm 1.18). Não apenas na nossa imoralidade e mentira, mas até mesmo na nossa luta moral orgulhosa, na devoção religiosa autoconfiante, nas afirmações sinceras, estamos acumulando ira divina contra nós.

Com sua doutrina de pecado original, a fé bíblica luta com a realidade da tragédia humana apenas para entrar na comédia alegre da qual a folia pagã é apenas

<sup>57</sup>Karl Barth, *Der Römerbrief* (2a. ed.; Munique: Chr. Kaiser, 1922), 20; citado em Jenson, *Systematic theology*, 2:136.

<sup>56</sup> Karl Barth, *The Word o f God and the word o f man* (trad. Douglas Horton; Londres: Peter Smith, 1958), 14-16.

<sup>59</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:137.

uma pálida paródia. Desespero profundo e alegria profunda pertencem àqueles que encontraram Deus na sua lei e no evangelho. Em contraste, a negação dessa doutrina dá ao pensamento pagão uma alegria superficial que esconde um desespero profundo e definitivo.

Escrevendo diante dos exemplos mais óbvios de pecado humano no século 20, Reinhold Niebuhr refletiu profundamente sobre essa complexidade em *The nature and destiny of man* [A natureza e o destino do homem]. A experiência de Niebuhr, especialmente de duas grandes guerras, desafiou radicalmente sua teologia liberal e ideologia marxista, e, embora nunca tenha abandonado completamente suas convicções anteriores, ele foi progressivamente puxado para o realismo de uma compreensão bíblica da natureza humana. Um dos discernimentos importantes da herança clássica agostiniana e reformada foi a sua recusa de simplificar o problema do pecado como algo que poderia ser derrotado por instrução moral adequada ou engenharia social. O liberalismo (incluindo o evangelho social) radicalizou a tendência liberal de identificar pecado e graça com as áreas ·inferior· e ·superior· do ego. ·Isso permanece verdadeiro mesmo quando, como no pensamento de homens como Schleiermacher e na teologia do evangelho social, essa porção é atribuída a instituições e tradições de História mais do que simplesmente à paixão sensual ou à finitude da mente..<sup>60</sup> De acordo com Walter Rauschenbusch, o pecado é transmitido primariamente por meio de instituições, observa Niebuhr. ·O argumento pelo qual isso é feito não variou desde os dias dos críticos de Agostinho..<sup>61</sup> Schleiermacher simplesmente repete a redução pelagiana do pecado à malignidade deliberada e consciente.<sup>62</sup>

No entanto, apenas na doutrina robusta, ainda que trágica, do pecado original há um reconhecimento de que o pecado também é uma condição da qual não podemos nos desenredar ou nos exonerar. Uma pessoa não precisa ativamente mandar judeus para a câmara de gás para ser culpada de não ter agido para protegê-los. É esse discernimento que é expresso no Livro de Oração Comum, quando os adoradores confessam seu pecado como consistindo ·tanto no que fizemos quanto no que deixamos de fazer· ou quando o Catecismo Menor de Westminster (R 14) define o pecado não apenas como uma violação explícita, mas como uma ·falta de conformidade à· lei de Deus. ·A verdade é que, por mais absurda que a doutrina paulina de pecado original pareça à primeira vista, diz Niebuhr, ·seu prestígio como uma parte da verdade cristã é preservado e permanentemente restabelecido contra os ataques de racionalistas e simples .moralistas por sua habilidade de lançar luz sobre fatores complexos no comportamento humano que constantemente escapam aos moralistas..<sup>63</sup>

60 Ibid., 2:246.

61 Ibid., 2:247.

62 Ibid.

63 Ibid., 2:249.

Mais recentemente, mas também com base em profunda experiência em primeira mão com a corrupção humana, Miroslav Wolf fala de uma ·inocência artificial· nas sociedades afluentes modernas, que dá origem a uma ·incongruência gritante: num mundo tão encharcado com o mal, todo mundo é inocente aos seus próprios olhos.·<sup>64</sup> Como Niebuhr em seu apelo à análise de Calvinio do pecado como envolvendo tanto violação quanto vitimização intencionais, Wolf diz: ·Em The fall to violence, Marjorie Suchocki argumenta que há um entrelaçamento entre vítima e violador por meio da própria natureza de violação..·<sup>65</sup> ·A violência seduz a psique da vítima, impulsiona sua ação na forma de uma reação defensiva e tira a sua inocência. Ela escreve: ·Dividir o mundo nitidamente em vítimas e violadores ignora a profundidade da participação de cada pessoa no pecado cultural. Simplesmente não existem inocentes..·<sup>66</sup> Mas é isso o que a doutrina do pecado original tem tentado dizer, e sua extinção nos deixa presos dentro do ciclo de culpa que perpetua a exclusão e a violência.

Na esteira da crença moderna no progresso, a doutrina foi progressivamente desmantelada. Como Bernhard-Henri Levy corretamente argumentou em *Dangerous purity* [...], as sombras obstinadas da modernidade, produzidas em parte precisamente pelo otimismo cego da modernidade, pedem um restabelecimento criterioso da doutrina do pecado original. [...] A solidariedade no pecado enfatiza que não se pode esperar nenhum tipo de salvação de uma abordagem que depende fundamentalmente de atribuição moral de culpa e inocência. A questão não pode ser como encontrar ·inocência·, seja no mapa intelectual ou social e ir em busca dela.<sup>67</sup>

Essa doutrina deveria minar nossa tendência de projetar nosso próprio pecado nos outros:

Um mal particular não apenas ·habita· em nós de modo que fazemos o que odiamos (Rm 7.15); ele nos colonizou de uma maneira tão abrangente que parece não ter sobrado espaço moral dentro do ego no qual poderia ocorrer a nós odiar o que queremos por ser algo mau. Somo enredados pelo pecado não apenas com total consentimento, mas sem um pensamento de discordância e sem um suspiro por liberação.<sup>68</sup>

Wolf conclui: ·E por trás do tumulto de ·fazer· e ·quebrar· há uma constante antropológica: os seres humanos estão sempre já na aliança, como aqueles que sempre já quebraram a aliança.·<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Miroslav Wolf, *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 79.

· Marjorie Suchocki, *The fall to violence*, como citado em Wolf, *Exclusion and embrace*, 147.  
· Wolf, *Exclusion and embrace*, 80.

<sup>67</sup> Ibid., 84.

·Ibid., 90-91.

mlbid. 153.

### C. Habilidade natural e moral

Toda a humanidade é conjuntamente culpada -em Adão- e a sentença foi transmitida para toda a raça humana. No entanto, a experiência nos apresenta muitos exemplos de bondade, benignidade e até mesmo atos heroicos de justiça e compaixão. Para lidar com essa questão, devemos recuperar duas distinções que são muito importantes especialmente desde a Reforma: (1) entre justiça nas coisas celestiais (coram deo, diante de Deus) e nas coisas terrenas (coram hominibus, ou diante dos demais seres humanos) e (2) entre habilidade natural e moral.

Primeiro, os seres humanos - incluindo os não cristãos - são reconhecidos na Escritura por boas ações, assim como são reconhecidos por conhecimento e sabedoria nas questões humanas. Todavia, é com respeito à justiça do próprio caráter de Deus, que ele revelou na sua lei, que Deus julga todos os mortais. Conquanto tenhamos evidências abundantes do conhecimento e sabedoria nas questões humanas comuns, o evangelho - identificado pelo apóstolo Paulo como a sabedoria celestial que nos confunde - à parte da obra regeneradora do Espírito é um mistério.

Em segundo lugar, relacionado ao primeiro, os seres humanos têm uma habilidade natural para cumprir os mandamentos de Deus, mas falta-lhes a habilidade moral para amar a Deus e ao próximo de tal maneira a cumprir esses mandamentos. Os seres humanos têm todas as faculdades e habilidades necessárias com as quais Deus os dotou na criação. A queda não destruiu essas características de identidade pactuai, mas as distorceu e deformou. Portanto, todos os seres humanos são, por definição, criaturas em aliança e portadores da imagem; ser uma pessoa humana não depende de estar vinculado a Deus em retidão.<sup>70</sup> O problema é que a vontade humana está em escravidão moral ao pecado.

A distinção entre as habilidades natural e moral surge especialmente dentro da tradição reformada como um modo de se proteger contra dois extremos: por um lado, a identificação maniqueísta do pecado com a criação de Deus em si e, por outro, a negação pelágiana da depravação total. De fato, essa distinção que é preeminente nos sistemas reformados é a própria coisa que Niebuhr parece ter em mente com a sua própria distinção entre o ego-como-sujeito (reconhecendo o certo e o errado) e o ego-como-agente em ação (justificando a si mesmo enquanto culpa os outros).

Um dos paradoxos interessantes do pensamento de Calvin é que ele afirmou ao mesmo tempo a integridade total da humanidade como criada e a depravação

<sup>70</sup> Devo acrescentar às minhas citações anteriores a seguinte de Jenson: -Somos as contrapartes de Deus na medida em que cremos na ressurreição, e assim na homousia de Jesus e seu Pai. (Systematic theology, 2:72). Como com John Zizioulas e sugestões semelhantes com relação a isso, a lógica aqui leva a conclusões antropológicas restritivas, se não perigosas. Temos de distinguir entre o objetivo da humanidade e sua realidade.

total da humanidade como caída.<sup>71</sup> ·Isso porque a depravação e a malignidade tanto do homem quanto do diabo, ou os pecados que surgem daí, não surgem da natureza, mas antes da corrupção da natureza..<sup>72</sup> O pecado é accidental em vez de essencial à natureza humana, ele insiste. Isso ele distingue do erro maniqueísta: ·Porque se qualquer imperfeição for provada como sendo inerente à natureza, isso traria descrédito [a Deus].<sup>73</sup>

A natureza como natureza não tem necessidade de graça suplementar para a sua perfeição, pois ela já é orientada à perfeição que está dentro do poder de Adão obter. Rejeitando a doutrina medieval da concupiscência, os reformadores localizaram o pecado não na fraqueza de qualquer faculdade (a saber, a sensualidade), mas na corrupção total da humanidade que vem não da natureza, mas da malignidade.

O notável poder da interpretação cristã da criação e da queda para transformar nossos pressupostos seculares é evidente no fato de que C. S. Lewis, embora um platonista quanto à tendência filosófica, reconheceu a dissonância entre a narrativa bíblica e essa perspectiva. Num artigo, ele compôs o seguinte diálogo entre o corpo e a alma:

·Você sempre me puxa para baixo-, eu disse ao meu Corpo. ·Puxando você para baixo!, replicou meu Corpo. [...] ·Quem colocou um fim a todos aqueles pensamentos iracundos e vingativos na noite passada? Eu, é claro, ao insistir que você fosse dormir. Quem faz o possível para evitar que você fale demais e coma demais fazendo com que você fique com a garganta seca, tenha dor de cabeça e indigestão? Hein?- ·E quanto ao sexo?, eu disse. ·O que é que tem?, retorquiu o Corpo. ·Se você e sua imaginação lamentável me deixassem em paz eu não lhe daria problema. Esta é bem a Alma; você me dá ordens e depois me culpa por cumprí-las..<sup>74</sup>

A visão bíblica está constantemente desafiando nossas tentativas de nos exonerar ao colocar a culpa em algo que esteja fora de nós mesmos. Se não podemos desviar a culpa para a sociedade, faremos acusações à nossa família; se isso não for adequado, culparemos o nosso próprio corpo como se ele fosse exterior ao nosso verdadeiro eu. A alma foge ao ouvir a aproximação dos passos do julgamento divino, retirando-se para dentro, protestando sua divindade e pureza.

71 Ele concorda com a referência de Aristóteles à humanidade como um ·microcosmos- porquanto ·ele é raro exemplo do poder, da bondade e da sabedoria de Deus, e contém em si suficientes milagres para ocupar a nossa mente, se apenas não nos enfadarmos de prestar atenção a eles-. (1.5.3). Ele elogia o ·corpo humano- como ·engenhoso-. (1.5.2). No entanto, em tudo isso, a humanidade está ·cega em meio a tão magnífico teatro [...]-. (1.5.8). Quando temos um vislumbre das ·lâmpadas acesas- brilhando para nós nas obras de Deus, incluindo nós mesmos, nós sufocamos essa luz (1.5.14). A dialética aqui move-se entre o caráter requintado da natureza e a igualmente incomensurável ruína de tal natureza a que os seres humanos estão inclinados.

72Calvino, Institutes 1.14.3.

n Ibid., 1.15.1.

74 C. S. Lewis, God in the dock (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 216-17.

Porém, o julgamento de Deus nos chama para fora, chamando-nos para prestar contas do fato de que ·engano· é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá? Eu, o Senhor, esquadinho o coração, eu provo os pensamentos·, e o veredicto nunca é encorajador (Jr 17.9-10). De maneira ainda mais severa, Jesus acusou os líderes religiosos por imaginar que havia alguma parte fortificada inocente de justiça na mente ou no coração, contra-atacando que é desse lugar que o pecado exerce o seu domínio (Mt 12.34-35; 15.10-11; 23.25). O eu interior não é uma inocente centelha de divindade ou ilha de pureza, mas a fonte da qual todo ato de violência, engano, imoralidade e idolatria flui para o corpo e então para o mundo.

Portanto, depravação total não significa que somos incapazes de qualquer justiça ou boa ação diante dos demais seres humanos (justiça civil), mas que não há um ponto arquimediano dentro de nós que tenha sido deixado não caído, a partir do qual podemos começar a barganhar ou restaurar a nossa condição (justiça diante de Deus). Como ressalta Berkhof, a depravação total não significa

(1) que todo homem é tão completamente depravado quanto poderia tornar-se; (2) que o pecador não tem nenhum conhecimento inato de Deus, nem uma consciência que discerne entre o bem e o mal; (3) que o homem pecador raramente admira o caráter e os atos virtuosos dos outros, ou que seja incapaz de afetos e atos desinteressados em suas relações com os seus semelhantes; nem (4) que todos os homens não regenerados irão, por causa da sua pecaminosidade inerente, se entregar a todas as formas de pecado. [...]

O que se quer dizer por ·total· é que toda a natureza da humanidade, não apenas o corpo e seus desejos, mas a alma, a mente, o coração e a vontade, está corrompida.<sup>75</sup>

Portanto, quando Pelágio, Kant, Charles Finney e inúmeros filósofos, eticistas e teólogos da modernidade insistem que seria injusto da parte de Deus exigir algo para o que não somos capazes, eles confundem habilidade natural e moral. Não é que nós não desejemos livremente o que nossa mente e coração desejam, mas que nossa mente foi entenebrecida e nosso coração é egoísta. Todos têm a habilidade natural de prestar fiel obediência a Deus, mas, depois da queda, estamos ·vendido [s] à escravidão do pecado· (Rm 7.14), nossa habilidade moral está cativa não de um exército estrangeiro, mas dos nossos próprios egoísmo, idolatria, ganância e engano. ·Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus· (Rm 3.10-11). Isso não é simplesmente uma hipérbole: mesmo quando fingimos estar buscando a Deus, estamos na verdade fugindo de Deus que na realidade está ali. Se as seções de autoajuda das livrarias comuns indicam alguma coisa, nós somos, como o público ateniense de Paulo, ·em tudo [...] muito religiosos· (At 17.22). Mas Deus não é adorado; ele é usado.

<sup>75</sup>Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 239.

A ·espiritualidade·, não menos do que o ateísmo, suprime a especificidade do Deus revelado na Escritura.

O fato de que nós ainda somos portadores da imagem de Deus e, consequentemente, possuímos toda a habilidade natural para nos relacionarmos com Deus e com os outros em fidelidade pactuai - e o fato de que isso é até mesmo percebido no nosso senso de dever com relação às regras da lei - torna-nos culpados (Rm 1.18-2.16). O erro está não em que nós não podemos deixar, mas que nós não deixaremos nossos pecados para nos voltarmos para o Deus vivo (Jo 8.44). Cativos ao pecado, ·em Adão·, nós somos, no entanto, cúmplices voluntários da nossa própria prisão (Rm 5.12). Apenas quando Deus se apodera de nós e nos liberta do nosso cativeiro estamos verdadeiramente livres para sermos os seres humanos que somos (Jo 8.36).

### III. A PERMANÊNCIA DA IMAGEM

Tanto na ortodoxia oriental quanto na teologia católico-romana, a eclesiologia é o pressuposto da antropologia, em vez de vice-versa. Há uma verdade importante nessa observação. A comunidade que o Deus trino traz à sua comunhão é a ecclésia - a igreja em embrião, mesmo em Adão e Eva. Um tribunal é composto por ·duas ou três testemunhas· (ITm 5.19; cf. Dt 19.15). ·Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome·, Jesus prometeu, ·ali estou no meio deles· (Mt 18.20). A imagem de Deus está funcionando corretamente quando dá testemunho comum do caráter, da vontade, das obras e dos caminhos de Deus. Além disso, é na igreja e como a igreja que a nova humanidade está sendo justificada e santificada, antecipando o dia quando ela será glorificada junto com seu cabeça ressurreto. É na igreja, como a comunidade da aliança da graça, que os poderes da era por vir começam a aparecer já nesta ímpia era presente, começando desde já a fazer novas todas as coisas.

No entanto, há um perigo de simplesmente assimilar a criação à redenção e a graça comum à graça salvífica. Isso não apenas compromete o evangelho; também torna a condição natural da pessoalidade (baseada na imagem de Deus) dependente de sua renovação moral em Cristo. De acordo com John Zizioulas, os seres humanos são nascidos no mundo como indivíduos biológicos (inerentemente defeituosos simplesmente como criaturas), que apenas se tornam pessoas no batismo. Ele reconhece o lugar importante tanto para a protologia quanto para a escatologia, mas no final das contas, a última parece conquistar a primeira. De fato, ·o corpo tende à pessoa, mas leva, afinal, para o indivíduo..<sup>76</sup> Isso não torna a queda ·natural·, em algum sentido, em vez de ser uma corrupção da natureza? Gunton defende a posição de Zizioulas, argumentando que ·nós somos pessoas na medida em que estamos num relacionamento correto com Deus. Sob as condições de pecado, isso significa, é claro, que na medida em que a imagem

<sup>76</sup> John Zizioulas, *Being as communion* (Nova York: St. Vladimirs Semimry Press, 1985), 51.

é refeita, é realizada em Cristo.<sup>77</sup> Ser à imagem de Deus, portanto, significa ser conformado à pessoa de Cristo.<sup>78</sup>

Tradicionalmente, os teólogos luteranos também têm argumentado que a imagem de Deus foi perdida e é renovada apenas por meio da regeneração. No entanto, nesse caso a diferença encontra-se nas definições. Vale ressaltar que não parece ter acontecido uma rachadura importante entre as tradições sobre essa questão no tempo em que as diferenças entre reformados e luteranos foram rapidamente detectadas e enfatizadas. No entanto, há diferenças. Claramente, a visão luterana gira em torno da identificação da imagem de Deus com a ·justiça original·, uma equação que é posteriormente substanciada, por exemplo, em *Loci communes* de Melanchthon (publicado pela primeira vez em 1521), como também pela sua apologia da Confissão de Augsburgo (art. 2), que também é coerente com a Fórmula da Concórdia (Declaração Sólida, art. I).<sup>79</sup>

Se a imagem for definida como retidão moral diante de Deus, os reformados concordam que ela foi perdida. Ambas as tradições insistem que a lei é natural para a humanidade, enquanto o evangelho é um anúncio estranho do céu. Ambas rejeitam a conceção católico-romana de justiça original como um dom sobrenatural ou mera neutralidade, e são igualmente desconfiadas quanto ao ·realismo ontológico· da ortodoxia oriental. ·A ênfase aqui, claramente· escreve G. C. Berkouwer, ·é totalmente diferente daquela da teologia reformada ou da luterana·, que necessariamente afeta a extensão na qual se pode reconhecer a corrupção do pecado.<sup>80 81</sup> Assim, a imagem de Deus· para a ortodoxia oriental como oposta à ortodoxia luterana e à reformada, ·é tanto ôntica quanto real, e é vista numa maneira que a relaciona estreitamente a uma visão semipelagiana da vontade do homem·.<sup>82</sup> Entretanto, a teologia luterana ensina que a imagem de Deus foi perdida na queda, enquanto a teologia reformada ensina que ela permanece, ainda que manchada, desfigurada e corrompida de todas as formas. Ou pelo menos esse é um contraste comum feito especialmente no lado reformado.

77 Colin Gunton, ·Trinity, ontology and anthropology· em *Persons divine and human* (org. Christoph Schwöbel e Colin Gunton; Edimburgo: T&T Clark, 1991), 58.

n Ibid. 58-59.

79 Filipe Melanchthon, *Loci communes* 1543 (trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1992), 48. A posição luterana é formalmente incorporada na seguinte afirmação da Fórmula da Concórdia, Declaração sólida, art. 1: ·Além do mais, aquele pecado original é a completa falta ou ausência da justiça original criada conjuntamente com o paraíso ou da imagem de Deus de acordo com a qual o homem foi originalmente criado em verdade, santidade e justiça, juntamente com uma inabilidade e inaptidão para as coisas que não dizem respeito a Deus· {The Book of Concord: The confessions o f the evangelical lutheran church [org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959], 510}. Do mesmo modo, a apologia da Confissão de Augsburgo (art. 2) declara: ·O que mais é isto [a imagem de Deus] senão que a sabedoria e a justiça foram implantadas no homem de modo que ele pudesse aspirar por Deus e refleti-lo, isto é, que o homem recebeu dons como o conhecimento de Deus, o temor de Deus e a confiança em Deus?· (Book o f concord, 102).

80 G. C. Berkouwer, *Man: The image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 50.

81 Ibid.

No entanto, nesse caso as diferenças podem ser mais semânticas do que substanciais. Por exemplo, o principal autor do Catecismo de Heidelberg, Zacarias Ursino, escreve que ·depois da queda, o homem perdeu essa gloriosa imagem de Deus.·<sup>82</sup> Todavia, ele se apressa a acrescentar: ·Houve, no entanto, alguns vestígios e centelhas da imagem de Deus que foram deixados no homem depois da queda e que ainda continuam presentes naqueles que não são regenerados·, o que inclui a alma racional e a vontade, o conhecimento das artes e das ciências, ·traços e vestígios· de ·virtude cívica·, ·o prazer em muitas bênçãos temporais· e alguma medida de mordomia em vez de tirania sobre outras criaturas. Contudo, os dons que pertenciam especificamente à imagem - ou seja, o conhecimento verdadeiro de Deus, o deleite nele e nos seus mandamentos, uma mordomia genuína sobre a criação e a esperança da vida eterna - foram perdidos. Em Cristo a imagem é restaurada. ·E o Espírito Santo desenvolve e completa o que é iniciado pela Palavra e pelo uso dos sacramentos.·<sup>83</sup>

No lado luterano, J. T. Mueller explica: [...] declaramos com base na Escritura que, por causa da queda, o homem perdeu completamente a imagem de Deus no seu sentido correto, isto é, sua sabedoria, justiça e santidade originais, de tal modo que seu intelecto agora está velado em trevas espirituais, ICoríntios 2.14, e sua vontade é oposta a Deus, Romanos 8.7.<sup>84</sup>

E o que dizer de Tiago 3.9 e Gênesis 9.6, passagens nas quais mesmo os não cristãos são aparentemente identificados como portadores da imagem de Deus?

Lutero e outros dogmáticos (Filipe, Hofmann) explicam-nas como descrevendo o homem como ele era originalmente e como ele deveria novamente tornar-se por meio da fé em Cristo Jesus (restauração da imagem divina pela regeneração). Melanchthon, Baier, Quenstedt e outros consideram [essas passagens] como ensinando a imagem divina num sentido mais amplo, ou seja, na medida em que o homem, mesmo depois da queda, ainda é um ser inteligente, autodeterminado e racional, que mesmo agora, embora fracoamente, governa sobre as criaturas de Deus.<sup>85</sup>

Embora Muller prefira a definição mais estrita, ele reconhece que a definição mais ampla não é, propriamente falando, contraditória. Parece que é exatamente aí que encontramos a tradição reformada. Berkouwer cita a proposta de Johann Gerhard:

Se a imagem pudesse ser pensada como a essência do homem, como vontade e intelecto, então, de fato, ela não foi perdida; mas, ele argumenta, se nós pensarmos nela sobrenaturalmente, como justiça e santidade, então a imagem está radical

<sup>·</sup> Zacarias Ursino, *The commentary on the Heidelberg Catechism* (trad. G. W. Williard; Phillipsburg, N.J.: P&R, s.d.; reproduzido da segunda edição norte-americana, 18S2), 32.

<sup>\*I</sup> Ibid. 32-33.

<sup>84</sup> John Theodore Mueller, *Christian dogmatics* (St. Louis: Concórdia, 1934), 207.  
<sup>ss</sup> Ibid.

e totalmente perdida: a restauração da imagem em Cristo pressupõe que ela foi perdida. Mas Gerhard, então, sem explicação, acrescenta que ainda há de fato ·vestígios· (reliquiae) da imagem até mesmo no homem caído.<sup>86</sup>

Portanto, a diferença na expressão revela-se como sendo semântica. Ao que os luteranos comumente se referem como a imagem no sentido estrito de integridade moral (que os reformados concordam que foi perdida), a teologia reformada comumente se refere à imagem no sentido mais amplo (que os luteranos concordam que não foi perdida). O ponto importante é a afirmação de que todos os seres humanos, mesmo depois da queda, são portadores da imagem de Deus. Tendo vindo ao mundo como seres relacionais, eles já são membros de uma comunidade da aliança: a aliança da criação, ·em Adão·. A posição deles à parte de estar ·em Cristo· não é de não pessoa ou não portador da imagem divina, mas a de uma testemunha falsa e um representante falso. Eles não perderam a imagem natural, mas a habilidade moral para cumprir seu destino. Eles permanecem sendo profetas, sacerdotes e reis, mas abusaram de seu ofício e nascem no mundo já numa condição de alta traição. Trata-se de uma posição, comissão e ofício indeléveis, e, diferente dos oficiais eleitos que são pegos em meio à corrupção, nenhuma pessoa perde esse ofício. Em vez disso, esse ofício (imagem) testemunha contra nós, mesmo na medida em que ele também exige respeito por toda a vida humana, a despeito de relação da pessoa com Deus em Cristo. Apenas em Cristo é que concretizamos a salvação e o objetivo da nossa pessoalidade pelo evangelho, mas a lei que nos liga ao nosso próximo e coportador da imagem de Deus nos obriga a tratá-lo como pessoa.

#### IV. S u sp e n sã o d a e x e c u ç ã o

Logo depois da queda, Deus já estava preparado com o anúncio da salvação misericordiosa que ele já havia planejado na eternidade. Em vez de confirmar Adão, Eva e toda a humanidade em morte eterna, Deus prometeu o triunfo da semente da mulher que esmagaria a cabeça da serpente. Embora eles não pudessem cobrir a sua culpa, ·Fez o S e n h o r Deus vestimenta de peles para Adão e sua mulher e os vestiu· (Gn 3.21). Já aqui temos indicações do ·Cordeiro de Deus· que tomará sobre si os nossos pecados e nos vestirá com a sua justiça (Jo 1.29). Já me referi ao argumento de Vos de que ·a escatologia precede a redenção·<sup>87</sup> (veja a p. 409). A criação foi apenas a origem. O destino era a Árvore da Vida, com a humanidade confirmada em glória, imortalidade e justiça eternas. ·Aquela porta, no entanto, nunca foi aberta·, observa Kline.

Não foi a queda em si que adiou a consumação. De acordo com as condições da aliança da criação, a consumação prospectiva apresentava duas possibilidades.

<sup>86</sup> Berkouwer, Man, 46-47.

<sup>87</sup>Geerhardus Vos, The Pauline eschatology (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 325.

Era ou glória eterna pela confirmação pactuai da justiça original ou perdição eterna pela quebra da aliança e repúdio da mesma. A queda, portanto, poderia ter sido seguida imediatamente por uma consumação da maldição da aliança. A demora foi devida, em vez disso, ao princípio e propósito da compaixão divina pela qual um novo meio de chegada à consumação foi apresentado, o meio da aliança redentora com a graça comum como seu corolário histórico.<sup>88</sup>

Misericordiosamente, Deus adiou a consumação, que teria deixado a humanidade - de fato, toda a criação - debaixo de uma sentença de juízo e morte eternos. Nesse adiamento, Deus abriu um espaço para sua própria ação salvífica de promessa e cumprimento. E, por causa dessa suspensão de execução, foi-nos deixada a promessa de entrar no descanso de Deus. (Hb 4.1).

No entanto, a cena não termina aí, nem o grande julgamento da aliança. Mas, por enquanto, na história, ficamos com a humanidade banida do paraíso, lavrando a terra ·ao oriente do jardim do Éden·. Já no capítulo seguinte somos apresentados ao fraticídio de Abel por Caim por causa do ciúme do sacrifício animal do seu irmão que foi aceito por Deus "ao passo que de Caim e de sua oferta não se agradou". (Gn 4.5). Como um prelúdio a essa história, no nascimento de Caim, Eva anuncia: ·Adquiri um[o] varão com o auxílio do Senhor· (v. 1). Sem o artigo definido no texto antigo, somos especialmente dependentes do contexto. À luz do desenrolar da narrativa, faz sentido concluir que Eva está exclamando que ela deu à luz o descendente (·o varão-) que foi prometido a ela - aquele que iria pisar a cabeça da serpente e soltar as amarras da maldição.

Se Eva pressupôs haver dado à luz o Messias, ela no devido tempo aprendeu que seu filho primogênito seria em vez disso o primeiro assassino registrado na Bíblia. No entanto, mesmo depois do crime, Deus protege Caim e permite a ele que construa uma cidade e produza descendentes que no tempo devido se distinguirão como líderes em diversos empreendimentos culturais. Exatamente no ponto em que essa genealogia de Caim e a construção dessa cidade orgulhosa são relatadas (v. 17-24), lemos, em contraste, que outra criança nasceu a Adão e Eva. Eva, ·deu à luz um filho, a quem pôs o nome de Sete [designar]; porque, disse ela, Deus me concedeu outro descendente em lugar de Abel, que Caim matou. A Sete nasceu-lhe também um filho, ao qual pôs o nome de Enos; daí se começou a invocar o nome do Senhor· (25-26). A partir desse ponto, duas cidades surgiram na História: uma identificada por violência, opressão, injustiça, pecado e orgulho - bem como, deve ser observado, avanço cultural e tecnológico; a outra identificada pela última sentença anunciando o nascimento de Enos: ·daí se começou a invocar o nome do Senhor·. A óbvia linguagem pactuai de invocar o nome - e não apenas qualquer nome, mas o nome, é muito clara, ainda que o nome específico Yahweh não tenha sido revelado senão muito tempo depois.

A narrativa bíblica subsequente não tenta produzir uma cronologia compreensiva ou uma genealogia compreensiva, mas, em vez disso, apresenta os destaques da história redentora entre Adão e Abraão. Noé é apresentado como um descendente de Sete, e sua família, também, desenvolve-se em várias nações que irão aparecer de maneira preeminentemente na história de Israel. Pelo menos um dos pontos da narrativa é que a promessa é sempre ameaçada, está sempre pendendo por um fio. A desobediência marca a raça humana em cada ponto da História, e exatamente quando parece que não sobrou ninguém que será um servo fiel da aliança, a graça de Deus prevalece e um novo candidato aparece. Casamentos mistos entre as duas ·cidades· ameaçam enfraquecer a linha de sucessão da aliança a ponto de fazê-la desaparecer, e os habitantes de Babel, a sucessora da cidade orgulhosa de Caim, constroem uma torre cujo topo chegue até os céus, a fim de estabelecer um nome para si mesmos na História pela consolidação de um império centralizado na região. Por meio da descentralização de poder, riqueza, população e tecnologia pela diferenciação linguística, em vez de destruição da cidade, Deus restringiu o potencial devastador do mal. Tudo isso é intencionado a nos apresentar a linhagem de Noé, Sem e Terá, pai de Abrão.

#### V . -ÍSR.AEL, MEU AMADO:- ENTR.E DOIS A d ÕES

O chamado de Abraão em Gênesis 12 é tão decisivo que ele dá início à história de Israel e transforma tudo o que a precede num mero prólogo dessa história. De fato, Bavinck vai tão longe a ponto de concluir que a revelação especial começa com a vocação de Abraão.<sup>89</sup> A história redentora começa agora e se move suavemente em direção ao Messias, primeiro por tipo e sombra e, então, na plenitude do tempo, em realidade.<sup>90</sup> Os profetas, salmistas, Jesus e os apóstolos ·todos nos ensinam unânime e claramente que o conteúdo da revelação divina não consiste primariamente na unidade de Deus, na lei moral, na circuncisão, no sábado, em resumo, na lei, mas aparece primária e principalmente na promessa, na aliança da graça e no evangelho-.

Não a lei, mas o evangelho, é no Antigo e no Novo Testamento de igual modo o cerne da revelação divina, a essência da religião, a suma total das Santas Escrituras. Todas as demais concepções deixam de fazer justiça à revelação especial, apagam sua diferença da revelação geral, degradam o Antigo Testamento, separam as duas economias da mesma aliança da graça e, ainda que gradualmente, transformam o evangelho da nova aliança em lei, e fazem de Cristo um segundo Moisés. [...] A lei é, assim, temporal, transitória, um meio a serviço da promessa, mas a promessa é eterna; teve seu começo no paraíso, foi preservada e desenvolvida por

<sup>89</sup> Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Nova York: Longmans, Green, and Co. 1909; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1979), 188.

<sup>90</sup> Ibid., 191.

meio de revelação nos dias da Antiga Aliança, recebeu seu cumprimento em Cristo, e é agora estendida para toda a raça humana e todos os povos.<sup>91</sup>

Não podemos encontrar esse evangelho na natureza, na criação, na razão ou na consciência: ·É um produto histórico; a iniciativa veio de Deus; ele assim revela-se como, pelo ato de revelação, receber uma pessoa ou um povo particular em comunhão consigo mesmo.<sup>92</sup> A lei nunca foi confundida com a promessa nem a substituiu. A aliança com Abraão foi uma promessa graciosa, de modo que até mesmo a lei moral que a acompanhou ·não foi uma lei da aliança das obras, mas uma lei da aliança da graça, uma lei da aliança, uma lei de gratidão·.<sup>93</sup> O estudioso judeu Jon Levenson corretamente vê o tema do sacrifício do primogênito como o cerne da mensagem cristã: ·A história de humilhação e exaltação do filho amado reverbera através da Bíblia porque é a história do povo sobre quem e para quem ela é contada. É a história de Israel, o filho amado, o primogênito de Deus· (ênfase acrescentada).<sup>94</sup>

Embora Israel tenha herdado a terra por meio de promessa graciosa feita a Abraão, a aliança que Israel jurou no monte Sinai é a condição para permanecer na terra. A aliança do Sinai aponta para Cristo e sua obra salvífica, mas os termos dessa aliança (p. ex., Dt 7.12-14) estão longe do juramento unilateral que Deus fez a Abraão em Gênesis 15. Assim como Israel foi tirado das ·trevas e vazio· da escravidão egípcia, do mesmo modo, agora, ela deve ocupar a terra como um novo Adão sob provação em antecipação à consumação. A história de Israel é uma provação dentro da provação maior da humanidade.

Especialmente nos profetas, a linguagem da criação é empregada para Israel, e a queda de Israel que levou ao exílio usa as imagens de Gênesis 3. Fontes se tornaram desertos; campos florescentes se tornaram um abrigo para chacais. A terra que manava leite e mel passou a ser cheia de espinhos e ervas daninhas. Apenas com base no Messias prometido é que há esperança de uma nova criação. Ao longo da história de Israel, então, os temas de filiação e serviço, o juramento unilateral de Deus de um Messias e o juramento de Israel no Sinai (-Tudo o que falou o S e n h o r faremos-) aparecem lado a lado. Mesmo nos momentos da infidelidade de Israel ao seu juramento no Sinai, Yahweh suspende o julgamento por causa de sua promessa feita a Abraão, Isaque e Jacó (cf. 2Rs 13.23). Apenas as promessas graciosas de Deus mantêm viva a história de Israel, movendo-a para o seu clímax em Cristo. Nos profetas, a aliança do Sinai é sempre a base para os juízos terríveis, conquanto a esperança de uma

91 &iiff., 192-93.

\*Ibid.

93 Ibid., 197.

"Jon Levenson, *The death and resurrection of the beloved Son: The transformation of child sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1993), 67; citado em William C. Placher, ·Rethinking atonement·, *Interpretation* 53, nº 1 (jan./1999): 11.

nova aliança de perdão e graça seja sempre sustentada com base na promessa que Deus fez a Abraão.<sup>95</sup>

Finalmente, Israel foi exilado, e esse trágico acontecimento é descrito em termos que ecoam a queda de Adão. No salmo 78 a história é relatada de modo resumido: Deus foi leal, a despeito dos repetidos atos de traição de Israel, mas finalmente o representante de Deus foi expulso. ·Não guardaram a aliança de Deus, não quiseram andar na sua lei; esqueceram-se das suas obras e das maravilhas que lhes mostrara· (v. 10-11). Nesse salmo, repetidamente lemos que Deus colocou Israel num teste e que ela não apenas falhou, mas até mesmo ·tentaram a Deus· (v. 18,41,56). Aqui a linguagem da provação e julgamento ecoa a aliança original com a humanidade em Adão. ·Quantas vezes se rebelaram contra ele no deserto [...]· (v. 40) e no entanto, Deus continuou a preservar Israel ·por amor da aliança com Abraão, Isaque e Jacó· (2Rs 13.23). De fato, a única esperança de Israel parece ser a promessa davídica com a qual o salmo termina:

Além disso, [Deus] rejeitou a tenda de José e não elegeu a tribo de Efraim. Escolheu, antes, a tribo de Judá, o monte Sião, que ele amava. E construiu o seu santuário durável como os céus e firme como a terra que fundou para sempre. Também escolheu a Davi, seu servo e o tomou dos redis das ovelhas; tirou-o do cuidado das ovelhas e suas crias, para ser o pastor de Jacó, seu povo, e de Israel, sua herança (v. 67-71).

Assim como Adão foi expulso do jardim, Israel foi exilado por ninguém menos do que o próprio Yahweh, o suserano cujo tratado foi reduzido a tábuas quebradas pelo seu parceiro da aliança. ·Mas eles transgrediram a aliança, como Adão· (Os 6.7).

Antes e depois do exílio, os profetas tomaram as suas posições como promotores do julgamento da aliança. Yahweh anuncia a Jeremias: ·Eis que eu entrego esta cidade [Jerusalém] nas mãos do rei da Babilônia, o qual a queimarará· (Jr 34.2). Conquanto Deus tivesse ordenado os jubileus - liberar os escravos e apregoar a liberdade (um ao outro), Judá ignorou essa estipulação e perpetuou a escravidão.

Portanto, assim diz o Senhor: Vós não me obedecestes, para apregoardes a liberdade, cada um a seu irmão e cada um ao seu próximo; pois eis que eu vos aprecio a liberdade, diz o Senhor, para a espada, para a peste e para a fome; farei que sejais um espetáculo horrendo para todos os reinos da terra. Farei aos homens que transgrediram à minha aliança e não cumpriram as palavras da aliança que fizeram perante mim como eles fizeram com o bezerro que dividiram em duas partes, passando eles pelo meio das duas porções [...] (Jr 34.17-18).

<sup>95</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster Press, 1961), 1:26-27.

Vimos esse ritual de ·corte· antes, na visão de Abraão (Gn 15), mas ali, apenas Deus passou por entre as peças, assumindo sobre sua própria cabeça as sanções da maldição. Mas, agora, o foco está na aliança do Sinai, de acordo com a qual a condição de Israel na terra como nação teocrática de Deus é determinada. Agora, Israel terá de passar por entre as peças, sofrendo o juízo de Deus.

Quando o rei Zedequias de Judá perguntou a Jeremias se ele havia recebido alguma palavra do Senhor, o profeta respondeu: ·Nas mãos do rei da Babilônia serás entregue· (Jr 37.17). Testemunho adicional da própria compreensão de Israel de que ela havia se tornado a serva infiel da aliança pode ser encontrado, por exemplo, na literatura do segundo templo (p. ex., Sabedoria 6.3-7).

No entanto, os profetas mantêm a esperança de que ainda resta um descanso sabático, mesmo para aqueles que violaram totalmente o tratado de Deus. Delbert Hillers observa,

A aliança do Sinai oferecia pouca base para otimismo, mas alguma esperança poderia ser obtida por causa da promessa a Abraão. ·Quando estiveres em angústia, e todas estas coisas te sobrevierem nos últimos dias, e te voltares para o Senhor, meu Deus, e lhe atenderes a voz, então, o Senhor, meu Deus, não te desampará, por quanto é Deus misericordioso, nem te destruirá, nem se esquecerá da aliança que jurou a teus pais· (Dt 4.30-31).<sup>96</sup>

Isso é boa-nova que sobrevive em meio às circunstâncias trágicas prestes a serem infligidas, e é totalmente baseada na promessa abraâmico-davídica (Jr 33.14-22). É um juramento incondicional, uma aliança que não pode ser quebrada, dando origem a um reino que não pode ser abalado. Jeremias profetiza:

Veio ainda a palavra do Senhor a Jeremias, dizendo: Não atentas para o que diz este povo: As duas famílias que o Senhor elegeu, agora as rejeitou? Assim desprezam a meu povo, que a seus olhos já não é povo. Assim diz o Senhor: Se a minha aliança com o dia e com a noite não permanecer, e eu não mantiver as leis fixas dos céus e da terra, também rejeitarei a descendência de Jacó e de Davi, meu servo [...] (Jr 33.23-26).

Repare especialmente na repetição da aliança abraâmica no último versículo: conquanto os israelitas estivessem dizendo que Deus havia rejeitado o seu povo, Yahweh promete ainda uma vez mais: ·Se a minha aliança com o dia e com a noite não permanecer, e eu não mantiver as leis fixas dos céus e da terra, também rejeitarei a descendência de Jacó e de Davi, meu servo, de modo que não tome da sua descendência quem domine sobre a descendência de Abraão, Isaque e Jacó; porque lhes restaurarei a sorte e deles me apiedarei· (v. 23-26).

Jeremias 31 é particularmente explícito em fundamentar o futuro prometido de Deus para o seu povo na promessa abraâmico-davídica. A ·nova aliança· será

<sup>96</sup> Hillers, Covenant, 154-55. As passagens citadas incluem Deuteronômio 4.30 bem como o v. 31.

firme, ·Não conforme a aliança que fiz com seus pais· no Sinai - ·porquanto eles anularam a minha aliança, não obstante eu os haver desposado, diz o Se n h o r ·.

Em vez disso, nessa aliança, Deus escreverá a sua lei no coração deles; Deus será o Deus deles e eles serão o povo dele. ·Pois perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrei· (v. 31-34, ênfase acrescentada). Além disso, não é simplesmente restauração à condição anterior que é prometida, mas um futuro maior e uma esperança mais ampla, com Jerusalém reconstruída e ampliada (v. 38-40). Não será o paraíso reconquistado, mas a consumação que foi impedida pela desobediência de Adão e de Israel.

Porém, como Deus será fiel às duas alianças, à da lei e ao evangelho? Como ele será ·o justo e o justificador· (Rm 3.26)? Será por fazer que o seu próprio Filho, o Último Adão e Verdadeiro Israel, cumpra toda a justiça e ainda assim passe pelo julgamento - cortado da terra dos viventes - pelos nossos pecados, de tal modo que a sua justiça se torne definitiva para a solidariedade de sua nova criação nele e com ele. Nossa foco agora se volta, portanto, da noite escura da re-belião humana para esse nascer do sol do Messias: aquele que vem como Senhor e Servo da aliança eterna.

#### P e r g u n t a s p a r a d i s c u s s ã o

1. Como a Bíblia coloca a queda no contexto de um teste cósmico, e como as características positivas da imagem de Deus se corromperam pela desobediência de Adão?
2. Qual é o contexto pactuai de solidariedade humana em Adão?
3. Defina e avalie a doutrina do pecado original. É uma doutrina bíblica ou meramente uma teoria abstrata imposta às Escrituras?
4. O que você acha da distinção entre habilidade natural e moral? Ela ajuda a compreender a condição humana e, caso afirmativo, como?
5. A imagem de Deus foi totalmente perdida na queda?
6. Como Israel recapitula a provação de Adão e as suas consequências?



Parte Quatro

O DEUS  
QUE SALVA



## Capítulo Catorze

# A PESSOA DE CRISTO

Tentando integrar as abordagens bíblica e sistemática, começo com os títulos de Cristo. Embora devamos ter cuidado para não abusar na interpretação dos títulos, como se eles carregassem todo o peso pretendido pelas formulações posteriores, devemos também cuidar para não subinterpretá-los como se o significado original não tivesse sido expandido e enriquecido pelo aparecimento concreto daquele que os porta.<sup>1</sup>

### I. O HERDEIRO MESSIÂNICO

Todos os propósitos pactuais de Deus convergem em Jesus Cristo. O Filho é o Mediador eterno da aliança da redenção que, já na eternidade, tornou-o, por antecipação, aquele que seria encarnado e daria a sua vida pelo seu povo (IPe 1.20-21; Ef 1.4-5,11). Ele é também o Último Adão, que desfaz a maldição do primeiro Adão e cumpre a aliança da criação para seus eleitos, desse modo conquistando o direito de ser não apenas o cabeça ressurreto, mas o Senhor doador de vida e ressurreição. Portanto, a aliança da graça da qual Cristo é o cabeça mediador está assegurada eternamente na aliança da redenção. Porque quantas são as promessas de Deus, tantas têm nele o sim. (2Co 1.20).

<sup>1</sup> Embora N. T. Wright também advira contra a prática de ‘textos-prova’ cristológicos, essa preocupação é especialmente evidente em Richard A. Horsley, Hearing the whole story: The politics of plot in Mark’s Gospel (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 231-35. Os estudiosos do Novo Testamento advertem corretamente contra ler os dogmas posteriores da igreja nesses títulos, perdendo o contexto bem como as ironias e as reviravoltas no desenvolvimento das narrativas do evangelho. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que a Escritura não é simplesmente uma coleção de documentos históricos, mas um cânon, c que os apóstolos, seguindo as instruções do próprio Jesus, interpretaram o Antigo Testamento e a vida de Jesus à luz do seu cumprimento das promessas de Deus. Portanto, esses textos foram escritos para serem interpretados como Escritura cristã. O Cristo da Fé é o Jesus da História. Sobre essa questão, veja o excelente argumento do estudioso católico-romano do Novo Testamento Luke Timothy Johnson, The real Jesus: The misguided quest for the historical Jesus and the truth of the traditional Gospels (Nova York: HarperOne, 1997).

### A . O A d ã o fiel e o v e r d a d e i r o Isr a el

Embora Israel, como Adão, não tenha expulsado a serpente do jardim santo de Deus e, em vez disso, tenha sucumbido à sedução da arqui-inimiga de Deus, o Senhor promete que ele não destruirá Israel completamente, mas preservará um remanescente a partir do qual emergirá o Messias, aquele que trará salvação definitiva e um reino eterno de justiça não apenas para os judeus, mas também para as nações. Se o princípio operante na aliança do Sinai permanecesse, nem Israel nem o mundo teria qualquer esperança.

No entanto, mesmo quando Israel estava no exílio foi dada a ela a promessa de que viria um pastor para reunir as ovelhas espalhadas e levar redenção aos confins da terra. O aumento de Jerusalém prometido com a nova aliança de Jeremias 31 e 32 é antecipado em outros pontos, algumas vezes em passagens que até mesmo reformulam os papéis tradicionais dos opressores (Egito e Assíria) como os oprimidos que serão libertados da escravidão e tomados como o próprio povo de Deus (Is 19.18-23). Isaías 60 coloca diante de nós a visão de navios de todas as partes do mundo entrando no porto de Israel, carregados dessa vez não com suprimentos de guerra, mas com ricos tesouros. -As nações se encaminham para a tua luz, e os reis, para o resplendor que te nasceu- (v. 3). Uma procissão real das nações e seus reis entra pelos portões que nunca se fecham (v. 11), ecoa a entronização sabática de Deus no princípio, com o desfile das criaturas-reis diante do Senhor nos dias-estrutura de Gênesis 1 e 2. O salmo 2 evoca a cena do tribunal, com as criaturas-reis vestidas diante do esplendor sabático do Grande Rei e seu ungido (Messias), mas em guerra em vez de tributo, com o Grande Rei rindo diante da postura autoconfiante dos governantes da terra que rejeitam o Messias, e ainda prometendo salvação do seu juízo futuro para todos os que nele se refugiam. (v. 12).

### B. Sa l v a d o r m essiâ nico: fili io d e D avi

Como na aliança abraâmica, a aliança davídica é uma adoção incondicional. Não é Davi que vai construir uma casa para o Senhor, mas Deus é que irá construir uma casa para Davi. A despeito da infidelidade de Davi e dos seus herdeiros, Deus unilateralmente se compromete a lhe dar uma dinastia eterna (2Sm 7.11-17).

O Evangelho de Mateus é especialmente preocupado em proclamar Jesus como o cumprimento das expectativas messiânicas de Israel. Desde o prelúdio, listando os pontos altos no registro genealógico que leva até Jesus, a primeira preocupação não é a identificação de Jesus com Deus (como no prólogo de João), mas a identificação de Jesus com o povo de Israel - e especificamente, a promessa abraâmica realizada geneologicamente por meio da linhagem de Davi, levando a José e Maria, -da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo- (Mt 1.16). A despeito de tanto testemunho nos profetas a respeito de uma nova aliança que é qualitativamente diferente da antiga aliança, que a tornam obsoleta (como em Jr

31.32), o judaísmo do século Ia estava orientado para um reino messiânico que iria restaurar a teocracia tipológica estabelecida pela aliança do Sinai. Foi nesse contexto histórico que o anjo anunciou a Maria: ·Eis que conceberás e darás à luz um filho, a quem chamarás pelo nome de Jesus· (Lc 1.31) e explicou a José: ·porque ele salvará o seu povo dos pecados deles· (Mt 1.21). Embora a origem desse nome não seja certa, o consenso é que ele deriva da raiz yāsa\ salvar. Jesus é uma forma anglicizada de Joshua (hebr. Yeshua). Como o próprio nome pessoal de Yahweh, o nome de Jesus é descritivo da sua relação de aliança com o seu povo em fidelidade e misericórdia. A sua missão está embutida já na sua identidade pessoal. ·Cristo·, por outro lado, não é um nome pessoal, mas um título para o ofício no qual ele é empossado, de māsah, ungir. O māsiah é o ungido. Os profetas, sacerdotes e reis em Israel eram ungidos com óleo para o seu ofício e, como vimos no salmo 2.2, o ·ungido· do Senhor era seu representante terreno.

Embora houvesse diversas interpretações quanto à figura messiânica nos dias de Jesus, pelo menos uma aplicação ampla é a de que ele seria o ·rei dos judeus· - o verdadeiro, não um de dinastia hasmoneana ou herodiana, que não era davídico e, portanto, aspirante embusteiro ao trono. O filho real de Davi não seria uma marionete nas mãos do Império Romano. De acordo com a expectativa escatológica comum do judaísmo do Segundo Templo, N. T. Wright explica, ·a longa noite do exílio, a ·presente era ímpia· abririam caminho para o alvorecer de renovação e restauração, o novo êxodo, o retorno do exílio, a era por vir·, e o rei messiânico de alguma maneira cumpriria isso.<sup>2</sup> Os exemplos abundam em Zacarias 1-8. ·Esse é exatamente o tipo de contexto no qual se pode compreender a reação da multidão para com Jesus como relatada em João 6.15: ·estavam para vir com o intuito de arrebatar-lo para o proclamarem rei?·<sup>3</sup> Wright refere-se ao exemplo de vários pretendentes ao título messiânico durante e depois da guerra dos macabeus como Menaém, que ·apareceu no Templo com vestes reais· para inaugurar o reino. ·Simon bar Giora apareceu, em vestes reais, no lugar onde ficava antes o templo. Bar-Kochba [...] deu à reconstrução do templo tamanha prioridade que ele o tinha cunhado nas suas moedas. Templo e reinado andavam de mãos dadas.·<sup>4</sup> Além disso, o Messias real lutaria as batalhas de Israel.

No entanto, de acordo com os termos da expectativa judaica do século Ia, Jesus era apenas outra decepção. Certamente, ele entrou de maneira triunfante em Jerusalém, com grande fanfarra (afirmando cumprir Zc 14.21), mas na sua última semana ele causou confusão e consternação crescentes. Tendo chegado em situação real, a ponto de clamarem: ·Hosana ao Filho de Davi! Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas maiores alturas!· (Mt 21.9), ele se tornou o centro das atenções. ·E, entrando ele em Jerusalém, toda a cidade se alvoroçou, e perguntavam: Quem é este? E as multidões clamavam: Este é o profeta Jesus,

<sup>2</sup>N. T. Wright, *Jesus and the victoryofGod* (Minneapolis: Fortress, 1996), 482-83.

<sup>3</sup>Ibid., 483.

<sup>4</sup>Ibid.

de Nazaré da Galileia!- (v. 10-11). Ele começa, então, a assumir senhorio sobre o monte do templo. Primeiro, ele expulsa os vendedores (v. 12-13). Em segundo lugar, ele recebe o cego e o coxo nos recintos do templo, o que, de acordo com a tradição dos anciãos, era um ato de profanação, e os cura (v. 14). Indignados por causa do fato de Jesus tolerar a aclamação da multidão dele como o Filho de Davi, bem como por causa dos seus feitos nos recintos do templo, os principais sacerdotes e escribas o confrontam e Jesus parte à noite (v. 16-17). No dia seguinte, Jesus retorna e pronuncia uma maldição sobre uma figueira, dizendo: ·Nunca mais nasça fruto de ti! E a figueira secou imediatamente- (v. 18-19). Explicando o fato aos seus discípulos, Jesus disse: ·Em verdade vos digo que, se tiverdes fé e não duvidardes, não apenas fareis o que foi feito à figueira, mas até mesmo, se a este monte disserdes: Ergue-te e lança-te no mar, tal sucederá- (v. 20-21).

Tudo o mais que Jesus fez no monte do Templo durante a sua semana culminante foi escandaloso - de fato, blasfemo - da perspectiva daqueles que queriam restaurar a teocracia do Sinai. ·Em Marcos e Mateus·, observa Wright, ·a purificação do templo por Jesus está estritamente relacionada com a maldição da figueira·. A ·montanha· a ser removida e lançada no mar é o monte do Templo, ecoando Zacarias 4.6-7, que por sua vez ecoa Isaías 40.4 e 42.16.<sup>5</sup> O templo presente e seu monte estavam atrapalhando. João Batista apareceu, abrindo o caminho.<sup>6</sup> Assim, Jesus pergunta às multidões o que elas tinham ido ver no deserto:

Um caniço agitado pelo vento? [...] Herodes havia escolhido como seu símbolo, gravado em suas moedas [...] um caniço galileu típico [...] a pergunta de Jesus, decodificada, significa mais ou menos: vocês estão em busca de um novo rei no estilo de Herodes? Certamente não; vocês querem algo maior do que isso, algo maior do que simplesmente outro pseudoaristocrata, governando sobre vocês como um tirano pagão. E vocês conseguiram. João era um profeta; de fato, o maior de todos antes do raiar do grande dia final. Bem, então: se João foi o último dos profetas preparatórios, onde estamos agora? Aquela que é o menor no reino de Deus e maior do que João. Em outras palavras, o próprio Jesus, o consumador do reino, não é um mero profeta. Ele é aquele por quem João, e com ele as verdadeiras esperanças de Israel, estava esperando. Se João é Elias, isso significa, sem dúvida, que Jesus é o Messias.<sup>7</sup>

·Com que autoridade fazes estas coisas?·, os líderes questionam (v. 23), mas eles não insistem com ele por medo das multidões. Desde João, Jesus diz, os coletores de impostos e as prostitutas têm vindo para o reino enquanto os líderes religiosos o têm recusado (v. 28-32).

Depois, na sua parábola sobre os lavradores da vinha, Jesus é a pedra angular rejeitada pelos construtores, como ele desenvolve nessa mesma ocasião no

<sup>5</sup> Ibid.y 494.

<sup>6</sup> Ibid., 495-96.

<sup>7</sup>Ibid. 496.

monte do Templo, apenas que, dessa vez, interpretando o salmo 118.22-23 como referindo-se a ele mesmo e expulsando os líderes religiosos no papel das nações gentias que tentavam destruir (Mt 21.33-44; cf. Mc 12.1). Apenas o medo das multidões impediu os líderes religiosos de o prenderem (Mt 21.45-56). Jesus, então, conta a parábola da festa de casamento, com os convidados naturais recusando o convite do rei, enquanto pessoas de fora são bem recebidas e vestidas com as vestes nupciais. Um chegou sem a veste nupcial e foi amarrado e lançado fora ·nas trevas·, onde ·haverá choro e ranger de dentes. Porque muitos são chamados, mas poucos, escolhidos. (Mt 22.1-14).

Depois de escapar das armadilhas teológicas colocadas para ele pelos líderes religiosos, Jesus pronuncia as maldições da aliança (-ais-) sobre Jerusalém, prevê a destruição do templo e seu retorno futuro em julgamento. Tudo o mais que Jesus diz no monte do Templo, de fato, fala sobre sua morte, ressurreição e retorno em glória como o Filho do Homem (cap. 23-25). A partir do início do capítulo 26, a trama que Jesus havia predito se desenvolve em seu julgamento, crucificação e ressurreição no terceiro dia.

Como senhor de Davi, bem como seu filho (Mc 12.35-37, do Sl 110), Jesus afirmou autoridade sobre o templo como um rei maior do que Davi e um sacerdote maior do que Arão (ambos antecipados no Sl 1 10). Ele não havia vindo para purificar o templo e sua adoração, mas para cumpri-lo, o que torna seu culto obsoleto (Jo 2.19-21). O título antigo Christos (em Paulo e antes) enfatiza a antiga crença cristã de que Jesus era o Messias, e aqueles a quem ele representa como mediador agora são vistos como ·pedras vivas· unidos a ele como o templo de Deus (IPe 2.5; cf. ICo 3.16-17; Ef 2.21; Ap 21.22). Dessa vez, Jesus diz no próprio monte do Templo, o templo verdadeiro, feito sem mãos humanas (profetizado por Ezequiel), será totalmente destruído (não meramente profanado, como no caso das consequências da repressão da revolta dos macabeus por Roma), mas será ressuscitado no terceiro dia (Jo 2.18-22). Ele também profetiza que o santuário terreno será completamente destruído e para sempre. Quando os discípulos ressaltam a majestade dos edifícios do templo, Jesus diz: ·Não vedes tudo isto? Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derribada.· (Mt 24.1-2). Apenas o templo verdadeiro vai emergir gloriosamente do entulho.

Como Moltmann nos lembra, o pensador judeu Martin Buber viu a história dos erros dos reis como o ímpeto para o messianismo.<sup>8</sup> Quando Acaz orgulhosamente recusa um sinal, Deus dá um de qualquer modo: ·eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe chamará Emanuel.· (Is 7.10-14).<sup>9</sup> Então,

<sup>8</sup> Martin Buber, *Das Kommende: Untersuchungett zur Entstehungsgeschichte des messianischen Clauben* (Berlim, 1936), 2:913, citado em Jürgen Moltmann, *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions* (Minneapolis: Fortress, 1993), 5.

<sup>9</sup> Embora ·moça jovem· seja lexicalmente possível, passagens paralelas sugerem que ·virgem· ressalta a força do termo naqueles contextos (cf. Gn 24.43; Ex 2.8; Sl 68.25; Pv 30.19). Além disso, é difícil saber por que a gravidez meramente de uma moça jovem se constituiria num sinal de redenção.

uma profecia se segue nos dois capítulos seguintes que usa a linguagem da nova criação, com ·grande luz· aparecendo para aqueles ·que viviam na região da sombra da morte.. Israel é "multiplicado·, sua alegria é aumentada e uma colheita de nações é reunida em Sião.

Porque um menino nos nasceu,  
um filho se nos deu;  
o governo está sobre os seus ombros;  
e o seu nome será:

Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte,  
Pai da Eternidade, Príncipe da Paz;  
para que se aumente o seu governo,  
e venha paz sem fim  
sobre o trono de Davi e sobre o seu reino,  
para o estabelecer e o firmar  
mediante o juízo e a justiça,  
desde agora e para sempre.

O zelo do Senhor dos Exércitos fará isto (Is 9.6-7).

Dois capítulos depois, há a profecia do rebento crescendo da raiz de Jessé, o renovo sobre quem o Espírito vai repousar. Ele julgará retamente e defenderá a causa do fraco, especialmente do pobre. Mais uma vez, a linguagem da nova criação é evidente, como a violência será finalmente removida da terra e ·a terra se encherá do conhecimento do S e n h o r , como as águas cobrem o mar. (Is 11.1-9).

Martin Hengel observa que na Caverna 11a comunidade de Qumrã fala de Miguel-Melquisedeque, que ·aparece como vitorioso escatológico sobre todos os poderes do mal e anuncia ano escatológico do Jubileu (de acordo com Levítico 25.8), que é idêntico à proclamação de libertação em Isaías 61.1 (cf. Lc 4.17s).<sup>10</sup> Esse tema reaparece em Hebreus.. Miqueias 4 vê as nações fluindo para a montanha do Senhor, com a Palavra de Deus se espalhando para o mundo. O Messias julgará as nações e trará paz à terra. De Belém vai surgir o líder de Israel, ·cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade. Ele será um pastor cuidadoso para juntar seu rebanho e alimentá-lo ·na majestade do nome do S e n h o r , seu Deus; e eles habitarão seguros, porque, agora, será ele engran-decido até aos confins da terra. Esta será a nossa paz· (Mq 5.2-5a). Zacarias acrescenta seu testemunho à expectativa messiânica: ·Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém: eis aí te vem o teu Rei, justo e salvador, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de jumenta.. Ele vai encerrar a guerra e ·anunciará paz às nações; o seu domínio se estenderá de mar a mar e desde o Eufrates até às extremidades da terra. Quanto a ti, Sião, por causa do 10 \*

10 Martin Hengel, *The Son o f God: The origin o f Christology and the history of jewish Hellenistic religion* (trad. John Bowden; Filadélfia: Fortress, 1976), 80.

<sup>10</sup>Ibid., 81.

sangue da tua aliança, tirei os teus cativos da cova em que não havia água.. Será um tempo de festa, com vinho novo e grãos (Zc 9.9-17).

Martin Buber afirma precisamente a expectativa dos profetas: ·-Emanuel- é ·o rei do remanescente-, a partir do qual a nação será renovada.·12 ·A figura do Messias, portanto, desenvolve-se a partir de uma lembrança de Davi-, escreve Moltmann. ·Mas no contra-ataque profético à destruição militar assíria da independência política da monarquia de Israel, essa figura messiânica assume formas de esperança que vão além de qualquer reminiscência do Davi histórico.. Assim, o messianismo cresce não da nostalgia, mas da esperança na promessa de um filho de Davi maior do que o próprio Davi.13

### C. F ilho d o H om em - o S eg u n d o A d ã o

O papel da humanidade, como entendido por Israel, era responder à fala de Deus com a resposta do servo da aliança, ·Eis-me aqui.. Essa é a resposta dos profetas: aqueles que ouvem a palavra de Deus e então a declaram e testemunham dela no ríb - o julgamento da aliança que Yahweh faz contra o seu povo no grande julgamento da História na era atual (·em Adão-). Sob a rubrica do Messias aparecem designações relacionadas. Como o representante terreno do Senhor, a figura do Messias também é designada ·Filho do Homem/de Adão-. Conquanto nos textos canônicos do salmo 8.4, de Ezequiel e de Daniel ·um como o Filho do Homem- apareça como uma descrição, na época de Enoque ele torna-se um título messiânico (veja 1 Enoque 46 e 62-, 2Esdras 13).14

O padrão para a interpretação escatológica do Filho do Homem deve ser encontrado em Daniel 7.9-27. A visão começa com o Ancião de Dias tomando seu trono em majestade quando ele se assenta no tribunal para julgar as nações. Há quatro animais, e imediatamente um se transforma em fogo, enquanto os outros três recebem permissão para sobreviver por um tempo. Nesse ponto, ·e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o seu reino jamais será destruído-· (v. 9-14). Alarmado pela visão, Daniel pede a Deus que a interprete para ele. Os quatro animais representam reis terrenos. ·Mas os santos do Altíssimo receberão o reino e o possuirão para todo o sempre, de eternidade em eternidade-· (v. 17-18). O quarto animal será o mais feroz, devorando toda a terra, mas dez reinos surgirão dele, o último dos quais falará blasfêmias contra Yahweh e ·magoará os santos do Altíssimo [...]-· (v. 25). Depois que o tribunal de Deus acabar com o seu regime,

12 Buber, como citado em The way o f Jesus Christ, 9.  
"Md., 10.

1,1 Esse é um ponto em que a linguagem inclusiva da NRSV não faz justiça ao texto original, traduzindo filho do homem por ·ser humano-, embora o mantenha como título no Novo Testamento. Conquanto isso de fato possa ser uma tradução correta num nível, o fato de que o judaísmo do Segundo Templo elevou a descrição a um título sugere uma conexão mais próxima entre Ezequiel, Daniel e o Novo Testamento.

os santos do Altíssimo receberão o reino e possuirão seu domínio eterno. Daniel tem outras visões de natureza semelhante: um carneiro com dois chifres, representando -os reis da Média e da Pérsia-, e um bode, -o rei da Grécia-. (8.15-21). Esse misterioso livro apocalíptico termina com a promessa da ressurreição dos mortos e o julgamento final (cap. 12).

Portanto, como observa Moltmann: -O reino do filho do homem não se desenvolve da sucessão de impérios do mundo. Ele surge da transcendência na história das lutas humanas por poder, como algo totalmente novo.<sup>15</sup> É interessante observar que a profecia não inclui Israel como um poder mundial. -Na esperança apocalíptica, a esperança messiânica de Israel aparentemente se torna tão universal que sua própria promessa especial e sua própria história desaparecem e o horizonte original da criação é alcançado.<sup>16</sup> É previsto algo muito maior do que a renovação de Israel como uma teocracia geopolítica. As visões de Daniel fundem-se com os profetas mais em geral. Israel torna-se um poder mundial, certamente, mas não do modo que os outros impérios têm conquistado ascendência. Seu Messias não apenas destruirá o domínio dos reinos mundanos; ele vai inaugurar seu reino por meio de paz e humildade. Seu império será universal em abrangência, mas não do modo comum. Sua Palavra será proclamada de Sião até aos confins da terra, e a justiça vai finalmente dominar, de tal modo que a glória de Deus vai encher a terra. As tensões são fortes entre o messianismo davídico e o -filho do homem-. -Parece-me-, diz Moltmann, -que a ligação na escatologia entre a esperança pelo messias e a expectativa pelo filho do homem, correspondem à ligação entre a criação da humanidade e a história particular da promessa a Israel.<sup>17</sup> A história bíblica se moveu do horizonte mais amplo (i.e., a criação) para um mais estreito (Israel), até que alcançasse o seu alvo: o Filho do Homem. Depois da obra redentora de Jesus, o movimento é revertido: do centro mais particular (Cristo) para Jerusalém e, então, para os confins da terra.

É com esse pano de fundo que o Novo Testamento aplica o título e a missão messiânicos a um dos próprios filhos de Israel. Embora -filho do homem- fosse raramente utilizado por outros, a própria adoção repetida por Jesus desse título (mais de 40 ocasiões) sublinha a sua importância para a sua -consciência messiânica-. Essas referências podem ser divididas grosseiramente em três classes, com ênfases distintas: (1) um advento escatológico (Mt 16.27-28; Mc 8.38; 13.26); (2) o sofrimento, a morte e a ressurreição de Jesus (Mt 17.22; 20.18-19,28; 12.40; Jo 12.34; At 7.56; Ap 1.13); (3) no Evangelho de João, especialmente, a divindade de Jesus (Jo 1.51; 3.13-14; 6.27,53,62; 8.28) e sua humanidade (Jo 5.27; 6.27,51,62; cf. Mc 2.27).<sup>180</sup> Filho do Homem vem para julgar, salvar e reinar. Em todas essas passagens e classes de passagens, ele faz isso como ser divino e humano.

15 Moltmann, *The way of Jesus Christ*, 14.

<sup>16</sup>Ibid., 15.

<sup>17</sup>Ibid., 16.

16 Veja Geerhardus Vos, *The modern debate about the messianic consciousness* (org. Johannes G. Vos; Grand Rapids: Eerdmans, 1953). Embora datados, seus argumentos e análise ainda permanecem persuasivos.

Jesus adota o título Filho do Homem com uma ênfase especial em sua deidade, especialmente no quarto Evangelho. Argumentos ponderados têm sido sugeridos em favor da interpretação judaica tradicional do ·Filho do Homem· como o povo de Israel como um todo.<sup>19</sup>No entanto, entre outros, Craig A. Evans fornece um argumento persuasivo para interpretar Daniel 7 e suas interpretações no Novo Testamento como referindo-se a uma pessoa representativa, como é entendido até mesmo pelas fontes do Segundo Templo.<sup>20</sup> Wright faz um julgamento semelhante.<sup>21</sup> Em Daniel 7, especialmente, ·a figura é muito clara: essa figura-Messias vai suportar o peso da fúria dos gentios e será vindicado.<sup>22</sup> Ele acrescenta: ·O último Adão é o Israel escatológico, que será ressuscitado de entre os mortos como o povo vindicado de Deus.<sup>23</sup>

Muito provavelmente apelando para a visão de Jacó da escada do céu, com anjos subindo e descendo numa procissão real (Gn 28.11-19), Jesus diz a Natanael: ·Em verdade, em verdade vos digo que vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem· (Jo 1.51). ·Ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do Homem [que está no céu]. E do modo por que Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado, para que todo o que nele crê tenha a vida eterna· (3.13-15). Assim, logo depois de afirmar unidade com o Pai em João 5.17, que os líderes religiosos reconheceram como estar ·fazendo-se igual a Deus· (5.18), tendo o mesmo poder que o Pai para ressuscitar os mortos, dar vida eterna (v. 21) e exercer julgamento de tal modo que todos honrem o Filho assim como honram o Pai (v. 21-23), Jesus também afirma que ele tem vida em si mesmo assim como o Pai tem (v. 26). Em vez de trabalhar pela comida que perece, as pessoas são conclamadas a receber a comida

que subsiste para a vida eterna, a qual o Filho do Homem vos dará; porque Deus, O Pai, o confirmou com o seu selo. [...] Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos. [...] Isto vos escandaliza? Que será, pois, se virdes o Filho do Homem subir para o lugar onde primeiro estava? (6.27,53,61-62)

Mais uma vez assumindo ter um relacionamento íntimo com o Pai, Jesus diz:  
·Quando levantardes o Filho do Homem, então, sabereis que Eu Sou [...].· (8.28). Portanto, o título Filho do Homem não se refere simplesmente à humanidade de Cristo. Se o Filho do Homem fosse meramente humano, é difícil imaginar como

<sup>19</sup> Veja, por exemplo, James D. G. Dunn, Christology in the making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation (Filadélfia: Westminster Press, 1980), 68-95.

<sup>20</sup> Craig A. Evans, ·Jesus· self-designation ·The Son of Man· and the recognition of his divinity·, em Gerald O ·Collins, The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity (org. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ e Gerald O ·Collins, SJ; Nova York: Oxford Univ. Press, 1999), 30-39.

<sup>21</sup>N. T. Wright, Jesus and the victory of God, 514.

<sup>22</sup>Ibid. 515.

<sup>23</sup>Ibid., 35.

um texto seminal judaico como IEnoque poderia celebrar o dia quando todas as pessoas ·vão se prostrar diante dele, e adorá-lo e colocar suas esperanças no Filho do Homem-, até mesmo ·clamar e suplicar por misericórdia aos seus pés-. (IEnoque 62.9).24

Por um lado, reconhecemos este título, Filho do Homem, como o cumprimento da filiação adâmica; por outro lado, é uma referência à sua identidade divina - sua unidade com o Pai. Por isso, não podemos correlacionar de modo simples ·Filho do Homem- e ·Filho de Deus- com sua humanidade e deidade, respectivamente. Como veremos, ·Filho de Deus- é tanto uma referência à sua humanidade como ·Filho do Homem- à sua deidade. Sua humilhação não é simplesmente uma implicação de sua humanidade: foi a Palavra que se humilhou para tornar-se carne, recuperar o que estava perdido em Adão e subir ao céu em glória. E sua exaltação não é simplesmente uma implicação da sua divindade: como o Último Adão vitorioso, o Filho do Homem toma seu trono em nosso nome. O Filho do Homem é o Senhor que é Servo e o Servo que é Senhor.

#### D . S ervo d o S en h o r

Nas assim chamadas Canções do Servo de Isaías, o ofício corporativo de Israel como servo da aliança é representativamente incorporado na figura messiânica por vir. Em Isaías 52, Israel é ordenada a alegrar-se na ·boa-nova- dessa salvação, quando seu povo ·sem dinheiro será resgatado- (v. 3,7). ·O Senhor desnudou o seu santo braço à vista de todas as nações; e todos os confins da terra verão a salvação do nosso Deus- (v. 10).

Eis que o meu Servo procederá com prudência;  
será exaltado e elevado e será mui sublime.  
Como pasmaram muitos à vista dele  
(pois o seu aspecto estava mui desfigurado,  
mais do que o de outro qualquer,  
e a sua aparência, mais do que a dos outros filhos dos homens),  
assim causará admiração às nações,  
e os reis fecharão a sua boca por causa dele;  
porque aquilo que não lhes foi anunciado verão,  
e aquilo que não ouviram entenderão (v. 13-15).

O ·servo do Senhor- é identificado com o julgamento e salvação escatológicos.

O bem conhecido capítulo 53 continua o anúncio profético do servo. Embora de não grande importância aos olhos humanos - de fato, ·desprezado e o mais rejeitado-, ele parecería ·como raiz de uma terra seca-. Carregando os pecados de muitos, ele será exaltado como Rei (v. 1-12). Tradicionalmente, o judaísmo tem interpretado esses capítulos como personificações de Israel, enquanto os cristãos

o leem como referências claras ao salvador vindouro, Jesus Cristo. Ambas as interpretações são válidas: Jesus Cristo é o verdadeiro Israel, a videira viva e cada ramo que está ligado a ele recebe vida e produz frutos.

Como resultado dos labores do Servo, a aliança de graça será assegurada pelo juramento unilateral de Deus.

Porque isto é para mim como as águas de Noé; pois jurei que as águas de Noé não mais inundariam a terra, e assim jurei que não mais me iraria contra ti, nem te repreenderia. Porque os montes se retirarão, e os outeiros serão removidos; mas a minha misericórdia [hesed] não se apartará de ti, e a aliança da minha paz não será removida, diz o Senhor, que se compadece de ti (Is 54.9-10).

Essa nota incondicional também é soada no capítulo 55, novamente se referindo a uma ·aliança eterna· - dessa vez aludindo à aliança davídica. Naquele dia [...] chamarás a uma nação que não conheces, e uma nação que nunca te conheceu correrá para junto de ti, por amor do Senhor, teu Deus, e do Santo de Israel, porque este te glorificou. (v. 1,3-5).

Embora não haja justiça e ninguém interceda (Is 59.15-16) quando o Grande Rei olhou para seu povo infiel, ele foi movido por compaixão para redimir com seu próprio braço.

Virá o Redentor a Sião e aos de Jacó que se converterem, diz o Senhor. Quanto a mim, esta é a minha aliança com eles, diz o Senhor: o meu Espírito, que está sobre ti, e as minhas palavras, que pus na tua boca, não se apartarão dela, nem da de teus filhos, nem da dos filhos de teus filhos, não se apartarão desde agora e para todo o sempre, diz o Senhor (Is 59.20-21).

Que o Espírito apareça nesse ponto não é de admirar, dada a transição do perdão para a resurreição e a nova criação. Assim, o capítulo 60 começa com o anúncio de vida para os mortos e grande reunião que será mais dramática e extensiva do que foi o espalhamento de Israel e de Judá. ·As nações se encaminham para a tua luz, e os reis, para o resplendor que te nasceu·. (v. 3). Os navios atracarão no porto de Israel cheios de presentes; as riquezas das nações serão trazidas ·e, conduzidos com elas, os seus reis· para o sábado eterno (v. 11). Nesse império o sol nunca vai se pôr. ·Todos os do teu povo serão justos, para sempre herdarão a terra·. (v. 19-21).

A relação do Espírito com o Servo torna-se ainda mais pronunciada no capítulo 61, em que o Servo é identificado como aquele que cumpre o ano do Jubileu eterno (tipologicamente estabelecido em Lv 25):

O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas-novas aos quebrantados, enviou-me a curar os quebrantados de coração, a proclamar libertação aos cativos e a pôr em liberdade os algemados; a apregoar o ano aceitável do Senhor e o dia da vingança do nosso Deus; a consolar todos os que choram [...] (Is 61.1-2).

O povo servo será justo no próprio Servo,

porque me cobriu de vestes de salvação e me envolveu com o manto de justiça, como noivo que se adorna de turbante, como noiva que se enfeita com as suas joias. Porque, como a terra produz os seus renovos, e como o jardim faz brotar o que nele se semeia, assim o Senhor Deus fará brotar a justiça e o louvor perante todas as nações (v. 10-11; cf. 62.10-12).

O Servo de Yahweh é o verdadeiro Israel.

É com esse pano de fundo que Jesus anuncia a si mesmo como o Servo e é proclamado como tal pela igreja. Ainda não desejoso nesse começo de revelar sua missão publicamente, Jesus curou muitos na multidão, mas disse-lhes para manter segredo. Isso aconteceu para cumprir o que foi dito pelo profeta Isaías:

Eis aqui o meu servo, que escolhi,  
o meu amado, em quem a minha alma se compraz.  
Farei repousar sobre ele o meu Espírito,  
e ele anunciará juízo aos gentios.  
Não contenderá, nem gritará,  
nem alguém ouvirá nas praças a sua voz.  
Não esmagará a cana quebrada,  
nem apagará a torcida que fumega,  
até que faça vencedor o juízo.  
E, no seu nome, esperarão os gentios (Mt 12.17-21, recorrendo a Is 42.1-4).

No seu Magnificat, Maria toma o seu lugar na galeria dos servos ·Eis-me aqui· de Israel (cf. Lc 1.38,48) e comprehende, a partir do anúncio do anjo e da saudação de Isabel que, por meio dela, Deus agora agiu em cumprimento à sua promessa, ·a favor de Abraão e de sua descendência, para sempre, como prometeu aos nossos pais·. (v. 55).

Jesus foi à sinagoga de Nazaré no sábado:

[...] e levantou-se para ler. Então, lhe deram o livro do profeta Isaías, e, abrindo o livro, achou o lugar onde estava escrito: O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres [...] Tendo fechado o livro, devolveu-o ao assistente e sentou-se; e todos na sinagoga tinham os olhos fitos nele. Então, passou Jesus a dizer-lhes: Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir (Lc 4.16-21).

Aqueles que o ouviam sabiam precisamente o que Jesus estava afirmado sobre si mesmo, enquanto as palavras de Jesus enchiam a congregação de ira e ele escapou por pouco da hostilidade da multidão (v. 28-30).

Como vimos especialmente em Isaías, há uma estreita ligação entre o Espírito e o Servo. O Espírito que pairava sobre as profundezas na criação, chamando o

mundo do nada, ·descerá sobre ti·, o anjo disse a Maria, ·e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus·. (Lc 1.35). Foi o Espírito quem guiou o Servo até a tentação do deserto, para suportar a tentação à qual Adão e Israel não conseguiram resistir (Mt 4.1) e que desceu na forma de uma pomba sobre as águas no batismo de Jesus (Mt 3.16; Mc 1.9-11; Lc 3.21-22; Jo 1.32-34). Assim como Israel foi guiado através do deserto pelo Espírito em coluna e nuvem, o que testemu-nhava da eleição de Deus e da aliança com seu povo, do mesmo modo Jesus, ao recapitular a história de Israel na sua própria vida, é o novo Israel, o novo Servo do Senhor - não para substituir os israelitas, mas para cumprir as promessas feitas a Abraão e a Davi a favor de seu povo da aliança.

Os títulos que apresentei estão longe de ser exaustivos, mas eles agrupam algumas das linhas mais integrais da esperança messiânica da qual a cristologia da igreja emerge.

## II. Filho de Deus: o Filho do Pai no Espírito

Sugeri que não devemos assumir que ·Filho do Homem· refira-se apenas à humanidade de Jesus enquanto ·Filho de Deus· refira-se apenas à sua deidade. O Filho do Homem é Deus e homem e o Filho de Deus é uma figura humana que também é Senhor. Jesus Cristo é tanto aquele que proclama a lei divina quanto aquele que responde ao chamado com obediência perfeita como nosso representante. Do mesmo modo, Jesus não é apenas o Filho eternamente gerado do Pai, mas o filho humano verdadeiro e fiel. Nesse sentido, a filiação é tanto ontológica quanto oficial. Jesus é o Filho eterno do Pai, mas ele deve cumprir esse ofício que Adão e Israel violaram.<sup>25</sup>

### A. Filiação: o nascimento oficial

No Novo Testamento, bem como em grande parte da literatura do Segundo Templo, o conceito messiânico junta as bases de filiação adâmica e abraâmica, a primeira enfatizando adoção pela obediência e a última enfatizando sua filiação como incondicional e eterna. O que é diferente, no entanto, especialmente no caso do Novo Testamento, é que a filiação de Jesus nesse segundo sentido vem não por adoção, mas por geração eterna. Ele é o monogenês theos - o único Deus gerado, o único [Filho] gerado da parte de Deus. (Jo 1.18; NASB).

Como vimos, o conceito de ·filiação· é integral à imago dei. Adão e Eva são filhos de Deus nesse sentido adotivo, assim como Israel como o ·filho primogênito·.

<sup>25</sup> Como na antropologia, na cristologia a filiação desempenha uma função específica que subverte as estruturas políticas e sociais que tipicamente reconheciam as mulheres como apenas um pouco superiores que os escravos. Conquanto a linguagem inclusiva de gênero possa funcionar mais efetivamente em contextos que não permitem muita explicação, nesse ponto ela neutraliza o anúncio explosivo de que não apenas os filhos - na verdade os primogênitos - herdam toda a herança, mas as mulheres e os escravos se tornarão igualmente co-herdeiros (expresso legalmente como "filhos") no reino de Cristo.

de Deus (Êx 4.21-23; 12.29-32; Jr 31.9; Os 11.1-2,8-11). Não há sugestão, evidentemente, de uma ligação natural entre Deus e os israelitas mais do que com Adão. Yahweh adotou Israel como seu herdeiro primogênito. Na aliança que fez com Davi, Deus promete a Davi a respeito de seu descendente: ·Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho·, punindo, mas nunca o abandonando (2Sm 7.14). O autor do salmo 89 transforma essa narrativa em música: ·A minha fidelidade e a minha bondade o hão de acompanhar·, Deus promete,

e em meu nome crescerá o seu poder. [...]  
Ele me invocará, dizendo: Tu és meu pai,  
meu Deus e a rocha da minha salvação.  
Fá-lo-ei, por isso, meu primogênito,  
o mais elevado entre os reis da terra.  
Conservar-lhe-ei para sempre a minha graça  
e, firme com ele, a minha aliança.  
Farei durar para sempre a sua descendência;  
e, o seu trono, como os dias do céu.  
Se os seus filhos desprezarem a minha lei  
e não andarem nos meus juízos,  
se violarem os meus preceitos  
e não guardarem os meus mandamentos,  
então, punirei com vara as suas transgressões  
e com açoites, a sua iniquidade.  
Mas jamais retirarei dele a minha bondade,  
nem desmentirei a minha fidelidade.  
Não violarei a minha aliança,  
nem modificarei o que os meus lábios proferiram (Sl 89.24,26-34).

Exatamente onde a aliança sinaítica disse, em termos que lembram a aliança adâmica: ·Se te esqueceres do S e n h o r , teu Deus, e andares após outros deuses, e os servires, e os adorares, protesto, hoje, contra vós outros que pereceréis. (Dt 8.19, itálicos acrescentados), essa promessa davídica - baseada na aliança abraâmica - cria uma adoção incondicional e irreversível de Davi e de seus herdeiros para uma dinastia eterna.

Para Paulo, o título ·Filho de Deus· refere-se tanto ao cumprimento do nosso Senhor do seu ofício como à sua geração eterna pelo Pai. A expressão ·filho de Deus· (huios theou) ocorre 124 vezes no Novo Testamento, mas especialmente em Paulo, e a preferência do apóstolo por esse título certamente está relacionada ao impacto do encontro na estrada de Damasco com o Cristo ressurreto e entronizado. Em Hebreus, a expressão é usada especificamente para enfatizar a exclusividade da filiação de Jesus em contraste com os anjos e Moisés. Isso também ocorre nos sinóticos (Mt 11.27; Mc 12.6; 13.32; Lc 10.22; cf. Mc 14.32-42) e vamos considerar sua ocorrência frequente no Evangelho de João à frente. Paulo faz uma distinção clara entre a filiação de Cristo e a nossa por adoção.

Para resumir esse ponto, então: Jesus Cristo é o Filho de Deus em ambos os sentidos: (1) como a Palavra eternamente gerada do Pai e (2) como o verdadeiro portador da imagem, o ·filho· adâmico fiel e o ·filho primogênito· leal que Israel deveria ter sido. Portanto, dizer que Jesus é o filho de Deus porque ele é divino é verdadeiro, mas também é verdadeiro afirmar que ele cumpriu seu ofício como um representante humano, no lugar de Adão e de Israel. Cristo não é apenas o Filho eternamente gerado, mas também o primogênito entre muitos irmãos. (Rm 8.29). Tanto como a Palavra de Deus (enfatizada no prefácio de João), quanto como a semente de Adão, Abraão e Davi (enfatizada no prefácio de Mateus), Jesus Cristo é o nosso Senhor e Salvador.

Assim como ·Filho do Homem· está repleto de referências à divindade de Cristo bem como à sua humanidade, ·Filho de Deus· está relacionado tanto com sua humanidade quanto com sua deidade. No salmo 2, o Ungido (Messias) relata a sua entronização: ·Ele me disse: Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei· (v. 7). O escritor de Hebreus (especialmente nos dois primeiros capítulos) baseia-se nessa e em outras passagens para argumentar a superioridade de Cristo em comparação com os anjos e com Moisés. Em vez de ignorar essas passagens em favor daquelas que enfatizam a sua filiação ontológica, deveríamos reconhecer seu cumprimento do ofício filial como não apenas ordenado pelo Senhor da aliança, mas o Servo da aliança é quem responde fielmente, ·Tudo o que dissesseste, eu farei· e ele realmente faz tudo o que ouve.

Os Evangelhos sinóticos testificam da filiação de Cristo em ambos esses sentidos (i.e., ontológica e oficial). Já no anúncio angélico a Maria somos apresentados à cooperação do Pai e do Espírito na encarnação e no ministério do Filho (Lc 1.35). Mateus 2.15 interpreta o retorno da santa família de sua fuga para o Egito como o cumprimento de Oseias 11.1: ·Do Egito chamei o meu filho·. Em seu batismo e vocação, o ministério de Jesus é formado pela sua consciência de que Deus é o seu Pai e ele é o seu Filho. ·Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo· (Mt 3.17). Ele fala com o Pai com uma intimidade ainda não ouvida, como ·meu Pai·. Em todos esses casos, devemos manter na mente igualmente sua filiação eterna (que é única) e o sentido no qual ele está cumprindo a filiação adotiva de Adão e de Israel em favor do seu povo. Desse modo, Jesus nos leva no seu relacionamento de intimidade com o Pai em sua humanidade como o servo da aliança cheio do Espírito, embora sua unidade ontológica com o Pai permaneça única.

Além do mais, além das miríades de referências no quarto Evangelho, há muitas referências sinóticas a ·o Pai· e ·o Filho·, com no mínimo a implicação de que esse relacionamento é eterno e ontológico (p. ex., Mt 24.36; 11.27). Depois de andar sobre o mar com os pés secos (o próprio acontecimento em si está repleto de imagens da criação-êxodo), ·os que estavam no barco o adoraram, dizendo: Verdadeiramente és Filho de Deus!· (14.28-33). Mais tarde, ·continuou ele, quem dizeis que eu sou?· Simão Pedro respondeu: ·Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo. Então, Jesus lhe afirmou: Bem-aventurado és,

Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que te revelaram, mas meu Pai, que está nos céus. (16.15-17). Na parábola dos lavradores maus, Israel é um lavrador do proprietário da terra, enquanto o próprio Jesus é o filho e herdeiro do proprietário (Mt 21.33-46).

Então há as passagens que relatam a interação de Jesus com os oficiais, em que seu segredo messiânico é então revelado para que todos possam ver. ·Reunidos os fariseus, interrogou-os Jesus: Que pensais vós do Cristo? De quem é filho? Responderam-lhe eles: De Davi.· Fazendo a exegese do salmo 110.1,

Replicou-lhes Jesus: Como, pois, Davi, pelo Espírito, chama-lhe Senhor, dizendo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés? Se Davi, pois, lhe chama Senhor, como é ele seu filho? E ninguém lhe podia responder palavra, nem ousou alguém, a partir daquele dia, fazer-lhe perguntas (Mt 22.41-46).

Estando diante do sumo sacerdote, que lhe disse: ·Eu te conjuro pelo Deus vivo que nos digas se tu és o Cristo, o Filho de Deus·, Jesus respondeu:

Tu o dissesse; entretanto, eu vos declaro que, desde agora, vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu. Então, o sumo sacerdote rasgou as suas vestes, dizendo: Blasfemou! Que necessidade mais temos de testemunhas? Eis que ouvistes agora a blasfêmia! (Mt 26.63-65)

Os fariseus sabiam melhor do que alguns teólogos modernos que Jesus estava afirmando igualdade com Deus e não simplesmente representando a si mesmo como um profeta de um reino ético.

Além da anunciação e do batismo, a transfiguração também fornece um relato narrativo da relação do Filho com o Pai e com o Espírito. Assim como nos dias quando o reino futuro irrompeu em situações histórico-redentoras sob a antiga aliança, a transfiguração foi um momento raro durante a humilhação de Jesus, quando sua exaltação foi semirrealizada. Mais ou menos uma semana depois de relembrar seus discípulos de sua morte iminente e ressurreição, Jesus levou Pedro, Tiago e João para o alto de uma montanha. Ali, Jesus foi ·transfigurado diante deles; as suas vestes tornaram-se resplandecentes e sobremodo brancas· e ele conversou com Elias e Moisés. ·A seguir, veio uma nuvem que os envolveu; e dela uma voz dizia: Este é o meu Filho amado; a ele ouvi. E, de relance, olhando ao redor, a ninguém mais viram com eles, senão Jesus.· (Mc 9.2-8).

O Espírito-Shekiná, que pairava sobre as águas na criação, que levou Israel através das águas para a terra prometida e que habitou entre o povo no Santo dos Santos, nesse momento pairou em esplendor resplandecente para juntar-se ao Pai em pronunciar bênção sobre o Filho. Esse é tanto um momento trinitário quanto a coroação do Filho do Homem como aquele que cumpriu a vontade do Pai pela

sua obediência. Deus está satisfeito com ele não simplesmente porque ele é o Filho eterno, mas porque ele é o verdadeiro e fiel filho de Adão, Abraão e Davi.

Os gritos daqueles com demônios testificam dessa filiação que ele exerce como divino e como humano.<sup>26</sup> Como Craig Evans ressalta, ·Filho de Deus· também era uma designação familiar de César como uma suposta encarnação de Zeus. "Não há razão para pensar que os contemporâneos judeus de Jesus, os quais eram evidentemente parte do mundo greco-romano, pensariam dessas expressões em termos significativamente diferentes daqueles considerados pelos gentios."<sup>27</sup> É interessante observar que não é apenas na ressurreição que a identidade messiânica de Jesus é reconhecida; ela também foi reconhecida pelo centurião quando Jesus estava na cruz: ·Verdadeiramente este era Filho de Deus!· (Mt 27.54).

É evidente que no Evangelho de João o tema do Filho de Deus é especialmente enfatizado em termos da relação de Jesus com o Filho eterno do Pai. O quarto Evangelho identifica Jesus com a Palavra eterna que, embora distinto do Pai, é, no entanto, Deus. Além do mais, o prólogo ecoa de maneira explícita o de Gênesis: ·No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela· (Jo 1.1-5). O mundo que existe por meio dele e para ele o rejeitou - mas nem todos, pelo dom de Deus do novo nascimento (v. 10-13). ·E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai· (v. 14). Conquanto a lei veio por meio de Moisés, a graça veio por meio do Filho, Jesus Cristo, o único que viu Deus. ·Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou· (v. 17-18). No batismo, João anuncia Jesus como ·o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!, e dá testemunho: ·Vi o Espírito descer do céu como pomba e pousar sobre ele. Eu não o conhecia; aquele, porém, que me enviou a batizar com água me disse: Aquele sobre quem vires descer e pousar o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo. Pois eu, de fato, vi e tenho testificado que ele é o Filho de Deus· (v. 29-34).

A filiação de Jesus é desenvolvida ao longo do Evangelho de João com a comunhão intratrinitária sempre em vista. Os temas messiânicos estão presentes, como em João 6.69, em que Pedro declara: ·e nós temos crido e conhecido que tu és o Santo de Deus.. Mas a unidade com o Pai (e, depois, com o Espírito)

<sup>26</sup> Craig Evans ressalta: ·Os gritos dos endemoninhados (Mc 3.11 = Lc 4.41: ·Tu és o Filho de Deus!·, Mc 5.7: ·Jesus, Filho do Deus Altíssimo·) são todos provavelmente baseados em tradição autêntica. Esses epítetos nos lembram 4Q246, em que encontramos referência àquele que será chamado ·filho de Deus· e ·filho do Altíssimo·. Esse texto aramaico, que data do século 1º d.C., confirma a expectativa de um salvador vindouro do mundo, o qual era considerado ·filho de Deus·; isso também confirma que esse conceito era conhecido na Palestina. ·Jesus· Self-designation ·Son of Man,· · 42).

<sup>27</sup> Ibid., 43.

é dominante. Para essas passagens, os leitores são remetidos ao tratamento da Trindade neste volume.

Finalmente, há o testemunho das epístolas. Paulo, que, como Estêvão - cujo apedrejamento Paulo (Saulo) sancionou -, teve uma visão do Cristo assunto aos céus à mão direita de Deus, fornece alguns dos testemunhos apostólicos mais antigos de Jesus Cristo como o Filho de Deus. Aquele que antes perseguiu a igreja agora é o servo do evangelho,

com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor, por intermédio de quem viemos a receber graça e apostolado por amor do seu nome, para a obediência por fé, entre todos os gentios, de cujo número sois também vós, chamados para serdes de Jesus Cristo (Rm 1.3-6).

Segundo esse evangelho, o Deus que agiu em Cristo para criar o mundo agora está agindo em Cristo para redimi-lo (o mundo) na História: ·Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado, a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós [...]. (Rm 8.3-4).

A tipologia Adão-Cristo é enfatizada em Romanos 5, em que o problema e a solução de Israel são colocados no contexto do problema e solução humanos mais amplos descritos nos primeiros quatro capítulos. Conquanto a promessa abraâmica percorra todo o Antigo Testamento e até o Novo, a aliança das obras condicional que caracteriza tanto o Éden quanto o Sinai não é ignorada, mas cumprida. De fato, é com base no cumprimento da aliança das obras em Cristo que o juramento incondicional de Deus a Adão, Abraão e Davi pode ser concretizado numa aliança de graça. ·Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebéssemos a adoção de filhos. ·Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo [...]. (2Co 5.19a).

Paulo atesta da identidade de Jesus com Deus, o Filho, repetidamente, como no famoso hino de Filipenses 2, em que Jesus é identificado como ·em forma de Deus· e ainda disposto a esvaziar a si mesmo, ·assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens·, humilhando-se a ponto de morrer na cruz. ·Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se sobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai·. (Fp 2.5-11). Nesse caso, deve ser ser mais uma vez observado que a filiação como ofício é tão importante quanto a sua filiação ontológica como a Palavra eterna. É porque ele foi obediente ao longo da sua vida, até mesmo a ponto de tomar sobre si mesmo a maldição da cruz, que ele é exaltado acima de

todo nome. Ele é o filho real, o Adão fiel, que lidera a criação numa procissão triunfante para o sábado eterno. É por essa razão - e não simplesmente por causa de sua deidade - que ele é digno de assumir essa condição tão exaltada. Tudo o que a humanidade foi criada para ser como portadora da imagem de Deus (filho real, representante glorioso e testemunha profética) Jesus Cristo conseguiu ser na sua humanidade. E, no entanto, nessa passagem, a condição de Jesus como o Filho pré-existente de Deus é exatamente tão óbvia.

O início de Colossenses é semelhante ao prólogo de João ao declarar que Cristo

é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste (1.15-17).

O Criador do mundo e o redentor da igreja são uma e a mesma pessoa (v. 18-23). Uma identificação mais próxima de Jesus com o Yahweh de Israel é impossível de imaginar. De fato, o próprio anúncio de Paulo de que ·todo joelho se dobrará e toda língua confessará· o nome de Cristo é uma alusão a uma das principais passagens monoteístas da Bíblia: Isaías 45.22-23, em que se lê: ·porque eu sou Deus, e não há outro. [...] Diante de mim se dobrará todo joelho, e jurará toda língua·. Essa é exatamente a pessoa exaltada que Paulo encontrou na estrada de Damasco. Paulo se refere a ·glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus· (Tt 2.13). A bênção triúna (2Co 13.14) é também de alguma importância.

No livro do Apocalipse, Jesus é o Alfa-Criador e o Ômega-Consumidor (Ap 1.8,17-18). E o autor de Hebreus inicia sua epístola,

Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo. Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, depois de ter feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade, nas alturas, tendo-se tornado tão superior aos anjos quanto herdou mais excelente nome do que eles. Pois a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei? E outra vez: Eu lhe serei Pai, e ele me será Filho? (Hb 1.1-5)

De fato, o contraste é estabelecido entre Moisés e Cristo por meio desta argumentação:

Jesus, todavia, tem sido considerado digno de tanto maior glória do que Moisés, quanto maior honra do que a casa tem aquele que a estabeleceu. Pois toda casa é estabelecida por alguém, mas aquele que estabeleceu todas as coisas é

Deus. E Moisés era fiel, em toda a casa de Deus, como servo, para testemunho das coisas que haviam de ser anunciadas; Cristo, porém, como Filho, em sua casa; a qual casa somos nós, se guardarmos firme, até ao fim, a ousadia e a exultação da esperança (Hb 3.3-6).

Cristo é identificado não apenas como Filho, mas como Deus, no sentido de que ele é o ·construtor· que é identificado como Deus.

Até este ponto temos afirmado os dois lados da afirmação de que Jesus é o Filho de Deus: ele cumpre a filiação adâmica como imagem real de Deus e ele chama a Deus de Pai porque ele é o Filho eterno na Trindade divina. Isso nos leva a considerar brevemente a sua pré-existência: a assim chamada logos asarkos (palavra pré-encarnada) ou, melhor, a logos incarnandus (a Palavra que deve tornar-se encarnada).

#### B. O Filho pré-existente

A trajetória liberal que vai de *Fragments* [Fragments] de Reimarus ao *Life of Jesus* [A vida de Jesus] de D. F. Strauss e *Essence of Christianity* [A essência do cristianismo] de Adolf Von Harnack é essencialmente ariana (ou adocionista). ·O evangelho, como Jesus o pregou, tem a ver apenas com o Pai e não com o Filho·, afirmou Harnack.<sup>28</sup> Na academia atual, é geralmente reconhecido que houve três principais buscas pelo Jesus histórico.<sup>29</sup> De Reimarus ao Jesus Seminar,\* uma pressuposição-chave de tais buscas (incluindo a ·não busca· de Bultmann) é a crença de que o primeiro ·Jesus· era um sábio rabínico que foi transformado no ·Cristo· da ortodoxia por um processo de helenização. Para Bultmann, foi o mito gnóstico do Redentor que serviu a essa transformação de Jesus numa figura divina que existia eternamente antes de ser tornado carne.<sup>30</sup>

\* Adolf von Harnack, *Essence of Christianity* (Nova York: Harper and Bros., 1957), 154.

<sup>29</sup> Para a história da busca pelo Jesus histórico veja W. Barnes Tatum, *In quest of Jesus: A guidebook* (Atlanta: John Knox, 1982); N. T. Wright, *Jesus and the victory of God* (v. 2 of *Christian origins and the question of God*; Minneapolis: Fortress, 1996), cap. 1; Harvey K. McArthur, *The quest through the centuries: The search for the historical Jesus* (Filadélfia: Fortress, 1966); Albert Schweitzer, *The quest of the historical Jesus: A critical study of its progress from Reimarus to Wrede* (trad. W. Montgomery; Londres: A. and C. Black, 1910); Raymond E. Brown, *An introduction to the New Testament* (Anchor Bible Reference Library; org. David Noel Freedman; Nova York: Doubleday, 1997), 819; Colin Brown, ·Quest of historical Jesus·, em *Dictionary of Jesus and the Gospels* (org. Joel B. Green, Scot McKnight e 1. Howard Marshall; Downers Grove, 111.: Inter-Varsity Press, 1992), 326.

<sup>30</sup> Em português, Seminário sobre Jesus. Projeto de Crítica Bíblica fundado em março de 1985 por Robert Funk, com o apoio do Instituto Westar, que começou com 30 seguidores e chegou a mais de 200 participantes. Utilizando métodos históricos, buscava determinar o que o Jesus histórico pode de fato ter dito e feito (N. do E.).

<sup>31</sup> Rudolf Bultmann, *The theology of the New Testament* (trad. Kendrick Grobel; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951), 1:174-78.

## BUSCAS PELO JESUS HISTÓRICO

Busca	Data	Características
Primeira busca	1788-1906	De Reimarus a Schweitzer. O Cristo da fé (confessado pela igreja nos credos) é fundamentalmente diferente do Jesus real da História. No seu <i>Life of Jesus</i> , David Friedrich Strauss (1808-1874) argumentou que a alta cristologia encontrada no Novo Testamento é mitológica. <i>The quest of the historical Jesus</i> (1906) de Albert Schweitzer encerrou essa busca inicial argumentando que Jesus esperava um estabelecimento iminente de um reino que não conseguiu se concretizar.
Não busca	1906-1953	De Schweitzer a Bultmann. Segundo Martin Kähler (suplementado pelas classificações existencialistas de Martin Heidegger), Bultmann argumentou que o Jesus da História não tem importância para o Cristo da fé.
Segunda (ou nova) busca	1953 - presente	Associada especialmente com Ernst Käsemann, mas também com o Seminário sobre Jesus ( <i>Jesus Seminar</i> ).
Terceira busca	1980s - presente	A expressão foi cunhada por um defensor dessa busca, N. T. Wright. Com as obras de G. B. Caird, E. P. Sanders e outros, surgiu interesse pelo Jesus contextualizado no contexto judaico (Segundo Templo).

No entanto, como Brevard Childs ressaltou, a erudição crítica não encontrou base para a nítida divisão entre as cristologias judaica e helenista na igreja primitiva, sendo a maioria dos cristãos “bilingües desde o início”.<sup>31</sup> Um título cristológico básico como *kyrios* [senhor] tinha antecedentes tanto gregos quanto aramaicos que foram rapidamente fundidos (cf. Hengel, *Between Jesus and Paul*, 30s).<sup>32</sup> “Também é claro que uma confissão semelhante em termos de conteúdo poderia ser feita por convenções linguísticas diferentes. Que ‘Jesus é Senhor’ em Paulo não é muito diferente em significado de ‘Jesus é o Filho de Deus’ em João.”<sup>33</sup> Assim, o salmo 110 serviu como uma permissão para o governo real de Cristo como Senhor, 2Samuel 7 para a teologia do filho de Davi, o salmo 2 para

<sup>31</sup> Brevard Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 461.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 462.

<sup>33</sup> *Ibid.*

a reivindicação de filiação e os salmos 22 e 69 para a paixão e ressurreição do redentor.<sup>34</sup> Apenas a totalidade das ações e dos ensinos de Jesus Cristo como relatados nos Evangelhos pode explicar esse julgamento e crucificação como algo diferente de fanatismo religioso. Os líderes judaicos dos dias de Jesus eram notavelmente tolerantes, mas não no que eles consideravam como blasfêmia.

Como já vimos, os sinóticos relatam a acusação contra Jesus como sendo de blasfêmia por afirmar ser igual a Deus; Jesus e os evangelistas conclamam as pessoas a colocarem a sua fé em Cristo e receberem perdão dos seus pecados por meio de Cristo. Ao longo dos Evangelhos, o próprio Jesus conclama seu povo a invocar seu nome em oração, no batismo, para receber perdão de pecados e em adoração. Dado o peso pactuai da expressão ·em nome de·, não há dúvidas de que Jesus estava afirmando ser nada menos do que Yahweh encarnado. Nós já vimos o enigma que Jesus apresenta aos líderes religiosos em Mateus 22.41-45: Como pode Davi chamar de ·Senhor· alguém que ainda seria um futuro descendente dele? Pelo menos implicitamente, Jesus está afirmando ter existido como Senhor antes do próprio Davi.

Para Mateus, como observa Childs, ·O nascimento virginal é o sinal que o identifica como o Messias.<sup>35</sup> No entanto, a própria concepção virginal de Cristo pressupõe a existência do Filho antes da sua encarnação.<sup>36</sup> É especialmente esse dogma que o liberalismo procurou evitar ao renunciar à concepção singular (miraculosa) de Cristo. No quarto Evangelho, Jesus Cristo é explicitamente identificado como a Palavra que existiu com o Pai antes da criação e por meio de quem todas as coisas foram feitas (Jo 1), e nós já atentamos para várias passagens nesse Evangelho nas quais Jesus afirma explicitamente igualdade com o Pai.

Contudo, a maioria das referências explícitas a Jesus como o Filho eternamente pré-existente é encontrada em alguns dos documentos mais antigos do Novo Testamento: o corpus paulino, em que alguns são até mesmo fragmentos de hinos anteriores. Se as epístolas de Paulo foram escritas em meados dos anos 50 e ele estava incorporando fragmentos litúrgicos e de credos que já estavam em uso, então alguns dos testemunhos mais claros da deidade e filiação do Cristo pré-existente são também os mais antigos. No final do século I, como Raymond Brown demonstra, a afirmação de que Jesus é Deus era claramente afirmada através de amplos limites geográficos, e mesmo o romano Plínio, o Jovem, na virada do século, criticou os cristãos da Ásia Menor por ·cantar hinos a Cristo como se faz para um deus.<sup>37</sup> Tudo isso predava o advento de qualquer forma reconhecível de gnosticismo e, em qualquer caso, o mito do Redentor gnóstico era em subs­tância diametralmente oposto à doutrina da encarnação.

\*Ibid., 463.

<sup>35</sup> Ibid., 470.

<sup>36</sup> Refiro-me a ·concepção virginal· porque, estritamente falando, o milagre da encarnação refere-se à sua concepção em vez de ao seu nascimento.

<sup>37</sup> Raymond Brown, *An introduction to New Testament Christology* (Nova York: Paulist, 1994), 194.

Martin Hengel mostra de modo decisivo, contra a teoria da escola da história das religiões, que o título ·Filho de Deus· não emergiu como parte de um processo de alegada helenização.<sup>38</sup> Ele também demonstra a ampla variação entre a superficialidade dos mitos morrer-e-ressuscitar similares e a atribuição ·Filho de Deus·. As especulações de Bultmann sobre a cristologia do Novo Testamento emergindo do mito do Redentor gnóstico foram refutadas.<sup>39</sup> Em vez disso, ·A cristologia antiga tem uma característica totalmente original, e está, em última análise, enraizada no acontecimento contingente da atividade de Jesus, sua morte e aparições ressurreto-<sup>40</sup>. A respeito da referência de Paulo a Jesus Cristo como ·Filho [de Deus], o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi· (Rm 1.3), ·a opinião unânime dos estudiosos é que ela contém uma confissão primitiva·, talvez um credo - e isso foi escrito para uma igreja que não foi ele mesmo quem fundou.<sup>41</sup> Além disso, ·uma influência pagã direta é extremamente improvável até mesmo por causa da composição étnica dessas comunidades missionárias antigas.<sup>42</sup> ·A pré-existência do redentor escatológico já podia ser lida em Miqueias 5.2 ou no salmo 1.10.3: ele foi gerado por Deus, antes do início da criação..· Afirmações semelhantes sobre a pré-existência do Filho do Homem são encontradas em IEnóque 48.6; 62.7.43 Assim, não há razão para olhar para o paganismo grego para o conceito da existência eterna do Filho antes de sua encarnação. Jesus Cristo não era apenas um anjo ou mensageiro profético. Ele admitiu ser adorado durante sua missão terrena e era invocado pelos cristãos primitivos como Senhor juntamente com o Pai, e as referências do Antigo Testamento às ações de Yahweh eram rotineiramente interpretadas como igualmente atribuíveis a Jesus Cristo. A confissão de Tomé da identidade de Cristo é aquela de toda a igreja: ·Senhor meu e Deus meu!· (Jo 20.28).

### III. Duas naturezas em uma pessoa: a encarnação

Com as linhas precedentes de desenvolvimento em vista, chegamos ao centro da cristologia: a doutrina da encarnação. A fé da igreja, resumida pelo Credo de Calcedônia (451), é direcionada ao ·Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, a ser reconhecido em duas naturezas, inconfundivelmente, imutavelmente, indivisivelmente, inseparavelmente [...].·

<sup>38</sup> Hengel, *The Son of God*, 24.

<sup>39</sup> Ibid., 33: ·Realmente deve ter um fim a apresentação de textos maniqueístas do século 3a como a ·Canção da pérola· nos Atos de Tomé como evidência de um gnósticismo supostamente pré-cristão e datando-o de volta ao século I d.C. Na realidade, não há mito do redentor gnóstico nas fontes que podem ser comprovadas como cronologicamente pré-cristãs·.

<sup>40</sup> Ibid., 58.

<sup>41</sup> Ibid., 59.

<sup>42</sup> Ibid., 67.

<sup>43</sup> Ibid., 69.

## A . R.ESUMO EXEGÉTICO

·O Verbo se fez carne· (Jo 1.14). O verbo ·se fez· [egeneto] aqui não acarreta necessariamente nenhuma mudança na essência do Filho. Sua deidade não foi convertida na nossa humanidade. Em vez disso, ele assumiu nossa natureza humana. Além disso, o Logos não assume uma pessoa individual, mas a humanidade genérica. Por meio da união pessoal íntima mais inconcebível do Logos com nossa humanidade, o homem judeu particular, Jesus de Nazaré, foi concebido pelo Espírito Santo no ventre da virgem. Portanto, a encarnação não representa uma fusão de naturezas pré-existentes, muito menos de pessoas pré-existentes, mas o fato de que o Filho eterno assumiu humanidade. Estritamente falando, então, sua humanidade é impessoal; há uma união da pessoa do Filho com nossa humanidade, não de uma pessoa divina com uma pessoa humana. Cada natureza é integralmente preservada em sua distintividade, ainda que em e como uma só pessoa.

Essa aceitação da nossa total humanidade não precisa incluir o pecado, evidentemente, porque a pecaminosidade é accidental em vez de essencial à nossa natureza. Visto que Jesus Cristo foi, nas palavras da Confissão Belga: ·concebido no ventre da bendita virgem Maria, pelo poder do Espírito Santo, sem participação masculina·<sup>44</sup> sua humanidade não estava maculada pelo pecado original (Hb 4.15; cf. Is 7.14; Mt 1.18-20; Lc 1.34-35).<sup>45</sup>

A máxima de Gregório de Nazianzo - ·O que ele não assumiu ele não redime· - já está implícita em Hebreus 2.10-18. Se os seres humanos caídos devem ser salvos, era preciso que Deus ·aperfeiçoasse, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles· (v. 10).

Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida. Pois ele, evidentemente, não socorre anjos, mas socorre a descendência de Abraão. Por isso mesmo, convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus e para fazer propiciação pelos pecados do povo (Hb 2.14-17).

O escritor fala do Filho ter assumido nossa ·carne e sangue·, mas não a nossa identidade pecaminosa. Ele nasceu ·sob a lei· para cumprir uma obrigação, não como alguém que já estava sujeito às suas maldições. Como a humanidade em Adão antes da queda, a humanidade de Cristo ainda não estava confirmada em justiça e glória, mas era não caída.<sup>46</sup>

<sup>44</sup>Belgic Confession 18, disponível em [www.crcna.org/pages/belgic\\_articlesI7\\_24.cfm](http://www.crcna.org/pages/belgic_articlesI7_24.cfm).

<sup>45</sup> Talvez o melhor livro sobre o nascimento virginal (ou, mais corretamente, a concepção virginal) de Cristo permaneça sendo o de J. Gresham Machen, *The Virgin birth of Christ* (Nova York: Harper, 1930).

<sup>46</sup> 44 Karl Barth e alguns dos seus alunos ensinavam que a humanidade que Cristo assumiu era caída, embora ele pessoalmente não tenha cometido nenhum pecado. Veja, por exemplo, T. F. Torrance, *Incarnation*:

Quando damos a devida atenção à humanidade de Cristo como o servo da aliança, mais espaço se abre para a pessoa e a obra do Espírito. Nos Evangelhos não há menção da divindade de Jesus sobrecarregando a sua humanidade. Nem os Evangelhos atribuem os seus milagres à sua divindade e suas tentações ou sofrimentos à sua humanidade, como se ele ligasse e desligasse conforme estivesse operando de acordo com uma natureza ou com a outra. Em vez disso, os Evangelhos comumente atribuem os milagres de Cristo ao Pai e ao Espírito, realizando sua obra em e por meio de Jesus Cristo. Jesus foi concebido pelo Espírito, foi enchedo com o Espírito, cresceu em sabedoria e compreensão pelo Espírito, foi guiado pelo Espírito ao deserto para a sua tentação e ali foi sustentado pelo Espírito, e falou o que ele ouviu do Pai quando recebeu poder do Espírito. Portanto, Jesus é não apenas Deus em relacionamento com Deus, mas humanidade em relacionamento com Deus no poder do Espírito. Os Evangelhos relatam a história não de alguém que tinha meramente uma casca humana, cujos impulsos interiores eram determinados pelo Logos (veja o apolinarismo, ·Duas naturezas em uma pessoa·, p. 500). Ele é, afinal, o Senhor que é servo, ·a testemunha fiel e verdadeira· (Ap 3.14). Sendo totalmente humano, ele cumpriu a aliança da criação.

As tentações de Jesus, tanto as ético-religiosas quanto as físicas, foram reais (Mt 4.1-11 e passagens paralelas; Jo 4.6; Hb 2.17-18). Em nítido contraste com os Evangelhos gnósticos fantasiosos, tais como o de Tomé, os Evangelhos canônicos não narram a vida de uma criança prodígio numinosa, cuja humanidade é acidental, se permitida. ·Crescia o menino e se fortalecia, enchendo-se de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele. [...] E crescia Jesus em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens· (Lc 2.40,52, ênfase acrescentada). Sua rejeição em sua cidade natal enfatiza que antes de começar seu ministério Jesus era percebido como alguém totalmente comum:

E, chegando à sua terra, ensinava-os na sinagoga, de tal sorte que se maravilhavam e diziam: De onde lhe vêm esta sabedoria e estes poderes miraculosos? Não é este o filho do carpinteiro? Não se chama sua mãe Maria, e seus irmãos, Tiago, José, Simão e Judas? Não vivem entre nós todas as suas irmãs? De onde lhe vem, pois, tudo isto? (Mt 13.54-56)

Mesmo os seus irmãos só creram nele mais tarde no seu ministério (Jo 7.1-9). Ele mesmo declarou a respeito do ·dia do Senhor·: ·Mas a respeito daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão o Pai· (Mt 24.36). Sem abrir mão de sua divindade (que incluía a onisciência), o Filho eterno assumiu completamente a nossa humanidade finita.

The person and life of Christ (org. Robert T. Walker; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2008), 61-65, 231-32. Pelo menos no caso de Torrance, isso parece ser amplamente por causa de uma tendência de juntar a encarnação e a expiação. Como Barth, Torrance articula um conceito robusto da obediência ativa de Cristo, mas confunde Cristo suportando nossos pecados com sua aceitação da nossa humanidade. No entanto, o fato de Cristo ter nascido ·sob a lei· de modo algum implica ter nascido sob sua condenação.

Não há razão para ficar confuso pela total humanidade de nosso Senhor. No Getsêmani, Jesus agoniza sobre seu destino: ·A minha alma está profundamente triste até à morte., ele diz aos seus discípulos (Mt 26.38a). E em sua oração ao Pai ele pediu: ·Meu Pai, se possível, passe de mim este cálice! Todavia, não seja como eu quero, e sim como tu queres· (v. 39). Numa sentença, discernimos tanto a unidade íntima de Jesus com o Pai (meu Pai), quanto a sua diferenciação (-não como eu quero, e sim como tu queres-). O mesmo paradoxo ocorre na própria crucificação. Por um lado, Jesus grita com uma formalidade surpreendente: ·Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?· (Mt 27.46) e, por outro lado, suas últimas palavras registradas são na forma de outro lamento: ·Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito!· (Lc 23.46, ênfase acrescentada). O sangue que ele leva ao santuário celestial para expiar pelos seus irmãos e irmãs é sangue humano (Hb 9.11-10.18). No entanto, por causa da unidade de sua pessoa, ele pode ser chamado de sangue de Deus (At 20.28).

#### B. D esen vo lvim en to d o g m á tic o

Está além do nosso escopo avaliar a extensão em que as pessoas que carregam o peso ignominioso de terem seus nomes ligados a heresias específicas sustentaram de fato as visões atribuídas a elas. Neste resumo, estamos interessados meramente nas posições identificadas como heréticas.

##### 1. As primeiras controvérsias: Deus e humano?

Como vimos acima, os primeiros relatos de pessoas de fora era que os cristãos adoravam Cristo como Deus, com base em clara proclamação apostólica. Como com respeito ao surgimento de formulações dogmáticas a respeito da Trindade, uma cristologia formal surgiu não nas torres de marfim da especulação, mas nas práticas concretas de pregação, sacramento, oração e comunhão.

Os primeiros desafios relatados dentro da própria igreja a partir de influências judaicas negavam a deidade de Cristo. Enfatizando a contínua importância da lei mosaica para os convertidos gentios, a heresia ebionita (*Wyônim*, hebraico para ·os pobres-) também considerava Jesus Cristo como o Messias, mas exclusivamente como uma pessoa humana que justificou a si mesmo pelas obras da lei e pelo seu exemplo leva seus seguidores a fazer o mesmo. De acordo com Eusébio, alguns ebionitas sustentavam que ele foi sobrenaturalmente concebido, embora não fosse pré-existente.<sup>47</sup> Semelhante a essa era a heresia do adocionismo, que

<sup>47</sup> Para uma descrição dos ebionitas de uma perspectiva cristã, veja Ecclesiastical history, livro 3 cap. 27, de Eusébio, antigo historiador da igreja: ·Pois eles o consideravam um homem normal e comum, que foi justificado apenas por causa de sua virtude superior, e que era o fruto do intercurso de um homem com Maria.. Outros ebionitas, de acordo com Eusébio, afirmavam a concepção virginal, mas negavam a existência pré-encarnada do Filho. No entanto, eles todos afirmavam a validade contínua da lei ceremonial ·com base em que eles não poderiam ser salvos apenas pela fé em Cristo e por uma vida compatível·, e eles rejeitavam Paulo e suas epístolas. (NPNF2,1:159-60 [PG 20, col. 273].) Veja também Hipólito, Refutation of all heresies 7.22 (ANF, v. 5); Irineu, Against heresies 1.26.2 (ANF, vol. 1).

sustentava que embora Jesus fosse essencialmente não divino, ele foi adotado pelo Pai - talvez no seu batismo ou até mesmo no seu nascimento. Como veremos, os efeitos (talvez até mesmo o motivo) da rejeição da divindade de Cristo é a redução de sua obra ao dar um exemplo moral superior.

Se o desafio de uma perspectiva judaica era atribuir plena deidade a Jesus Cristo, o problema helenista (grego) era com a sua plena humanidade.<sup>46</sup> Como Deus poderia tornar-se carne, o que no pensamento grego era equivalente a dizer que o Bem tornou-se preso pela matéria má? No mínimo, como a encarnação, a obediência, a crucificação e a ressurreição de Deus em carne poderiam ser construídas como a fonte de redenção e nossa própria ressurreição corporal ser construída como seu objetivo? Se a encarnação soava grega de mais aos ouvidos judaicos, ela soava judaica de mais aos gentios. A fé bíblica e o pensamento grego estavam operando com problemas distintos: redenção da maldição da lei (culpa pelo pecado, poder do pecado e morte por causa do pecado) versus a redenção da existência corporal.

Esse desafio tipicamente grego à plena humanidade de Cristo apareceu primeiro como a heresia do docetismo (de dokeõ, ·aparecer·), visto que os gregos sustentavam que a humanidade de Cristo era meramente uma aparência em vez de verdadeiramente real. Jesus parecia ser humano e pareceu morrer (veja a refutação dessa visão, p. ex., em Ijo 4.2-3).

Uma tentativa consistente de assimilar o cristianismo à cosmovisão pagã foi feita pela heresia do século 2a conhecida como gnosticismo. Os gnósticos contrastaram Jesus, um homem comum, com Cristo, o princípio universal que é a mais sublime das emanações divinas. Bem versado nas complexas especulações das várias seitas gnósticas, Irineu, um bispo de Lião do século 2a, é mais bem conhecido pela sua refutação do gnosticismo (*Contra as heresias*) e sua brilhante exposição da afirmação cristã da encarnação plena de nosso Senhor. O século 2a também testemunhou o efeito poderoso de Tertuliano, especialmente contra Marcião, um mestre gnóstico que opunha de maneira radical o Deus Criador (o Criador do Antigo Testamento) e o Deus Redentor (o Salvador do Novo Testamento). Como Irineu, Tertuliano enfatizou a importância de Cristo como o cumprimento em vez de a antítese do Antigo Testamento, juntamente com a afirmação de que tudo o que Cristo fez por nós, que teve importância redentora, foi feito na totalidade da nossa humanidade.

Amplamente inativo depois do século 4a, o gnosticismo surgiu novamente entre os cátaros (·os puros·) medievais e os albingenses, e pelo menos uma tendência docética podia ser discernida entre os ·espiritualistas· do anabatismo radical. De fato, os reformados enfatizaram especialmente o ponto de que Cristo recebeu a substância de sua humanidade de Maria, contra a visão expressa por Menno Simons de que Jesus recebeu a sua carne do céu. Simons a chamou de \*

<8 No entanto, essa não é uma distinção clara e total. Por exemplo, o arianismo - influenciado pela filosofia grega - também era uma negação da plena divindade de Cristo.

-carne celestial-, com Maria representando meramente um canal através do qual Jesus nasceu.<sup>49</sup> Foi contra essa concepção docética que os credos antigos insistiram no fato de que -Cristo nasceu ex Maria virgine [da virgem Maria], o que é explicado no sentido de ex substantia matris suae [da substância de sua mãe]- em vez de simplesmente per (através de) ela.<sup>50</sup> Falando em termos contemporâneos, o Deus encarnado tinha os genes de Maria.

Todas as heresias até aqui mencionadas negavam que na encarnação Deus veio em carne, uma negação que João identifica como -o espírito do anticristo- (ljo 4.1-3; cf. 2.22-25). Quanto a isso, outro afastamento do cristianismo deve ser mencionado. Tratado na discussão da Trindade, o arianismo sustentava que o Filho não é consubstancial com o Pai, mas é o primeiro a ser criado. Recuperado pelo socianismo, os pressupostos de Ário foram levados adiante pelo liberalismo protestante e são explicitamente ensinados hoje por vários grupos, incluindo as Testemunhas de Jeová.

## 2. Duas naturezas em uma pessoa

O Concílio de Niceia (325) representa o triunfo da ortodoxia trinitariana. No entanto, a concordância de que Jesus Cristo é Deus encarnado não resolveu todas as controvérsias cristológicas. A questão que surgiu então foi a respeito da relação entre sua deidade e sua humanidade. Conquanto afirmassem afirmar a deidade e a humanidade de Jesus Cristo, cada uma dessas heresias tendia para uma ou para a outra.

Baseada na sua visão de que os seres humanos são compostos de três partes - corpo, alma e espírito (tricotomia), o apolinarismo ensinava que o espírito humano de Jesus foi substituído pelo Logos divino. Charles Hodge explica que o apolinarismo foi motivado pela -doutrina então sustentada por muitos pelo menos dos pais platônicos, de que a razão do homem é parte do Logos divino ou da razão universal-.<sup>51</sup> Desse modo, o dualismo alma-corpo era o corolário conceitual da deidade e humanidade de Cristo. Mesmo alguns dos teólogos ortodoxos como Atanásio e Agostinho podiam falar em termos de o Logos -manejando- um corpo humano, quase no sentido em que alguém pode dirigir um carro. Um marcante desconforto com a ideia de humilhação, tentação e angústia genuínas no Filho encarnado era frequentemente expressado. Entretanto, o apolinarismo foi condenado no Concílio de Constantinopla em 381. Como vimos acima, o Novo Testamento claramente ensina que Jesus foi -tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado- (Hb 4.15). -Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou- para a nossa salvação (Hb 2.14).

49 Veja a interação crítica de Calvin com Menno Simons sobre esse ponto em João Calvino, Institutes 2.13.3.

· Charles Hodge, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 2:400.

51 Hodge, Systematic theology, 2:401. Embora seja correto referir-se a essa influência como -platônica-, uma influência mais direta para muitos (especialmente Justino Mártil) era o estoicismo.

Por isso mesmo, convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus e para fazer propiciação pelos pecados do povo. Pois, naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados (v. 17-18).

Além de sua antropologia questionável, essa visão foi julgada pela igreja como negando a total humanidade de Cristo. Gregório de Nazianzo escreveu: “Pois o que ele não assumiu ele não curou; mas o que é unido à sua divindade é também salvo”.<sup>52</sup> Apenas se Cristo foi humano em cada aspecto exceto no pecado é que ele pode ser o salvador da pessoa toda. Nossa salvação depende tanto da sua identidade como o filho de Adão, Abraão e Davi como de ele ser eternamente gerado do Pai. Em Cristo há duas naturezas e cada natureza retém seus atributos distintos. Mesmo sendo espírito divino, tanto a sua alma como o seu corpo são humanos. Uma última vez, uma versão revisada do apolinarismo apareceu, insistindo que Jesus no mínimo tinha uma vontade divina (monotelitismo), mas isso também foi rejeitado no terceiro Concílio de Constantinopla, em 681.

### CRISTILOGIAS ANTIGAS DA IGREJA

<b>A escola de Alexandria</b>	Enfatizava a unidade da pessoa de Cristo como divina. Esse centro do cristianismo platônico primitivo refletia uma <i>tendência</i> a assumir a História na eternidade, a matéria no espírito, a exegese histórica em exegese alegórica (espiritualização) e a humanidade de Cristo na sua deidade. Seus representantes mais celebrados incluíam Orígenes, Clemente e Cirilo. Embora essa escola tenha sido formalmente ortodoxa (com exceção de Orígenes), seus excessos levaram ao apolinarismo e monofisismo (eutiquianismo), que foram julgados como heréticos nos Concílios de Constantinopla (381) e Calcedônia (451).
<b>A escola de Antioquia</b>	Enfatizava a distinção da pessoa de Cristo como divina e humana, favorecendo a humana. Extremamente crítica da hermenêutica alegorizante dos alexandrinos, essa escola seguia de perto uma hermenêutica histórico-literal. Entre os teólogos ortodoxos que essa escola produziu estão Diodoro de Tarso (d. 390), Crisóstomo (347-407) e Teodoro de Mopsuéstia (350-428). Os excessos da ênfase antioquiana emergiram primeiro em Teodoro – que se recusou a reconhecer Maria como “Theotokos” (portadora de Deus) – mas especialmente no seu aluno, Nestório. O nestorianismo também foi condenado pelos concílios mencionados acima.

<sup>52</sup> Gregório de Nazianzo, *Select letters of Saint Gregory of Nazianzen: Epistle 101 (To Cledonius the Priest Against Apollinarius)*, NPNF2, 5:438 (PG 37, col. 181, 184).

Depois que a igreja rejeitou o apolinarismo, outra controvérsia apareceu a respeito da relação entre a humanidade e a deidade de Cristo. Diferenças mais amplas em perspectiva entre Antioquia e Alexandria, embora frequentemente exageradas, não podem ser ignoradas aqui.

Alexandria foi o lugar de Filo, o filósofo judeu que tentou misturar o judaísmo com o platonismo. A escola catequética em Alexandria (sob Orígenes e seus sucessores Clemente e Cirilo) seguiu um curso semelhante com o cristianismo. Para eles, o cristianismo era a verdadeira gnosis, a iluminação superior que a filosofia grega previu, mas que não podia ser totalmente conhecida à parte de Cristo. Pressupondo uma ascensão intelectual do mundo das aparências para a contemplação da Verdade eterna, a teologia alexandrina frequentemente demonstra uma tendência para uma exegese alegórica (espiritualizante). As realidades histórica, temporal e sensual servem meramente como degraus para as realidades sempre crescentes, eternas e intelectuais. A tendência a assimilar a História (o mundo das aparências) à eternidade e matéria ao espírito predispôs a teologia alexandrina no sentido de assimilar a humanidade de Cristo à sua deidade. Assim como a tendência platonista levou o apolinarismo a substituir a mente humana de Cristo pelo Logos, Cirilo (pelo menos no começo) tendia a assimilar a humanidade de Cristo à sua deidade. Antes da encarnação, ele disse, havia duas naturezas, mas depois, apenas uma; daí o termo monofisismo.

Mais interessados na humanidade de Jesus e numa exegese literal-histórica, Antioquia refletia seu contexto: mais do Oriente Médio, e especialmente judaico. Conquanto a tendência alexandrina fosse assimilar a humanidade de Cristo à sua deidade, a tendência antioquiana era separar as duas naturezas. O nestorianismo (nomeado segundo o patriarca de Constantinopla do século 52, um aluno do teólogo antioquiano Teodoro de Mopsuéstia) sustentava que o Logos habitou Jesus moralmente em vez de essencialmente. Portanto, ele difere de nós apenas em grau. Recusando o uso da expressão litúrgica Theotokos (portadora de Deus) para Maria, Nestório insistia que ela foi apenas a mãe da natureza humana de Jesus.

Se Maria não é a mãe de Deus, então quem era a criança que ela gerou? O título mariano não foi empregado originalmente para adorar a própria Maria, mas para afirmar que seu filho era de fato Deus encarnado. Logo, o nestorianismo representava uma divisão nas naturezas de Cristo que levou finalmente à negação de sua unidade como uma pessoa. Por exemplo, conquanto Atos 20.28 (de acordo com as melhores tradições de manuscritos) diga que a igreja foi comprada pelo sangue de Deus, a versão síriaca usada pelos nestorianos substituía por Cristo. Desse modo, enquanto o monofisismo confundia as duas naturezas, o nestorianismo as dividia em duas pessoas. Cirilo e Nestório tornaram-se oponentes amargos e foram empurrados para seus respectivos extremos à medida que a controvérsia avançava. Perdendo a nuance de Cirilo, Eutíco e seus seguidores - identificados como eutiquianos - explicitamente patrocinaram a

visão de que Cristo tinha apenas uma natureza (monofisismo), assimilando a sua humanidade à sua divindade.

Finalmente, com um consenso entre os bispos do Oriente e do Ocidente, o Concílio de Calcedônia (451) condenou ambas as visões, afirmando que Cristo é ·uma pessoa em duas naturezas·. Ao interpretar a Escritura, o credo confessa que Jesus Cristo é verdadeiramente Deus (-consubstancial com o Pai de acordo com a divindade-) e também verdadeiramente humano (-de uma alma razoável e corpo, [...] consubstancial conosco, segundo a humanidade; em todas as coisas semelhante a nós, exceto no pecado-). Ele é ·gerado antes de todas as eras do Pai de acordo com a divindade, e nestes últimos dias, por nós e para nossa salvação, nascido da Virgem Maria, a Mãe de Deus, de acordo com a Virilidade; um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, a ser reconhecido em duas naturezas, inconfundíveis, inalteráveis, indivisíveis, inseparáveis·. Portanto ·a distinção das naturezas [é] de modo algum é retirada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza [são] preservadas, correndo para formar uma só pessoa e subsistência; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho-.<sup>53</sup>

Nessa confissão, Alexandria e Antioquia, bem como o Oriente e o Ocidente, alcançaram unanimidade e estabeleceram o consenso da cristologia católica. Os teólogos capadócios que desempenharam um enorme papel na formulação da teologia trinitariana também foram fundamentais nesse consenso. ·Cada um dos três (ou quatro) capadócios estava exatamente na tradição da cultura grega clássica·, observa Jaroslav Pelikan, ·e cada um era ao mesmo tempo intensamente crítico daquela tradição-.<sup>54</sup> Nesse consenso crucial, o mistério de Cristo triunfou sobre os esquemas filosóficos herdados. O Ocidente puxou o Oriente para uma formulação explícita das duas naturezas. ·Mas exatamente por esse símbolo fica claro que a doutrina decretada em Calcedônia não era nada nova·, observa B. B. Warfield, ·mas estava implícita até mesmo na produção teológica dos alexandrinos em face dos desafios explícitos-.<sup>55</sup> A fórmula ·uma pessoa em duas naturezas· já estava presente nos escritos de Tertuliano e antes, em Clemente de Roma (que morreu em 99) e Melito de Sardes (que morreu em 180).<sup>56</sup>

<sup>53</sup> ·The Chalcedonian definition-, em John Leith, org., *The creeds of the churches: A reader in Christian doctrine from the Bible to the present* (Louisville: Westminster John Knox, 1983), 34-36.

<sup>54</sup> Jaroslav Pelikan, *Christianity and classical culture: The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with hellenism* (New Haven: Yale Univ. Press, 1993), 9.

<sup>55</sup> B. B. Warfield, *The person and work of Christ* (org. Samuel G. Craig; Filadélfia: Presbyterian and Reformed, reimpr., 1950), 213.

\*Ibid. 213,216.

ESPECTRO DAS HERESIAS CRISTOLÓGICAS	
<b>Negando a divindade de Cristo</b>	Ebionismo Subordinacionismo Adocionismo Arianismo/semiarianismo
<b>Negando a humanidade de Cristo</b>	Docetismo/gnosticismo Apolinarismo Monotelitismo
<b>Confundindo as duas naturezas</b>	Monofisismo/eutiquianismo
<b>Dividindo as duas naturezas</b>	Nestorianismo

CONCÍLIOS ECUMÉNICOS		
<b>Niceia</b>	325	Declaração formal sobre a Trindade.
<b>Constantinopla I</b>	381	Rejeição do apolinarismo, monofisismo (também conhecido como eutiquianismo) e do nestorianismo.
<b>Calcedônia</b>	451	Consolidação de "uma pessoa em duas naturezas".
<b>Constantinopla III</b>	681	Condenação do monotelitismo; duas inteligências e vontades: uma humana, outra divina, unidas em uma pessoa.

### 3. DEBATES DA REFORMA

Esse consenso ecumênico orientou a reflexão cristológica tanto no Oriente bizantino quanto no Ocidente medieval, embora sempre tenha havido diferenças quanto a ênfases. Na Reforma, particularmente como um resultado das controvérsias sobre a presença de Cristo na Ceia do Senhor, ênfases diferentes levaram a suspeitas mútuas. Os luteranos suspeitaram que a teologia reformada tendia ao nestorianismo, enquanto os teólogos reformados advertiram sobre uma corrente monofisista na cristologia luterana.

Lutero havia apresentado uma nova visão (conquanto semelhante em alguns aspectos à formulação de Cirilo) de que as características (ou atributos) da natureza divina de Cristo eram comunicadas à *natureza humana*.<sup>57</sup> Portanto, Cristo

<sup>57</sup> *Formula of concord*, cap. 8, Declaração sólida 8, par. 78. Para uma descrição da posição luterana e uma comparação/contraste com a concepção reformada de uma perspectiva luterana, veja Heinrich

pode estar corporalmente presente em cada altar porque sua natureza humana compartilha da onipresença de sua natureza divina. -Mesmo como aquele que está exaltado à mão direita de Deus, Jesus Cristo ainda está presente na terra em suas naturezas divina e humana.\*<sup>58</sup> Jesus Cristo não é apenas onipresente em sua humanidade; ele é também onisciente.<sup>59</sup>

De uma perspectiva reformada, essa visão ameaçava reverter o consenso ecumônico alcançado em Calcedônia. Conquanto afirmando a presença de Cristo na Ceia, os reformados sustentavam que ele não podia estar fisicamente presente em nenhum lugar da terra até seu retorno em glória. Portanto, na Ceia o Espírito que nos une a Cristo nos alimenta com o Cristo integral, divino e humano, mas de uma maneira mística e celestial. Aos ouvidos luteranos, falar de Cristo sendo onipresente como Deus, mas não onipresente em sua humanidade, soava como uma divisão nestoriana das naturezas. No entanto, os teólogos reformados ouviam na doutrina luterana uma confusão monofísita de naturezas: permitindo que a humanidade fosse absorvida pela divindade.

Como a controvérsia anterior entre Alexandria e Antioquia, o encontro entre Lutero e Zuínglio em Marburgo estava fadado a terminar em desacordo, em parte porque Zuínglio defendia algo próximo da posição nestoriana. Por exemplo, num lugar o reformador de Zurique escreve: -Devemos observar de passagem que Cristo é a nossa salvação em virtude daquela parte de sua natureza pela qual ele desceu do céu, não daquela pela qual ele nasceu de uma virgem imaculada, embora ele tenha tido de sofrer e morrer por essa parte.<sup>60</sup> Diferente de Nestório, Zuínglio tendia a dividir as naturezas de Cristo em favor da divindade de Cristo, mas a atribuição da salvação a uma natureza em detrimento da outra era muito aparente e seria decisivamente rejeitada por Calvin e outros líderes reformados. Foi a visão deles e não a de Zuínglio que definiu a cristologia articulada nas

Schmid, *Doctrinal theology o f the evangelical lutheran church* (trad. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs; 3a ed.; Minneapolis: Augsburg, 1899), 312-37. Schmid reconhece que ambos os lados concordavam que (1) há duas naturezas em uma pessoa; (2) as duas naturezas -tinham sido unidas na mais íntima e profunda união, que é geralmente chamada de pessoal;- (3) as naturezas nem são misturadas (a concepção eutiquiana/monofísita), nem divididas (a concepção nestoriana); (4) a cada natureza pertencem seus atributos próprios; (5) a união de ambas as naturezas significa que -a pessoa de Cristo, o Deus-homem, possui propriedades divinas, usa-as e é nomeado por elas;- (6) a união hipostática comunica -a sabedoria superior, embora finita- à humanidade de Cristo; (7) -os atos mediátoriais de cada natureza de Cristo contribuiram com sua própria parte- e sua natureza divina -conferiu sobre os atos da natureza humana poder infinito para redimir e salvar a raça humana-. Numa palavra-, eles concordam -que a união íntima de Deus e homem em Cristo é tão maravilhosa e sublime que ultrapassa no mais alto grau a compreensão da nossa mente.. No entanto, eles diferem com respeito a se os atributos da natureza divina podem ser atribuídos à natureza divina - especificamente, a onipresença, na medida em que isso foi o cerne das diferenças a respeito da Ceia (329-330).

<sup>58</sup> Edmund Schlink, *Theology of the lutheran confessions* (trad. Paul E Koehneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961), 187.

<sup>59</sup> The Book of concord: The confessions of the evangelical lutheran church (org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959), Epitome 8, p. 16,30-38; Declaração sólida 8, p. 73-74.

<sup>60</sup> Ulrico Zuínglio, *Commentary on true and false religion* (org. Samuel Macauley Jackson e Clarence Nevin Heller; Durham, N.C.: Labyrinth, 1981), 204.

confissões, nos catecismos e nas dogmáticas reformados. No entanto, tão resolutamente quanto, eles se opuseram à concepção luterana.

Primeiro, o debate luterano-reformado girou sobre a questão da comunicação de atributos (*communicatio idiomatum*). Da perspectiva reformada, isso se refere ao fato de que em virtude da união hipostática os atributos de cada natureza pertencem à única pessoa. Hodge explica:

[Cristo] é finito e infinito; ignorante e onisciente; menos que Deus e igual a Deus; ele existe desde a eternidade e ele nasceu no tempo; ele criou todas as coisas e ele foi um varão de dores. É com base nesse princípio, que o que é verdadeiro sobre as duas naturezas também o é quanto à pessoa, que um grande número de passagens da Escritura devem ser explicadas. [...] As formas de expressão, portanto, desde há muito prevalecentes na igreja, -o sangue de Deus-, -Deus o poderoso criador morreu-, etc. estão de acordo com o uso escriturístico. [...] A pessoa nascida da virgem Maria era uma pessoa divina. Ele era o Filho de Deus. É, por isso, correto dizer que Maria era a mãe de Deus.<sup>61</sup>

Visto que a teologia reformada claramente afirma a unidade da pessoa de Cristo, junto com o título de Maria como *Theotokos* (portadora de Deus), ela não pode ser identificada como nestoriana.

Segundo, as diferenças entre essas tradições podem ser discernidas na questão sobre se a divindade de Cristo pode ser contida (i.e., circunscrita) pela sua humanidade. A cristologia reformada afirma fortemente a mais estrita identificação entre Jesus e Deus na encarnação. Não existe um Logos não encarnado flutuando sobre Jesus de Nazaré. Pelo contrário, o Logos assumiu a nossa carne. No entanto, como Deus, ele permanece transcendente, onipotente, onipresente, onisciente e eterno, enquanto como homem ele permanece finito, limitado em alma e corpo e espaço-temporalmente circunscrito.

Essa posição foi expressa na fórmula *O finito não pode compreender o infinito*. (*finitum non capax infiniti*), *compreender* aqui sendo entendido no sentido técnico como *envolver*, *circunscrever* e *conter totalmente*. Em outras palavras, a pessoa que é divina pode se tornar finita, mas a natureza divina de Jesus Cristo não pode se tornar finita, nem a natureza humana se tornar infinita. Isso dá o devido peso tanto à humanidade quanto à deidade de Cristo, visto que os reformados enfatizam que sua exaltação à mão direita do Pai foi o prêmio pela sua obediência (passiva e ativa) humana vitoriosa. Todavia, a visão luterana tende a acharatar essa transição histórica dinâmica da humilhação para a exaltação quando, na Fórmula da Concórdia, é dito que a majestade e a exaltação de Cristo são devidas à união de sua deidade e humanidade desde a concepção.<sup>61</sup> <sup>62</sup> \* Durante

61 Charles Hodge, *Systematic theology*, 2:392-93. Um tratamento útil da posição reformada vis-à-vis luteranismo também é encontrado em T. F. Torrance, *Incarnation: The person and life of Christ* (org. Robert T. Walker; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2008), 213-32.

a Book of Concord, Declaração sólida 8, p. 13.

o seu ministério terreno, ele escondeu essa majestade da sua natureza humana, usando-a apenas quando ele escolhia.<sup>63</sup> Embora a intenção da visão luterana seja afirmar a união mais íntima possível de Deus e humanidade em Cristo, a ideia de que os atributos divinos podem ser predicados não meramente da pessoa, mas da natureza humana de Cristo, ameaça sua genuína humanidade. Deve ser observado que houve controvérsia interna sobre essas concepções dentro da própria ortodoxia luterana.<sup>64</sup>

Como outros pastores reformados, Calvino articulou uma formulação mais paradoxal: ·Aqui há algo maravilhoso: o Filho de Deus desceu do céu de tal modo que, sem deixar o céu, ele desejou nascer do ventre da virgem, andar pela terra, e pender da cruz; no entanto, ele continuamente encheu o mundo como havia feito desde o início!·<sup>65</sup> Apelidada de extracalvinisticum (a ·extracalvinista-) pelos críticos luteranos, a visão de que mesmo na encarnação o Filho eterno que mamou nos seios de Maria continuou a encher os céus é simplesmente o ensino de Calcedônia: ·[...] a distinção das naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza são preservadas, concorrendo para formar uma só Pessoa e Subsistência, não dividida ou separada em duas pessoas.·<sup>66</sup>

A fórmula ·non-capax· não diz que o infinito não pode tornar-se encarnado, mas apenas que o Deus encarnado não pode ser limitado, circunscrito e totalmente contido pelo finito. Segundo sua humanidade, Jesus Cristo não era onisciente, onipresente e onipotente como ele era segundo a sua divindade. Isso não acarreta necessariamente uma divisão entre as naturezas, muito menos duas pessoas, visto que nós afirmamos os atributos de humanidade e deidade a uma pessoa, Jesus Cristo. Afinal de contas, é Calcedônia que utiliza a linguagem de ·segundo a divindade· e ·segundo a humanidade· negando a confusão das naturezas e afirmado a distinção sem divisão.

Em resumo, os reformados reconhecem a comunicação de atributos (tanto divinos quanto humanos) à pessoa, enquanto os luteranos ensinam a comunicação dos atributos de uma natureza para a outra. Deve ser observado que na visão luterana (contra o monofisismo) as naturezas não se tornam fundidas em uma. No entanto, o fantasma da confusão das naturezas surge pela insistência de que

a Book of Concord. Declaração sólida 8, p. 26.

· Schlink, Theology of the Lutheran Confessions, 191.

65 Calvino, Institutes 2.13.4.

46 E. David Willis mostra que a assim chamada extracalvinisticum era o entendimento comum tanto na era patrística quanto na medieval, em *Calvin's Catholic Christology* (Leiden: Brill, 1966). Veja, também, T. F. Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ*, 210-26. Nem mesmo para Cirilo, argumenta Torrance, a communicatio idiomatum (·comunicação de atributos·; veja antes nesta seção, p. 498) ·refere-se à mútua interpenetração das qualidades ou propriedades divinas e humanas, como passou a ser compreendido na teologia luterana· (210). Torrance observa que a rejeição luterana da máxima ·o finito não pode compreender o infinito· pressupõe uma ·concepção grega de espaço como um ·contêiner·, mediada por Guilherme de Ockham, enquanto o consenso patrístico (compartilhado por Calvino e os reformados) refletia uma concepção relational de espaço (218-19).

qualquer coisa que é feita pela natureza humana é feita pela natureza divina em vez de, como os reformados diriam, pela única pessoa.<sup>67</sup> Quanto a se a humanidade de Cristo pode ser onipresente (i.e., a doutrina da ubiquidade), também havia sérias restrições entre os primeiros luteranos, mas essa visão parece ter se estabelecido. Essas diferenças continuam a marcar as rachaduras mais importantes entre os luteranos confessionais e as tradições reformadas, mas ambos têm frequentemente exagerado em ambos os lados. Os luteranos não mantêm que há apenas uma natureza em Cristo, de modo que eles não são monofisistas (ou eutiquianos), e os reformados não separam as naturezas, de modo que eles não são nestorianos. Ambos afirmam herança calcedônia.

#### 4. Cristologias modernas

Com o surgimento do socianismo e do liberalismo protestante, a heresia ariana retornou com força total. Para Schleiermacher, Jesus possuía unicamente um relacionamento pessoal profundo com Deus - de fato, união com Deus - que elevou a ele e a toda a humanidade a um nível mais alto de perfeição ideal e influência mística na alma. Por causa de sua consciência de Deus- sem paralelos, Jesus é justamente considerado como único, embora como pioneiro de uma humanidade que agora compartilha em seu senso de dependência absoluta de Deus.<sup>68</sup> E, assim, se a dogmática deve ser completamente purgada de escolasticismo, uma revisão para a qual Schleiermacher afirma ter lançado um fundamento, ambas as expressões, natureza divina e a dualidade de naturezas

<sup>67</sup> Book of concord, Declaração sólida 8, p. 62, 66, 72. Às vezes, é difícil determinar exatamente o que está sendo defendido, especialmente desde que houve formulações divergentes desse princípio desde Lutero. De fato, a Fórmula da Concórdia (1580) foi esboçada com o propósito expresso de unir várias facções sobre esse ponto. Johannes Brenz argumentou que para tornar-se humano, o Filho teve de exaltar a sua humanidade até sua divindade sublime, enquanto os teólogos de Wittenberg (especialmente Chemnitz) defenderam a concepção de que o finito não pode compreender o infinito e denunciaram fortemente a ideia de que os atributos de uma natureza são comunicados a outra. Schlink observa que a Fórmula da Concórdia é um documento de consenso, refletindo as tensões internas -no qual nem Chemnitz nem Brenz venceu- (Theology of the lutheran confessions, 189). De fato, Schlink afirma que -é dividido se a cristologia da Fórmula da Concórdia segue com irrefutabilidade teológica as confissões luteranas anteriores. [...] Além do mais, devemos perguntar se essa cristologia deve ser considerada uma interpretação ou uma revogação das formulações cristológicas de Calcedônia às quais a igreja da Confissão de Augsburgo sempre se sentiu obrigada. O pressuposto anterior foi logo negado, e não apenas pelos críticos reformados- (192).

\*. Friedrich Schleiermacher, The Christian faith (org. e trad. H. R. Mackintosh e ). S. Stewart da 2a ed. alemã; Edimburgo: T&C Clark, 1928), 377-429. O Redentor, então, é como todos os homens em virtude da identidade da natureza humana, mas distinto de todos eles pela potência constante de sua consciência de Deus, que era uma verificável existência de Deus nele- (385). Em vez de interpretar a divindade de Cristo em termos da adoção da humanidade por parte do Filho, Schleiermacher diz que -ser de Deus em Cristo foi desenvolvido a partir da natureza humana. [...]- na medida em que Jesus permitiu-se alcançar união com Deus (400). Schleiermacher considerava a doutrina do nascimento virginal como legendária e de qualquer modo não essencial à pessoa de Cristo (404). Em vez disso, Deus exerceu tal influência superior- sobre Maria e José que Jesus foi preservado impecável (405). Com uma consistência impressionante, Schleiermacher interpreta cada triunfo importante na formulação trinitariana e cristológica durante os primeiros cinco séculos como -escolasticismo- confuso, uma corrupção de -elementos judaicos e pagãos- (389-400).

na mesma Pessoa (que, para dizer o mínimo, são excessivamente inconvenientes), devem ser totalmente evitadas.<sup>69</sup>

Se a cristologia de Schleiermacher é basicamente adocionista e ariana, a cristologia de Hegel, como Cyril O ·Regan demonstra, é um reavivamento do monofisismo com um registro gnóstico.<sup>70</sup> Para Hegel, a encarnação é um símbolo da unidade da divindade e humanidade. As digitais do paradigma ontológico de ·superando a separação· na cristologia tornam-se rapidamente aparentes nessa trajetória. Ao longo do século 19 foram feitos apelos, especialmente na teologia alemã, por uma versão extrema da comunicação luterana de atributos, mas dessa vez é na direção oposta: da humanidade para a deidade. Com base em Filipenses 2.7 (que fala do Filho esvaziando-se [ekenōsen] a si mesmo na encarnação), cristologias kenóticas afirmaram que o Filho abriu mão não apenas de suas prerrogativas divinas, mas de sua natureza divina. Assim, em vez de assimilar a humanidade à divindade, as cristologias kenóticas diluíram a última na primeira. Lendo através das lentes das categorias kantianas, Ritschl podia falar de Jesus como o Cristo (i.e., tanto divino como humano) em termos do seu ideal ético (valor), mas não em sua essência pessoal (fato).

Seja por uma rota nestoriana (separando as duas naturezas) ou por um caminho monofisista (confundindo as naturezas), o ponto de chegada é o mesmo: uma negação da divindade de Cristo. Um dualismo basicamente gnóstico entre o Jesus da História e o Cristo da fé levou a várias buscas pelo primeiro em algum lugar por trás e contra o último (na tradição da alta crítica da teologia liberal) e finalmente motivou mais teologias existencialistas (tais como a de Káhler e de Bultmann) a abandonar totalmente o Jesus histórico em favor de um encontro pessoal num ·Evento-Cristo- nebuloso. Em ambos os casos, a pessoa real, Jesus de Nazaré, tornou-se irrelevante para a fé e a piedade pessoal do crente e da comunidade. Como Berkhof observa, todas essas teorias refletem uma tendência panteísta.<sup>71</sup> O ensino moderno sobre o Cristo é todo baseado na doutrina da continuidade de Deus e do homem.<sup>72</sup>

Contra essa trajetória, Barth recuperou uma ·cristologia de cima·, enfatizando que ·Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo [...]. (2Co 5.19, ênfase acrescentada). Incluída nessa ênfase estava o compromisso da cristologia calcedônia (ainda que não sem revisões) e até mesmo a concepção virginal de Cristo. No entanto, quando consideramos seu supralapsarianismo revisado vimos quão facilmente a eternidade ameaça reduzir a História a uma mera sombra, e isso impede Barth (como Zuínglio) de fornecer um tratamento adequado da importância da humanidade de Cristo e sua dependência do Espírito em conquistar a nossa redenção.

<sup>69</sup>Ibid., 397.

<sup>70</sup> Cyril O ·Regan, The heterodox Hegel (SUNY Series in Hegelian Studies; Albany: SUNY Press, 1994), 220-30.

<sup>71</sup> Louis Berkhof, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 310.

<sup>72</sup> /É>id., 311.

Mais recentemente, parcialmente em reação a Barth, Wolfhart Pannenberg tentou reviver uma ·cristologia de baixo·, concentrando-se especialmente na ressurreição como demonstração da deidade de Cristo.<sup>73</sup> No entanto, conquanto a cristologia de baixo de Pannenberg comece com a história real de Jesus Cristo, Karl Rahner começa com uma antropologia geral em vez da teologia correta em sua cristologia e finalmente aceita uma cristologia adocionista.<sup>74</sup> Grande parte da teologia moderna mais recente (liberal, existencialista e da libertação) é, pelo menos em tendência, sociniana. Isto é, assume uma visão unitária de Deus, uma visão pelagiana da habilidade moral humana e, portanto, uma redução ariana de Cristo a um exemplo moral e/ou uma separação gnóstica entre o Jesus da História (que permanece morto) e o Cristo da fé (que nunca morreu e pode, por isso, fornecer iluminação espiritual). Semelhante ao adocionismo de Schleiermacher, tais abordagens meramente produzem um ser humano que é quantitativamente em vez de qualitativamente distinto dos outros. Nessa perspectiva, ·Jesus· (da História) e ·Cristo· (da fé) tornam-se separados, com o primeiro tratado como um revolucionário pragmático ou reformador moral e o segundo como um princípio cósmico que Jesus exibia de uma maneira especial.

Reagindo contra as tentativas de explorar os símbolos cristãos a fim de valorizar as ideologias modernas (especialmente feminista/feminismo que trata dos direitos das mulheres negras e visões neopagãs), outros procuram recuperar elementos das fontes patrísticas. Movendo-se além da afirmação de consenso luterana tradicional, o teólogo luterano Robert Jenson defende uma cristologia monofisista ao colocar o Ocidente em oposição ao Oriente. A linguagem de Cirilo de Alexandria de ·uma natureza· é defendida por Jenson contra o que ele considera uma tendência nestoriana na teologia ocidental. No entanto, esses debates surgiram no Oriente (Antioquia e Alexandria), e o Oriente e Ocidente cristãos adotaram a formulação que Jenson rejeita.<sup>75</sup> De fato, em 433 até mesmo Cirilo aprovou a Fórmula da União, na qual tanto as preocupações antioquianas quanto alexandrinas foram resolvidas: ·união de duas naturezas·. Isso se tornou a base para Calcedônia. Certamente, há diferenças entre Cirilo e Leão (bispo de Roma) nessas discussões, mas é forçado sugerir com Jenson que Calcedônia representa a vitória da última sobre a primeira.<sup>76</sup> Jenson não pode nem mesmo reivindicar Lutero para a sua posição, dada a explícita rejeição por parte do reformador da morte da natureza divina

<sup>73</sup> Wolfhart Pannenberg, *Jesus · God and Man* (trad. Lewis I.. Wilkins e Duane A. Priebe; Filadélfia: Westminster, 1968), 33-40.

<sup>74</sup> Karl Rahner, ·Christology within an evolutionary view of the world·, em *Later writings* (v. 5 de *Theological investigations*; trad. Karl H. Kruger; Nova York: Seabury Press, 1975), 157-92. Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesus: An experiment in Christology* (Londres: Collins, 1979).

<sup>75</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:125-33.

<sup>76</sup> Ibid., 2:128-32.

na cruz.<sup>77</sup> Assim, Lutero continuou a afirmar a distinção entre a humanidade e a divindade de Cristo.<sup>78</sup>

Apenas com a distinção de cada natureza, unidas numa única pessoa, podemos encontrar o Salvador completo que pode trazer completa libertação do pecado e da morte. Todos os cristãos compartilham da conclusão expressa por Warfield: ·Sem duas naturezas, sem encarnação; sem encarnação, sem cristianismo em qualquer sentido distinto.·<sup>79</sup> Como um fato da História, isso é o cerne do evangelho, a base para qualquer fala legítima da redenção de Deus do mundo em seu Filho.

## Perguntas para discussão

1. Discuta a identidade de Jesus Cristo no contexto do teste de Adão e de Israel.
2. Discuta a importância bíblica dos títulos atribuídos a Jesus no Novo Testamento: Messias, Filho de Davi, Servo.
3. Podemos afirmar uma doutrina da adoção na cristologia bíblica sem aceitar a heresia do adocionismo?
4. Discuta as várias buscas pelo Jesus histórico: seus pressupostos compartilhados e suas diferentes conclusões.
5. Defina o consenso calcedônio de ·duas naturezas em uma pessoa·. Como esse consenso emergiu e quais eram os maiores desafios a ele? Como as diferenças entre Alexandria e Antioquia funcionaram nos debates cristológicos?
6. O que se quer dizer por ·comunicação de atributos· e como isso é interpretado de maneira distinta pelas várias tradições?
7. Identifique e avalie algumas das diferentes trajetórias na reflexão cristológica moderna.

<sup>77</sup> Embora Jenson invoque Lutero para o seu conceito neo-hegeliano da morte de Deus. o reformador claramente afirmou o ponto calcedônio que ·Deus, em sua própria natureza, não pode morrer. Martinho Lutero, Von den Konzilis und Kirchen (Weimar Ausgabe 50; Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1914), 590.

<sup>78</sup> Com respeito às cristologias neo-hegelianas do ·Deus crucificado·, veja o útil artigo de Henri A. Blocher, ·God and the cross·, em Engaging the doctrine of God: Contemporary protestant perspectives (org. Bruce McCormack; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 125-41.

<sup>79</sup> Warfield, Person and work of Christ, 211.

## Capítulo Quinze

# O ESTADO DE HUMILHAÇÃO: O OFÍCIO TRÍPLICE DE CRISTO

**E**ste capítulo tem seu foco na intersecção entre a pessoa e a obra de Cristo ao referir-se ao ofício tríplice de Cristo como profeta, sacerdote e rei, tanto na sua humilhação quanto na sua exaltação.

### I. Cris t o c o m o p r o f e t a

Tanto Moisés quanto Arão são chamados de profetas na narrativa do êxodo (*Êx 7.1 -2*) - nabi', o termo mais frequentemente usado, junto com hôzeh. Naquele contexto, Moisés é feito -como Deus sobre Faraó- e, junto com Arão, ele leva a palavra do juízo de Deus para o rei. Na promessa de um novo profeta como Moisés, isso é especialmente enfatizado em relação ao povo de Israel. -O Se n h o r , teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim-, diz Moisés (*Dt 18.15*). Assim, na vocação de Moisés, Arão, e especialmente os profetas posteriores, os livros são precedidos por um prólogo histórico que fornece um relato da vocação do profeta. O Novo Testamento concorda totalmente com esse uso (*prophêtês*, na Septuaginta e no NT), reiterando que os profetas bíblicos não falam com base na sua própria autoridade, mas sob inspiração divina (*At 3.22-24; 2Pe 1.21*). Diferente dos adivinhos e videntes pagãos, a vocação deles não é simplesmente dizer o futuro de pessoas, mas anunciar o juízo de Deus (maldições) e libertação (bênçãos) na História. Eles trazem anúncios de Deus que na verdade executam as intenções anunciadas por Deus em alguns casos (p. ex., *Gn 24.7; IRs 13.18*).

Os profetas são mestres (veja, p. ex., *Is 30.18-26*), mas eles também são adovogados e embaixadores que aplicam a política celestial da qual falam. O profeta vindouro que Moisés prefigurou e profetizou também trará um novo estado de coisas por meio de suas palavras e ações. Nos dias de Jesus, havia uma expectativa

comum de que Elias retornaria para restaurar Israel, e há ecos explícitos tanto da base de Moisés quanto da renovação de Elias no ministério de Jesus.<sup>1</sup> À medida que a narrativa se desenvolve, aparecem outros paralelos com Moisés e Elias:

Assim como Moisés estava envolvido em cruzar os mares e fornecer alimento no deserto, do mesmo modo fez Jesus. Assim como Elias curava as pessoas e ressuscitou uma criança virtualmente morta de volta à vida e multiplicou alimento, do mesmo modo fez Jesus. [...] Com todos esses paralelos claros com Moisés e Elias, não é de admirar que quando Marcos relata que o povo geralmente cria que Jesus era uma figura profética - João Batista ressuscitado dos mortos, ou Elias, ou um profeta como um dos profetas- (6.14-16; 8.27-28) - e que Jesus falou de si mesmo como um profeta (6.4)<sup>3</sup>

A transfiguração, com Jesus sendo assistido por Moisés e Elias, confirma tudo isso. ·De fato, a ordem ·a ele ouvirás· é uma alusão direta à promessa de Deus de suscitar um profeta como Moisés (Dt 18.15).<sup>4</sup>

Ao mesmo tempo, Jesus não é simplesmente outro Moisés. Ele não apenas age como um mediador em favor de Israel, mas oferece perdão de pecados em sua pessoa - o que despertou a consternação dos líderes religiosos (Lc 7.48-49). Ele também não é simplesmente outro Elias. Embora anuncie o juízo da aliança de Yahweh sobre a nação infiel como Elias fez, esse ministério o próprio Jesus identifica mais com o de João Batista (Mt 11.1-19; 17.10-13; cf. 3.1-13). Tanto em sua pessoa quanto em sua obra, Jesus era mais do que os maiores profetas da antiga aliança. ·Jesus estava anunciando uma mensagem, uma palavra do Deus que estava em aliança com Israel·, observa N. T. Wright. ·Ele não estava simplesmente embaralhando novamente cartas já conhecidas, as palavras de YHWH proferidas anteriormente.·<sup>4</sup>

Na parábola dos arrendatários maus, Israel é a vinha, seus governantes os guardadores da vinha; os profetas são os mensageiros, Jesus é o filho; o Deus de Israel, o criador, é o proprietário e o pai. [...] É dito que Jesus está desenvolvendo uma história já usada por Isaías (5.1-7); o momento presente é o momento de crise, o fim do exílio; por trás da aliança está um Deus que não pode ser chantagizado pelos seus supostos termos; Israel foi feita para a vontade de YHWH e não vice-versa, já que, afinal de contas, ele é o criador que a chamou à existência; ele vai voltar para a sua vinha para julgar os arrendatários maus.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Richard A. Horsley, Hearing the whole story: Thepolitics of plot in Mark-s Gospel (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 238, referindo-se a Malaquias 3.1-3,4.4-6 e Siraque 48.1-10. Reminiscências claras da base de Moisés e da renovação de Elias aparecem novamente na primeira seção da missão inaugural de Jesus na Galileia. Como Moisés designando Josué e Elias chamando Eliseu, Jesus chama aqueles que vão ajudar no seu programa de renovação. Esse programa torna-se inconfundível quando ele os designa como os 12 cabeças representativos do Israel renovado (cf. Elias fazendo um altar de 12 pedras, representando as 12 tribos de Israel) (248).

<sup>2</sup>Ibid., 238.

<sup>3</sup>Ibid., 248-49.

<sup>4</sup>N. T. Wright, Jesus and the victory o f God (Minneapolis: Fortress, 1996), 171.

<sup>5</sup>Ibid. 178.

.O dono da casa está chegando, e os servos que não estão preparados para ele .serão lançados com os infiéis-. (Lc 12.35-46). .Desse momento em diante., observa Wright, .haverá divisão dentro de Israel (12.49-53), enquanto seus cidadãos, por não interpretarem os sinais dos tempos, não reconhecem que a sua hora havia chegado (12.54-56). Se eles tivessem feito isso, poderiam chegar a um acordo com os seus inimigos, em vez de arriscar sofrer ruína total (12.57-59).<sup>6</sup>

Esta, afinal de contas, era a esperança básica de Israel: que os inimigos do povo escolhido seriam destruídos, e os próprios escolhidos vindicados. É verdade, Jesus diz, mas não é isso o que está esperando o regime atual. Juízo e vindicação serão determinados pela fé nele (os termos da aliança abraâmica), não por meio de uma renovação da aliança do Sinai. Quando Jesus chega ao monte do Templo, depois de sua procissão triunfante para iniciar a semana de paixão, ele traz juízo sobre o regime atual e efetivamente põe um fim à antiga aliança. Como os profetas do Antigo Testamento (especialmente Isaías e Jeremias, no julgamento deles dos falsos profetas e sacerdotes que desencaminhavam o povo de Yahweh), Jesus atinge Israel no cerne de sua identidade. No cenáculo, quando celebra a Páscoa e institui a Ceia do Senhor, Jesus assume o papel daquele que é maior do que Moisés, conduzindo seu povo para um êxodo superior.

Como Ezequiel, Jesus profetiza que o templo será abandonado pela Shekinah> deixado desprotegido à mercê do seu destino. Como Jeremias, Jesus constantemente corre o risco de ser chamado traidor das aspirações nacionais de Israel, embora afirme o tempo todo que ele, de fato, é o verdadeiro porta-voz do Deus da aliança.

Assim, ele é julgado como um falso profeta.<sup>7</sup>

Repetidas vezes Jesus proclama os mesmos temas subversivos que os profetas, bem como Paulo, proclamaram. Wright comenta:

A análise que Jesus faz da situação difícil de Israel foi além do comportamento e crença específicos quanto ao que ele via como a raiz do problema: a Israel de sua época havia sido enganada pelo acusador, .Satanás.. O que havia de errado com o restante do mundo também estava errado com Israel. O .mal- não podia ser convenientemente localizado além das fronteiras de Israel, nas hordas de pagãos. Ele havia tomado residência junto com o povo escolhido.<sup>8</sup>

É uma análise diferente do mal e da sua solução. Mais uma vez, esse era um debate intrajudaico, e não antijudaico, como sempre havia sido o caso entre os profetas, os líderes e povo obstinados.<sup>9</sup>

<sup>6</sup>Ibid., 331.

<sup>7</sup>Ibid., 166.

<sup>8</sup>Ibid., 446-47.

<sup>9</sup>Ibid., 447.

No Novo Testamento, aprendemos que o ofício profético de Cristo foi exercido até mesmo no Antigo Testamento (IPe 1.11), e depois disso, pela sua Palavra e Espírito. Os próprios profetas compartilham da esperança de Moisés da vinda de um profeta superior, ·um pastor· que ajuntaria o seu rebanho que havia sido espalhado pelos falsos pastores (Ez 34.11-31). Conquanto os falsos profetas tragam a sua própria palavra falsa de consolo, o próprio Deus guiará seu povo de acordo com a verdade (Jr 23). A diferença entre os profetas verdadeiros e falsos é que apenas os primeiros estiveram ·no conselho do S e n h o r .

(v. 18). No entanto, nessa literatura profética (particularmente nos textos citados: Ez 34 e Jr 23), a vinda do pastor profeta será não menos do que a vinda do próprio Yahweh.<sup>10</sup>

Jesus chama a si mesmo de profeta (Lc 13.33), que traz a mensagem do seu Pai (especialmente em João). Ele prediz (Mt 24, etc.), fala com uma autoridade que é diferente da dos escribas (Mt 7.29), autentica a sua mensagem com sinais e é, desse modo, reconhecido como profeta pelo povo (Mt 21.11,46; Lc 7.16; 24.19; Jo 3.2; 4.19; 6.14; 7.40; 9.17). E, entretanto, ele é mais do que o profeta que fala o que ouve; ele é também o conteúdo do que é falado. Jesus é o cumprimento dos escritos proféticos (Mt 1.22; 5.17), e João Batista testifica sobre si mesmo que ele não é ·o profeta·, mas meramente o precursor (Jo 1.21-23).

Regularmente, Jesus atesta, especialmente no quarto Evangelho, que ele não apenas esteve no Conselho do Senhor, mas que ele literalmente vem do Pai. Ele fala a Palavra do Pai, no poder do Espírito, mas ele é singular no fato de que ele é a Palavra encarnada: não apenas o profeta que traz a Palavra, mas aquele para quem todos os profetas apontaram. O próprio mensageiro é a mensagem (Jo 1.14). Os profetas proclamaram a verdade, mas Jesus é a verdade que eles proclamaram (Jo 14.6). Jesus colocou seu próprio ensino acima do ensino dos líderes religiosos. De fato, ele assume a autoridade para anunciar uma ·mudança de regime· de um estado teocrático mediado por Moisés no Sinai quando ele fala da sua própria montanha e proclama seus mandamentos para o reino do fim dos tempos (Mt 5). Além do mais, na conclusão desse sermão, as pessoas reconhecem que ele prega ·como quem tem autoridade e não como os escribas· (Mt 7.29). Ao proclamar o Pai e o seu reino, Jesus está proclamando a si mesmo. Ao fazê-lo, inaugura o novo mundo de que ele anuncia.

10 Mais uma vez é preciso dizer que a questão sobre se os contemporâneos de Jesus entendiam essas passagens dessa maneira tem importância, mas limitada. Eles também entendiam o reino como um reavivamento da teocracia mosaica, e a interpretação cristã tem encontrado nos próprios livros proféticos base suficiente para uma concepção diferente do reino messiânico (davidíco). O judaísmo do Segundo Templo lança luz essencial sobre o contexto do século 1-, mas não deve ser tratado como mais infalível na sua exegese do que a interpretação cristã da Escritura. Para a teologia, deve ser o Novo Testamento que interpreta normativamente o Antigo, mesmo enquanto reconhecemos que nenhuma das nossas próprias interpretações da Escritura é em si mesma finalmente normativa para qualquer parte da Escritura.

## II. C risto como sacerdote

Tendo se originado na aliança eterna da redenção entre as pessoas da Divindade, o ministério sacerdotal de Cristo é inseparável do seu papel como mediador dos eleitos. Escolhidos em Cristo antes do tempo, os eleitos são redimidos por Cristo e chamados à união com Cristo, pelo Espírito (Ef 1.4-13). Olhando para a frente, os santos do Antigo Testamento confiaram em Cristo por meio de tipos e sombras presentes no sistema sacrificial. Portanto, é essencial que Cristo tenha ·nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei·. (G1 4.4-5). Não só a aliança do Sinai, mas também a aliança mais ampla da criação forneceu o contexto legal para todo o ministério de Cristo. ·Não vos deu Moisés a lei?·, Jesus perguntou enquanto pregava no templo. ·Contudo, ninguém dentre vós a observa·. (Jo 7.19). Essa é a raiz do problema que Israel enfrenta. Como Adão, Israel está sob o domínio do pecado e sob a maldição da lei.

### A . A VIDA SACERDOTAL DE CRISTO

A designação de Jesus como sumo sacerdote é atribuída no Novo Testamento a uma ordem superior e mais antiga, já profetizada no Antigo Testamento: o sacerdócio de Melquisedeque, segundo o rei-sacerdote a quem Abrão reconheceu como seu Senhor em Gênesis 14.18-20 (cf. Sl 110.4). Não Davi, mas um dos seus herdeiros - herdeiro do trono davídico eterno, pertenceria a essa ordem. Em Hebreus 5-7, é apresentado o argumento de que Jesus foi empossado como sumo sacerdote ·segundo a ordem de Melquisedeque· (5.6,10). O escritor contrasta a aliança abraâmica/sacerdócio de Melquisedeque com a aliança mosaica /sacerdócio levítico. O primeiro é ·um juramento imutável· feito por Deus, enquanto o outro depende da obediência e mediação de seres humanos pecadores:

Se, portanto, a perfeição houvera sido mediante o sacerdócio levítico (pois nele baseado o povo recebeu a lei), que necessidade haveria ainda de que se levantasse outro sacerdote, segundo a ordem de Melquisedeque, e que não fosse contado segundo a ordem de Arão? Pois, quando se muda o sacerdócio, necessariamente há também mudança de lei. Porque aquele de quem são ditas estas coisas pertence a outra tribo, da qual ninguém prestou serviço ao altar; [...]

E isto é ainda muito mais evidente, quando, à semelhança de Melquisedeque, se levanta outro sacerdote, constituído não conforme a lei de mandamento carnal, mas segundo o poder devida indissolúvel (Hb 7.11-13,15-16).

·Portanto, por um lado, se revoga a anterior ordenança, por causa de sua fraqueza e inutilidade (pois a lei nunca aperfeiçoou coisa alguma)· enquanto o sacerdócio de Jesus é garantido pelo juramento de Deus. O resultado é que ·Jesus se tem tornado fiador de superior aliança·. (v. 18-22).

A mudança no sacerdócio, assim, requer uma mudança na aliança, de uma aliança-lei condicional baseada em tipos e sombras do sacerdócio levítico para a

mediação eterna de Jesus Cristo na aliança da redenção, realizada na aliança da graça.<sup>110</sup> sacerdócio de Cristo cumpriu o que o ofício levítico nunca conseguiria fazer e assim também o anulou (alteração na aliança anula o sacerdócio, como um divórcio anula um casamento: Hb 7.18). Não apenas um profeta superior a Moisés (Hb 3.1-6), ele é um mediador de uma aliança superior (7.22), seu sacerdócio é eterno porque (diferente do sacerdócio levítico) ele nunca morre (v. 23-25) e é impecável, de modo que não oferece sacrifício por si mesmo, mas apenas pelo seu povo (v. 26-28). Além disso, enquanto os sumos sacerdotes servissem no santuário terreno, existindo para oferecer sacrifícios ano após ano, Jesus entrou no santuário celestial, tendo subido para ficar à mão direita do trono do Pai, intercedendo por nós como aquele que se senta depois de ter completado a sua obra (8.1-10.18, esp. 10.11-14). Finalmente, ele entrou com o seu próprio sangue salvífico em vez do sangue tipológico de animais, que por si mesmo nunca conseguiria remover a culpa (9.23-10.23).

Assim, o sacerdócio levítico já é visto como limitado a um tempo e lugar específicos, enquanto o sacerdócio de Melquisedeque, como a aliança davídica, é eterno e imutável. Como a própria nova aliança, esse sacerdócio é ligado à aliança abraâmica e não especificamente às sombras condicionais e temporárias da lei (ver G13-4). De fato, os sacerdotes levíticos não foram fiéis ao seu ofício, e, finalmente, a linhagem encontrou o seu fim na história de Israel.

Embora o próprio Jesus não tenha feito uma declaração explícita de ser um sumo sacerdote, suas ações demonstram que ele tinha esse entendimento. Especialmente próximo do fim do seu ministério, ele desperta a ira dos líderes religiosos exatamente por mostrar-se maior que o templo, diretamente perdendo pecados (Mt 12; cf. Jo 2.13-22). Ele coloca-se no centro das festas (Jo 7-8). Ele via a sua própria morte como um sacrifício substitutivo e pronunciou uma bênção sacerdotal sobre os seus discípulos (Lc 24.51; Jo 20.19). Como aconteceu com o ofício profético, o entendimento que Jesus tinha de si mesmo é que ele não apenas cumpria o ofício sacerdotal, mas o transcendia. Ele não era apenas outro sumo sacerdote que servia no Santo dos Santos, mas alguém maior do que o próprio templo.

O Novo Testamento proclama Jesus como sem pecado (2Co 5.21; IPe 2.21-25; 3.18; Ijo 3.5,7), o cordeiro sacrificial (Mt 20.28; 26.28; Jo 1.29,36; ICo 5.7; Ef 5.2; IPe 1.19; 3.18; Ap 5.6-6.5; 12.11; 14.1-5; 19.6-10; 21.9-14; 22.1-5), exaltado à destra do Pai onde intercede por nós (Rm 8.34; Ijo 2.1), o único mediador (ITm 2.5) que dá acesso a Deus (Rm 5.2; Ef 2.18; 3.12 e ao longo de toda a Epístola aos Hebreus).

No entanto, mesmo em Hebreus, esse ministério sumo sacerdotal de Jesus Cristo já começa com a adoção da nossa humanidade:

<sup>110</sup> Sobre esse ponto veja Paul Ellingworth, *Commentary on Hebrews* (New International Greek Testament commentary series; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 372-73.

Porque convinha que aquele, por cuja causa e por quem todas as coisas existem, conduzindo muitos filhos à glória, aperfeiçoasse, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles. Pois, tanto o que santifica como os que são santificados, todos vêm de um só. Por isso, é que ele não se envergonha de lhes chamar irmãos, [...] (Hb 2.10-11).

De fato, nesse caso somos apresentados novamente àquela resposta fiel do servo da aliança na história bíblica, dessa vez nos lábios de Jesus: ·Eis aqui estou eu e os filhos que Deus me deu· (v. 13, citando Is 8.18).

Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruisse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida. [...] Por isso mesmo, convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus e para fazer propiciação pelos pecados do povo (Hb 2.14-15,17).

Nas palavras do Catecismo de Heidelberg<sup>12</sup> ·Durante toda a sua vida na terra, mas principalmente no fim, Cristo suportou em corpo e alma a ira de Deus contra os pecados de toda a raça humana.. Como alguém ·nascido sob a lei· (G1 4.4), ele viveu uma vida de sofrimento não como um indivíduo privado, mas como um representante público, conquistando a nossa redenção tanto pela sua encarnação e obediência diária quanto por sua morte e ressurreição.

Os sacrifícios de Israel podem ser agrupados em dois tipos principais: ofertas de gratidão e ofertas pela culpa (ou pecado). Deus criou os seres humanos à sua imagem para viverem em gratidão diante dele todos os dias; de fato, a fonte do pecado segundo Paulo em Romanos 1 é a transição de não mais dar graças para a insensatez e utilidade (Rm 1.21). O escritor da Epístola aos Hebreus ressalta que as ofertas pelo pecado não traziam satisfação completa nem para o adorador nem para Deus, visto que ·nesses sacrifícios faz-se recordação de pecados todos os anos·. (Hb 10.3, ênfase acrescentada).

Porque é impossível que o sangue de touros e de bodes remova pecados. Por isso, ao entrar no mundo, diz: Sacrifício e oferta não quiseste; antes, um corpo me formaste; não te deleitaste com holocaustos e ofertas pelo pecado. Então, eu disse: Eis aqui estou (no rolo do livro está escrito a meu respeito), para fazer, ó Deus, a tua vontade (Hb 10.4-7, citando o Sl 40.6-8).

Uma verdadeira oferta de gratidão - ou seja, uma vida humana de grata obediência - é superior a todos os bois e bodes nos altares de Israel. 12

<sup>12</sup> Heidelberg Catechism, p. 37, em Psalter Hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 876.

Depois de dizer como acima, Sacrifícios e ofertas não quiseste, nem holocaustos e oblações pelo pecado, nem com isto te deleitaste (coisas que se oferecem segundo a lei), então acrescentou: Eis aqui estou para fazer, ó Deus, a tua vontade. Remove o primeiro [o sistema sacrificial da antiga aliança] para estabelecer o segundo [sua própria obediência]. Nessa vontade é que temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas (Hb 10.8-10).

Em contraste com Adão e Israel no deserto, Jesus disse: ·A minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou e realizar a sua obra· (Jo 4.34). Deus preparou um corpo para o Filho eterno para ser dado não apenas para a expiação, mas para aquela obediência viva para a qual a humanidade foi criada. Ainda mais do que o seu sacrifício de expiação, o sacrifício positivo de gratidão é o deleite de Deus (Hb 10.5-10). Como nosso representante sacerdotal, Jesus cumpre o salmo 40.6-8, que o autor da Epístola aos Hebreus coloca nos lábios de Jesus: ·Então eu disse, ·Eis-me aqui - está escrito a meu respeito no livro - eu vim para fazer a tua vontade, ó Deus·· (Hb 10.7, tradução minha, ênfase acrescentada).

O sacerdócio de Jesus, portanto, não começa no Gólgota, mas da eternidade até a sua encarnação, vida e morte, até a sua presente intercessão em glória. Sua vida sacerdotal é referida como sua obediência ativa (i.e., ativamente obedecendo a toda a lei), distinta de sua obediência passiva (i.e., seu sofrimento na cruz). Em resumo, Cristo é o nosso salvador sacerdotal ao oferecer tanto seu ·sacrifício vivo· de uma vida inteira de louvor e gratidão como por oferecer a si mesmo como o sacrifício pela culpa pelos nossos pecados. Ele foi não apenas sem pecado, mas justo, não apenas não transgressor da lei, mas o alegre cumpridor de toda a justiça. Sua comissão foi trazer não apenas perdão de pecados, mas também aquela obediência positiva que Deus deseja para nós e para seu mundo - e mesmo além disso, a confirmação naquela justiça, paz e bênção da qual a árvore da vida foi o sinal e selo sacramental.

Assim, não podemos apreciar suficientemente o tema de servo à parte do que veio a ser chamado de obediência ativa de Cristo. Ele é batizado por João para ·cumprir toda a justiça· (Mt 3.15). Em contraste com Adão e Israel, o Servo messiânico recusou a autonomia. Conquanto Adão e Israel pediram ·alimento que lhes fosse do gosto· (Sl 78.18), nos 40 dias em que Jesus foi tentado pela serpente, ele responde apelando para ·toda palavra que procede da boca de Deus· (Mt 4.4).

Quando a serpente repete sua estratégia de abusar da Palavra de Deus com o objetivo de atrair Jesus para a apostasia, dessa vez o servo da aliança se recusa a ser seduzido. Que essa tentação de 40 dias é explicitamente entendida como recapitulando os 40 anos de Israel no deserto é explicitamente correlacionado com Deuteronômio 9, em que Moisés lembra a Israel que foi apenas a sua intercessão que impediu a execução da ira de Deus no deserto. Quando Moisés subiu ao monte, ele permaneceu ali ·quarenta dias e quarenta noites; não comi pão, nem bebi água· (Dt 9.9). A intercessão de Moisés adiou a execução do juízo por algum

tempo, mas apenas com base na promessa de Deus a Abraão e, portanto, em vista da semente messiânica (v. 17-18,25-27). Apenas o servo do Senhor podia cumprir a obediência à lei de Deus que era o requisito para obter vida eterna.

Toda a vida de Jesus, no entanto, foi uma extensão dessa tentação de Adão no jardim e de Israel no deserto. A tentativa de Pedro de impedir Jesus de suportar sua cruz obedientemente foi respondida com a repreensão mais dura: ·Arreda, Satanás! Tu és para mim pedra de tropeço, porque não cogitas das coisas de Deus, e sim das dos homens· (Mt 16.23). Como Adão (e Israel), os discípulos de Jesus tinham seus pensamentos concentrados na glória terrena - seu próprio reino de poder - enquanto o Servo Sofredor coloca sua face na direção da cruz.

[...] e que direi eu? Pai, salva-me desta hora? Mais precisamente com este propósito vim para esta hora. Pai, glorifica o teu nome. Então, veio uma voz do céu: Eu já o glorifiquei e ainda o glorificarei. A multidão, pois, que ali estava, tendo ouvido a voz, dizia ter havido um trovão. Outros diziam: Foi um anjo que lhe falou. Então, explicou Jesus: Não foi por mim que veio esta voz, e sim por vossa causa. Chegou o momento de ser julgado este mundo, e agora o seu princípio será expulso. E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo (Jo 12.27-32).

Pela primeira vez, o mundo tem um Adão e Israel tem um rei que fará apenas o que ele ouve o Pai dizer (Jo 5.19-20,30,43-44; 6.38; 8.26,28,50,54; 10.37; 12.49-50). Apenas Jesus podia dizer: ·[...] eu faço sempre o que lhe agrada· sem arrogância ou hipocrisia (Jo 8.29). No entanto, é importante nos lembarmos de que essas referências à vitória de Jesus sobre a tentação e o desespero não são simples textos-prova para a sua divindade. Como representante público e cabeça da aliança, o Último Adão cumpre toda a justiça em favor do seu povo. Adão e Israel não conseguiram expulsar a serpente do jardim do Éden, mas agora chegou um servo que não apenas purificará o templo, mas é em sua própria pessoa o verdadeiro templo para o qual o santuário terreno meramente apontava (Jo 1.14; 2.19-22). Ninguém além desse sumo sacerdote fiel poderia ser ousado o suficiente para declarar, em total honestidade e verdade, ·Pai, é chegada a hora; glorifica a meu Filho, para que o Filho te glorifique a ti, assim como lhe conferiste autoridade sobre toda a carne, a fim de que ele conceda a vida eterna a todos os que lhe deseja. [...] E a favor deles eu me santifico a mim mesmo, para que eles também sejam santificados na verdade· (Jo 17.1-2,19).

Na obediência desse servo, Yahweh de fato torna-se justiça e santificação para o seu povo no poder do Espírito (Jr 23.6; ICo 1.30; Rm 5.18; 2Co 5.21). Desse modo, os cristãos não são apenas perdoados de seus pecados, mas justificados - isto é, declarados justos pela imputação da obediência de Cristo que Deus credita na conta deles - e não apenas justificados, mas renovados, e um dia eles serão glorificados em união com seu cabeça já glorificado. Em sua oração sumo sacerdotal, Jesus disse ao Pai: ·Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer· (Jo 17.4). Enquanto ele se prepara para a cruz, no seu

coração está o pensamento em ·todos os que lhe [me] deste. [...] Eram teus, tu mos confiaste, e eles têm guardado a tua palavra. [...] Quando eu estava com eles, guardava-os no teu nome, que me deste, e protegi-os, e nenhum deles se perdeu, exceto o filho da perdição, para que se cumprisse a Escritura· (v. 2,6,12).

Não apenas ausência de pecado, mas a obediência positiva total em pensamento, palavra, ações e motivações tornou Jesus tanto uma oferta perfeita pelo pecado (oferta pela culpa) quanto um ·sacrifício vivo· de louvor, de aroma suave (oferta de gratidão). Ele não apenas morreu por nós; ele viveu por nós, sendo obediente até à morte, mas não apenas na sua morte, ele foi obediente durante toda a sua vida de serviço à Palavra e à vontade do seu Pai. Com base nisso, ele vai guiar seu povo até a consumação. Porém, antes de subir, ele precisa descer às profundezas.

Não apenas o Filho majestoso desceu à terra e sofreu humilhação às mãos humanas; ele desceu ainda mais fundo na sua humilhação, à própria sepultura. Não apenas visto pelo seu povo como amaldiçoado por Deus por ser crucificado, mas de fato sofrendo a maldição do Pai, ele foi mais fundo na sua humilhação, compartilhando a porção comum da humanidade sob a maldição. No Credo Apostólico, os cristãos confessam que Cristo ·foi crucificado, morto e sepultado; desceu ao inferno-.<sup>13</sup> Independentemente da interpretação que adotemos, parece claro que a descida de Cristo ao inferno representa o estágio mais profundo da sua humilhação - ainda que possa ser vista também como sinal de vitória (como a cruz, como vou argumentar abaixo).

## B. A MORTE SACER.DOTAL DE C füSTO: O SIGNIFICADO DA CRUZ

Por boas razões tem sido sugerido que os Evangelhos são narrativas da paixão com longas introduções. Quando separamos o sacrifício vicário de Cristo da longa introdução, perdemos nosso foco correto daquele acontecimento. Ao mesmo tempo, nenhum dos demais aspectos importantes da obra salvífica de Cristo - sua obediência ativa, conquista sobre os poderes, vindicação do seu justo governo e exemplo moral - pode ser estabelecido a menos que sua morte seja compreendida como uma substituição vicária de si mesmo em lugar de pecadores.

<sup>13</sup>Apostles· creed, em Psalter hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 813. Primeiramente usado numa versão do credo de 390, a expressão desceu ao inferno (em latim, descendit in inferna) acabou tornando-se parte do texto comum da maioria das igrejas. As interpretações sobre essa descida são variadas. As passagens mais relevantes (embora esparsas) são Efésios 4.9 (citando o Sl 68.18) e IPedro 3.18-19. A teologia católico-romana interpretou essas passagens (especialmente a de IPe) como ensinando a doutrina do Umbus Patrum: o lugar referido como seio do Pai Abraão, onde os santos do Antigo Testamento aguardaram a vitória de Cristo. Berkhof observa: ·A interpretação comum que os protestantes fazem dessa passagem é que, no Espírito, Cristo pregou por meio de Noé aos desobedientes que viveram antes do dilúvio, que eram espíritos em prisão quando Pedro escreveu, podendo ele, pois, denominá-los desse modo. (Louis Berkhof, Teologia sistemática [São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009], 334). Os luteranos entendiam a descida não como a culminância da humilhação de Cristo, mas como o início da sua exaltação, anunciando a sua conquista. Calvino entendia a cláusula como referindo-se ao sofrimento de Cristo na cruz, que dificilmente poderia ser mais severo do que o próprio inferno (Institutes 2.16.8-10). Para uma discussão útil da história e das questões envolvidas na descida de Cristo ao inferno, veja Herman Bavinck, Reformed dogmatics (org. John Bolt; Grand Rapids: Baker, 2006), 3:410-17.

1. Uma fpucação exegética ( bíblico-teológica)  
da c r u z d e C r i s t o

No monte Sinai, Moisés entregou a aliança ao povo, com seus mandamentos e sanções: vida longa na terra por obediência, e ameaça de ser cortado, exilado da terra dos viventes por desobediência. ·Tudo o que falou o Senhor faremos·, o povo respondeu (Êx 24.3,7). Para selar a aliança, ·tomou Moisés aquele sangue, e o aspergiu sobre o povo, e disse: Eis aqui o sangue da aliança que o Senhor fez convosco a respeito de todas estas palavras· (Êx 24.1-8). Israel não cumpriu a sua comissão e foi exilado do jardim temporal e tipológico de Deus. ·Porque assim diz o Senhor: Teu mal é incurável, a tua chaga é dolorosa. Não há quem defendá a tua causa; para a tua ferida não tens remédios nem emplasto· (Jr 30.12-13). Não há nada que o povo da aliança possa fazer para reconciliar-se com Deus.

E no entanto, mais uma vez Deus promete uma nova aliança ·não conforme a aliança que fiz com seus pais: no Sinai. Essa seria dependente do desempenho de Deus e não do deles. Nessa nova aliança Deus renovaria os corações deles e os reuniria a si mesmo; ·pois perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei· (Jr 31.31-34). Depois de terminar a refeição da Páscoa no cenáculo em Jerusalém, Jesus tomou o pão e disse: ·Tomai, comei; isto é o meu corpo. A seguir, tomou um cálice e, tendo dado graças, o deu aos discípulos, dizendo: Bebei dele todos; porque isto é o meu sangue, o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados· (Mt 26.26-28). Cristo se oferecerá à morte com o objetivo de cumprir ·a última vontade e testamento· que faz com que seus irmãos e irmãs sejam co-herdeiros de sua herança. No cenáculo, Jesus de fato borrrifa sangue sobre si mesmo, tomando sobre si a maldição que estava sobre o seu povo, bebendo o cálice da ira para que eles possam beber o cálice da salvação.

a. C o r d e i r o d e D e u s: sa crifício e satisfação

A expiação pelo sangue está no cerne tanto da maravilha quanto do escândalo da proclamação cristã. ·Com efeito, quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; e, sem derramamento de sangue, não há remissão· (Hb 9.22). Esse não é um princípio abstrato, muito menos um mandamento arbitrário de uma deidade sanguinária. Em vez disso, a expiação pelo sangue pertence ao contexto pactuado da lei de Deus. A ira de Deus é uma expressão do seu julgamento justo, e o sangue é uma sinédoque para toda a vida da pessoa que Deus requer dos transgressores.

O contexto do Antigo Testamento de sacrifício substitutivo é visto no papel do animal vitimado para cuja cabeça são transferidos os pecados do ofensor (Lv 1.4; 4.20,26,31; 6.7). Não apenas o Antigo Testamento antecipa o sacrifício de Cristo por meio do sistema levítico, mas os profetas apontam para um Servo Sofredor. Na passagem mais conhecida, Isaías 53, o servo carrega as iniquidades daqueles que ele representa e, então, é exaltado em glória. Desde o início do seu ministério, a missão de Jesus estava determinada, como João Batista anunciou: ·o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!· (Jo 1.29).

Apelando a Gerhard von Rad, Robert Jenson observa: ·Ao longo da Escritura, a categoria moral central e histórica é ·justiça··<sup>14</sup> Mais uma vez o sacerdócio emerge no contexto de uma aliança, e nós já vimos que nos tratados seculares do antigo Oriente Próximo, ofertas de tributos eram levadas anualmente numa renovação da cerimônia que reafirmava a lealdade (hesed) do estado vassalo ao suserano. As ofertas que o sacerdote levava incluíam ofertas de gratidão e dízimos. Isso se encaixa nas ofertas de tributo (geralmente as primícias do rebanho ou da colheita) levadas por um vassalo ao suserano para renovar o compromisso do vassalo.

Não há menção explícita de nenhum sacrifício oferecido por Adão e Eva, mas teria sido consistente com a economia da aliança se eles tivessem apresentado ofertas de gratidão. Obviamente, não teria havido sacrifício pela culpa antes da queda. Imediatamente depois da queda, Deus substituiu as tangas que cobriam Adão e Eva por peles de animal, e Abel apresentou sacrifício de sangue (Gn 4.4). Já em Gênesis 4, Abel leva ·das primícias do seu rebanho· (a oferta correta pela culpa), mas Caim, um ·lavrador·, levou uma oferta ·do fruto da terra· (a oferta correta de gratidão). A linguagem judicial é inequívoca: aquele que oferece o sacrifício correto é ·aceito.. Agradou-se o Senhor de Abel e de sua oferta· - por meio da qual Abel reconheceu a sua culpa e a provisão de Deus de um substituto - ·ao passo que de Caim e de sua oferta não se agradou.. ·Irou-se, pois, sobremaneira Caim, e descaiu-lhe o semblante· (Gn 4.4-5, ênfase acrescentada). Portanto, não é exagero sugerir que a primeira guerra religiosa é provocada pela negação de Caim da necessidade de um sacrifício substitutivo pelo seu pecado e pelo ciúmes dele de Abel por este ter sido justificado (·aceitóYconsiderado-) pela graça de Deus. De fato, Jesus se refere a Abel como o primeiro mártir da igreja e identifica os líderes religiosos que estão tramando a sua morte como joguetes involuntários na longa guerra da serpente contra o evangelho (Mt 23.33-36).

A oferta pela culpa era simplesmente um tipo do Cordeiro de Deus que viria, e a oferta de gratidão era meramente um tributo que demonstrava publicamente toda a vida de gratidão do servo ao Grande Rei. A essência do pecado pode ser resumida por ingratidão. Não é especulativo demais extrapolar a partir disso que a estrutura da aliança já estava em ação com Adão e Eva, envolvendo sua entrega de dízimos ou ofertas de gratidão regulares em tributo como um sinal da dependência e gratidão deles: ·por quanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato· (Rm 1.21, ênfase acrescentada). Juntas, a oferta de gratidão (devida pela humanidade à parte do pecado) e a oferta pela culpa (necessária depois da queda) constituem a justiça positiva que Deus requer e o perdão das transgressões que deve ser obtido para nos tornarmos aceitáveis a Deus.

É especialmente em Levítico que vemos o sistema sacrificial inaugurado em Israel. A clara natureza expiatória dos sacrifícios em Israel é vista em Levítico 1.4;

<sup>14</sup> Robert Jenson, Systematic Theology (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:71.

4.29-35; 5.10; 16.17; 17.11, incluindo transferência de culpa (Lv 1.4; 16.21-22). A oferta queimada - separada para expiação - deveria ser de ·rebanho ou de gado miúdo·, mas, em qualquer caso, um ·macho sem defeito· (Lv 1.3). A culpa seria transferida do adorador para o sacrifício pela imposição de mãos, ·para que seja aceito a favor dele, para a sua expiação· (v. 4). Além disso, no Dia da Expiação, o sacerdote aspergiria o sangue da oferta do pecado no altar e no propiciatório, que continha as tábuas-tratado na arca da aliança. Assim, ·e o sacerdote fará expiação pela pessoa, e lhe será perdoado· (4.30-31; cf. 16.21-27).

Os termos grego e hebraico para sacerdote (*kōhēnlhiereus*) podiam designar um oficial sagrado, talvez também um oficial secular (1Rs 4.5; 2Sm 8.18; 20.26). Diferente das nossas próprias tradições legais, as do antigo Israel não tinham uma divisão de tarefas entre um promotor para acusar e um advogado para defender no tribunal: o profeta desempenhava os dois papéis. No entanto, como em Isaías 59, Deus procura por alguém para ·interceder· pelo acusado que tinha acabado de confessar sua quebra individual e coletiva da aliança e não encontra ninguém - e assim, seu próprio braço salva e sua própria justiça o sustenta. Os dois papéis que conhecemos em nossos tribunais, acusação e defesa, são de algum modo divididos entre o profeta e o sacerdote, embora, como dissemos, o discurso dos profetas fosse nas duas direções.

Já ressaltei que especialmente na série de ações que Jesus desempenhou no monte do Templo que levariam à sua crucificação, ele assume o papel do próprio templo: perdoando os pecados diretamente, ignorando o templo, para escândalo dos líderes religiosos. Proclamando-se o verdadeiro Templo, amaldiçoando a figueira e colocando os líderes religiosos no papel dos antagonistas que irão entregá-lo à morte do mesmo modo que eles haviam feito com os profetas desde Abel (Mt 21-22), Jesus pronuncia suas maldições sobre os escribas e fariseus (cap. 23), lamenta sobre Jerusalém (23.37-39) e prediz a destruição do templo e a vinda do Filho do Homem em glória para julgar as nações (cap. 24-25). Os papéis de Jesus como profeta, sacerdote e rei convergem nessas palavras e ações no monte do Templo depois de sua entrada triunfal.

Em vez de reviver as esperanças do Israel nacional por uma reinstituição da teocracia, centrada no templo, Jesus põe em execução o fim da antiga era e o início de uma nova. N. T. Wright observa esse aspecto,

O que, então, o paralelismo entre a ação no templo e a Ceia diz sobre o entendimento que Jesus tinha de sua própria morte? Ele diz, aparentemente, que Jesus compreendia que sua morte cumpriria o que seria normalmente cumprido no próprio templo e por meio dele. Em outras palavras, Jesus pretendia que sua morte deveria, em algum sentido, funcionar sacrificialmente. Isso não nos deveria surpreender excessivamente, ou ser considerado como significando necessariamente que essas passagens que sugerem esse ponto de vista devam ser uma retro-projeção cristã posterior.<sup>15</sup>

15 Wright, Jesus and the victory of God, 604.

Afinal de contas, até mesmo no seu ministério, Jesus ·regularmente agia como se ele fosse capaz de ignorar o sistema do Templo ao oferecer perdão a todo mundo onde quer que eles estivessem.<sup>16</sup> Quando der ele a sua alma como oferta pelo pecado, em Isaías 53, essa passagem ·no século I<sup>7</sup> certamente foi compreendida como se referindo a um sacrifício.<sup>17</sup> Mas ele também via a sua morte como uma batalha, com a vitória sendo de Deus.<sup>18</sup> Todos esses temas são reunidos no mínimo numa doutrina da expiação totalmente fechada, como veremos. Na carne de Cristo, tanto a sua vida quanto a sua morte, temos uma oferta de gratidão que restitui o que nós devíamos à lei de Deus - uma vida de aroma agradável ao Senhor - a uma oferta pela culpa que propicia a ira de Deus.

O Novo Testamento vê esses sacrifícios do Antigo Testamento como prefigurando a obra de Cristo - não apenas sua morte e ressurreição, mas sua vida fiel, como a sombra está relacionada à substância ou o tipo ao cumprimento (Cl 2.17; Hb 9.23-24; 10.1; 13.11-12; 2Co 5.21; G13.13; Ijo 1.7). A afirmação cristã é que Jesus é ·o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo·, o bode expiatório preso entre os arbustos (Jo 1.29), o ·nossa Cordeiro Pascal· (ICo 5.7; IPe 1.19).

Toda a raça humana se encontra condenada sob a lei, mas ·agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem· (Rm 3.20-22a). Embora sejamos por natureza inimigos de Deus, a morte de Cristo nos assegura paz com Deus (5.1,6-10). Junto com a ressurreição, de primeira importância no evangelho é o fato de que ·Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, [...]. (ICo 15.3). Ele ·nos amou e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave· (Ef 5.2), ·ele é a propiciação pelos nossos pecados [...]. (Ijo 2.2; cf. 4.10). O tema sacrificial está no cerne da própria autoidentidade de Jesus: ·Pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos· (Mc 10.45). ·Eu sou o bom pastor [de Ez 34]. O bom pastor dá a vida pelas ovelhas· (Jo 10.11) e ele faz isso voluntariamente (v. 18), e sempre que Jesus fala de sua iminente morte, ele a descreve dizendo que ·precisamente com este propósito vim para esta hora· (Jo 12.27). No seu sacerdócio, Cristo é tanto o Senhor Soberano da aliança quanto o Mediador que cumpre suas estipulações e suporta suas sanções por amor do seu povo que ele tem amado desde toda a eternidade. Essa mediação vicária é tão central à autoconsciência de Jesus que ela se encontra no cerne da sua intercessão quando ele está para ir à cruz.

Pedro acrescenta seu testemunho à natureza expiatória da morte de Cristo: ·carregando elê mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados, para que nós, mortos para os pecados, vivamos para a justiça; por suas chagas, fostes sarados. [...] Pois também Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo

<sup>16</sup>Ibid., 605.

<sup>17</sup>Ibid,

606-10.

pelos injustos, para conduzir-vos a Deus. (IPe 2.24; 3.18). Do mesmo modo que todos aqueles que olharam para a serpente abrasadora no deserto foram curados das picadas das serpentes venenosas, todos aqueles que olham para Jesus Cristo são salvos (Mc 10.45; IPe 2.24).

Ao longo dos Evangelhos e das epístolas, descobrimos referências à redenção por meio do sangue de Cristo. (Mt 26.27-28 e paral.; At 20.28; ICo 11.25; IPe 1.2,19). Como o único sacrifício de expiação que realmente tem valor no tribunal celestial, ele não é apenas suficiente, mas definitivo. Hapax ou ephapax (de uma vez por todas) aparece repetidamente ao longo de Hebreus (Hb 9.12,26,28; 10.10). O sacrifício alcança seu objetivo por causa da superioridade daquele que o oferece e é oferecido (Hb 1.1-2.18; 3.1-6; 4.14-5.10). -Ora, onde há remissão destes [pecados], já não há oferta pelo pecado. (Hb 10.18). Conquanto o sacrifício de Cristo forneça um exemplo de amor que se doa, ele próprio é um evento único e irrepelível, que põe um fim a todos os bodes expiatórios, todos os sacrifícios cruentos e a todas as tentativas de nos reconciliarmos com Deus pelos nossos próprios esforços.

Todas as três pessoas da Trindade estão envolvidas nesse sacrifício: o Pai dá seu único Filho por causa do seu amor (Jo 3.16); o Espírito sustenta o Filho em sua dor e o vindica ressuscitando-o. O próprio Filho não é uma vítima involuntária da violência divina ou humana. Em vez disso, Jesus, -o qual, em troca da alegria que lhe estava proposta, suportou a cruz, não fazendo caso da ignomínia, e está assentado à destra do trono de Deus. (Hb 12.2). Ele é um sacrifício voluntário (Jo 10.11,18; cf. Mt 16.23; Lc 9.51; Jo 4.34; Hb 10.5-10), sabendo que seu sofrimento conduziria à glória não apenas para si mesmo, mas também para o seu povo. E, ainda assim, é uma luta agonizante (Lc 12.50; Mc 10.38). Jesus vê seu sofrimento como um batismo (Lc 12.50). Ele -aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu- com -forte clamor e lágrimas-. (Hb 5.7-10). No entanto, a despeito do seu sofrimento, ele determina -não beberei, porventura, o cálice que o Pai me deu?. (Jo 18.11). Sua obediência desfaz a desobediência de Adão (Rm 5).

O sistema sacrificial de Israel de ofertas pelo pecado, a antecipação profética do servo sofredor e a narrativa principal e temas doutrinários do Novo Testamento convergem no conceito de substituição penal (i.e., a morte de Cristo no lugar de pecadores, suportando a sentença judicial deles). Ao afirmar a doutrina da substituição penal (cujo nome vem da palavra latina para penalidade, poena), a igreja reconheceu de modo correto que o sacrifício de Cristo foi o pagamento de um débito à justiça divina. Em Jesus Cristo, o veredito amaldiçoador que os cristãos tinham todo direito de esperar no julgamento final agora é derramado sobre Cristo em vez de neles. É impossível entender os termos do Novo Testamento anti e hyper (em lugar de) como objetivando qualquer outra coisa que não uma substituição: Cristo no lugar dos pecadores; o inocente pelos culpados; o justo pelos injustos. -Ele [Deus] o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus. (2Co 5.21). O aspecto penal está evidente na expressão -o fez pecado-. (harmartian epoiēsen) e seu aspecto substitutivo nas

palavras ·por nós· (hyper hêmōn). Ele ·morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos· (IPe 3.18), sofreu ·em vosso lugar· (hyper hymōn, 2.21), ·carregando [...] sobre o madeiro, os nossos pecados· (2.24). Ele se fez ·maldição em nosso lugar· (G13.13) e se ofereceu ·uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos· (Hb 9.28).

A morte sacrificial de Cristo estava no cerne da sua autoconsciência. Na sua antecipação da chegada a Jerusalém, ele repetidamente se referiu à sua morte e ressurreição iminentes (Mc 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34), embora em cada uma dessas instâncias os discípulos não tenham compreendido e ficassem cada vez mais impacientes com a conversa de Jesus a respeito da crucificação. Depois de sua entrada triunfal em Jerusalém, que deu aos discípulos uma antecipação de glória iminente, Jesus disse: ·Agora, está angustiada a minha alma, e que direi eu? Pai, salva-me desta hora? Mas precisamente com este propósito vim para esta hora. Pai, glorifica o teu nome.. Não por causa dele, mas por causa da multidão que estava ali, a voz do céu, então, declarou: ·Eu já o glorifiquei e ainda o glorificarei [...] ·E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo. Isto dizia, significando de que gênero de morte estava para morrer· (Jo 12.27-33). Ao instituir a Última Ceia, ele dá lugar central ao seu papel como o sacrifício substitutivo que salvará o seu povo pelo seu sangue (ICo 11.25; Lc 22.19-20). Ele dá a sua carne para a vida do mundo (Jo 6.51). Ele deu a sua vida por nós (1 Jo 3.16), foi entregue por nós (Rm 8.32; Ef 5.2), morreu por nós (Rm 5.8), pelos nossos pecados (ICo 15.3), como ·resgate por todos· (ITm 2.6), entregou-se pela igreja (Ef 5.25), deu a sua ·vida em resgate por muitos· (Mt 20.28; Mc 10.45). O objetivo da substituição é que ·nele, fôssemos feitos justiça de Deus· (2Co 5.21) e comprados para Deus (IPe 3.18). Ele levou os nossos pecados para o deserto.

À imagem sacrificial é acrescentada a analogia econômica: nós éramos escravos que Deus comprou de volta (redimiu/remiu: agorazō, exagorazō, lytroō; redenção: apolytrósis, antilytron) a fim de nos libertar e nos reconciliar consigo mesmo. Onde tais termos aparecem, eles estão no contexto da redenção do pecado: sua maldição e tirania. O preço foi pago no mercado (Mt 20.28; Mc 10.45; Rm 3.24; Ef 1.7; Cl 1.13-14; Tt 2.14; Hb 9.12; IPe 1.18-19). Visto que esse preço é pago para a justiça de Deus, ele nos livra dos poderes ímpios que nos mantinham cativos - especialmente de Satanás. No entanto, o preço é pago à justiça de Deus e não a Satanás. Cristo é o lytron (redentor) que comprou o seu povo de volta ao pagar a dívida dele ao preço pessoal mais elevado (Mt 20.28; ICo 6.20; 7.23).

Estreitamente relacionado à substituição penal está a propiciação. Do verbo grego hilaskesthai e seu cognato hilastérion, propiciação refere-se à necessidade de que a justiça de Deus seja satisfeita (cf. também hilasmos em Ijo 2.2; 4.10). Visto que Deus é santo e justo, ele não pode ignorar as transgressões (Êx 34.7; Nm 14.18; Sl 5.4-6; Na 1.2-3). ·A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça· (Rm 1.18). A propiciação, portanto, focaliza-se no relacionamento de Deus com o pecador. Deus deve ser justo na sua justificação dos pecadores (Rm 3.25-26).

Albrecht Ritschl e outros teólogos liberais articularam o sentimento que é abrigado por muitos (incluindo alguns teólogos evangélicos) hoje, quando ele eliminou o conceito de ira divina sobre o qual se baseia a doutrina da propiciação.<sup>19</sup> A propiciação foi crescentemente eliminada até mesmo dos vocabulários mais conservadores na esteira do estudioso do Novo Testamento C. H. Dodd, que argumentou em 1931 que *hilastérion* deveria ser traduzida como ·exiação· em vez de ·propiciação·.<sup>20</sup> Até mesmo a New International Version (NIV) traduz *hilastérion* como ·sacrifício de expiação· (·cobertura·, cf. Rm 3.25), que perde a força do anúncio de que a ira de Deus foi totalmente aplacada - i.e., propiciada.

No entanto, o preconceito contra a propiciação reflete alguns mal-entendidos, começando com a doutrina de Deus. A simplicidade de Deus resiste à nossa tentação de identificar um único atributo, incluindo o amor, como mais definitivo em Deus do que os outros. Deus não pode exercer amor e misericórdia à custa de sua retidão e justiça. Mas isso também funciona na outra direção: a ira de Deus não é arbitrária nem caprichosa, mas é a resposta necessária à violação de sua justiça, retidão, santidade e bondade. Deus não é essencialmente cheio de ira, mas é apenas levado à ira na presença do pecado. Deus não é ·sanguinário·, como as deidades violentas do paganismo antigo. Em vez disso, ele é justo e sua lei afirma que ·o salário do pecado é a morte· (Rm 6.23). ·Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo.· Embora ·todos pecaram e carecem da glória de Deus·, Paulo acrescenta que eles são agora ·justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação [hilastérion], mediante a fé· (Rm 3.21-25).<sup>21</sup>

A ira santa de Deus é claramente demonstrada por Deus contra o pecado ao longo da Escritura. Em ambos os Testamentos, fica claro não apenas que no nosso estado caído nós somos inimigos de Deus, mas que Deus também está em inimizade conosco (Rm 5.10 e 11.28, p. ex., referem-se a nós como sendo os objetos da inimizade de Deus). Conquanto haja a realidade da ira divina, a realidade da propiciação divina será calorosamente recebida como seu antídoto. É o amor de Deus que o leva a fornecer sua própria satisfação à justiça. Em vez de ser colocado em oposição, o amor de Deus e o sacrifício propiciatório do

<sup>19</sup> Esse é todo o argumento do clássico de Ritschl, *The Christian doctrine of justification and reconciliation: The positive development of the doctrine* (trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay, 1900; Eugene, Ore.: Wipf & Stock, reimpr. 2004). Para uma importante análise ortodoxa do tratamento de Ritschl (especialmente suas pressuposições racionalistas), veja B. B. Warfield, ·Albrecht Ritschl on justification and reconciliation: Article 1·, *Princeton theological review* 17 (1919): 533-84.

<sup>20</sup> C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres: Hodder and Stoughton, 1935), 82-95. Para refutações da interpretação de Dodd, veja Leon Morris, *The apostolic preaching of the cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 136-56; Roger Nicole, ·C. H. Dodd and the doctrine of propitiation·, *WTJ* 17 (1954-1955): 117-57; e D. A. Carson, ·Atonement in Romans 3:21-26·, em *The Glory of the atonement: Biblical, historical, and practical perspectives* (org. C. E. Hill e E. A. James III; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 129.

<sup>21</sup> A NRSV e a NIV traduzem *hilastérion* aqui como ·sacrifício de expiação·, mas ·propiciação· é mais próximo do significado do substantivo grego (cf. ESV, usada aqui [e a versão ARA, usada nesta tradução (N.T.)]).

seu Filho são mencionados no mesmo fôlego, por exemplo, em Romanos 3.25 e Ijoão 4.10. Jesus sofreu ·fora dos portões· como o transgressor da aliança, amaldiçoado por Deus.

O resultado de a ira justa de Deus ter sido satisfeita é reconciliação (*katallassō*, *katallagē*). Assim como somos antes de tudo sujeitos passivos da ira de Deus quando Deus propicia, também somos sujeitos passivos da reconciliação de Deus na cruz. Nós mesmos não nos reconciliamos com Deus; Deus se reconcilia conosco e nos reconcilia com ele. Especialmente Paulo enfatiza isso de modo especial em Romanos 5. Talvez em raras ocasiões alguém possa morrer voluntariamente por uma pessoa justa.

Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de ter Cristo morto por nós, sendo nós ainda pecadores. Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Porque, se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida; [...] também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos, agora, a reconciliação (Rm 5.8-11).

Central ao anúncio do evangelho, então, é o fato de ·que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões, e nos confiou a palavra da reconciliação. [...] Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus. (2Co 5.19,21). O contexto do Antigo Testamento aqui é a transição de um estado de guerra para um estado de paz (*sâlôm*), um reino onde apenas a justiça habita. Não é apenas a suspensão das maldições da aliança, mas a harmonia positiva entre aqueles que outrora eram inimigos (Rm 5.10-11; Cl 1.19-20; Ef 2.11-22, esp.v. 14; 2Co 5.18-21).

#### b. L ibertado r c o n q u i s t a d o r: vitória so b r e as potestades

As imagens sacrificial, judicial e econômica da obra expiatória de Cristo combinam com as de um campo de batalha. A cruz de Cristo é uma conquista militar. Cristo é Rei não apenas em sua ressurreição e ascensão, mas já na cruz - precisamente no lugar onde Satanás e seus principados e potestades da morte pensaram que haviam triunfado. O acontecimento que aos olhos do mundo parece ser uma demonstração da fraqueza de Deus e do fato de Jesus não ter conseguido estabelecer seu reino é, na realidade, o feito mais poderoso de Deus em toda a História.

Ao longo de toda a revelação redentora, da promessa da semente da mulher que derrotaria a serpente em Gênesis 3, a trama se transforma na guerra entre Satanás e os seus seguidores humanos contra Yahweh e seu povo da aliança, enquanto ao longo do caminho há várias tentativas de extinguir a linhagem ancestral que levaria ao Messias. Isso começa com o assassinato de Abel por Caim (Gn 4), e continua com o casamento misto entre o povo da aliança de Deus e os

 mpios, culminando no ju o de Deus por meio do dilúvio (Gn 6-7) e de várias conspira es sat nicas para matar a semente da mulher - por meio de Faraó e até mesmo por meio dos reis perversos de Israel e Judá, até a chacina de crianças promovida por Herodes a fim de eliminar o seu pretendente rival ao trono - o próprio Filho de Davi. Tudo isso   recapitulado na persegui o de Satanás da igreja, motivada pela ira porque seu tempo   curto e seu reino está sendo pilhado por aquele a respeito de quem ele pensou haver triunfado na cruz (Ap 12).

Essa guerra entre a serpente e a semente da mulher se amplia na vida e no ministério de Jesus ´ medida que ele expulsa demônios, cura os doentes, reconcilia os párias da sociedade consigo mesmo e anuncia a chegada do seu reino. A conquista real está a caminho. O que Adão e Israel não conseguiram fazer - ou seja, expulsar a serpente do jardim santo de Deus e estender seu reino até aos confins da terra - o \'ltimo Adão e Verdadeiro Israel irá consumar de uma vez por todas. A cabeça da serpente   esmagada e os poderes do mal são desarmados (Rm 16.20; Cl 2.14-15). A morte e o inferno não mais têm a \'ltima palavra. Opressores e aqueles que perpetram a violência, injustiça e sofrimento na terra receberam sua própria sentença de morte. No meio-tempo,   um tempo de graça - quando os inimigos são reconciliados e até os coconspiradores de Satanás podem ser perdoados, justificados e renovados como parte da nova cria o de Deus.<sup>22</sup>

## 2. T eologia sistemática: teorias de expia o

  luz do resumo anterior, então, a paixão de Cristo   uma obra multifacetada que não pode ser reduzida a um \'nico tema, embora esses outros aspectos fiquem suspensos no ar ´ parte do tema do sacrifício propiciatório. O relato que forneci até aqui seria considerado como não controverso por pastores e te ologos da igreja cristã, com poucas exce es.   luz dessa narrativa, as seguintes teorias têm recebido aten o na história da igreja.

Uma visão, chamada de -clássica- ou teoria do resgate - formulada por Origenes - considerava a expia o como um resgate pago a Satanás. Assumindo que o diabo era o proprietário por direito dos pecadores, Origenes ensinava que Cristo foi uma armadilha: sua humanidade era a isca necessária para enganar Satanás a pensar que ele havia vencido a \'ltima batalha contra Yahweh, e então ele conquistou o mal por meio de sua divindade. Embora atra ido por alguns aspectos dessa teoria, Gregório de Nazianzo desafiou a ideia de Deus vencendo por meio do engano, mas a questão mais básica   se há alg m sentido em que se possa dizer que Satanás   o legítimo proprietário dos seres humanos. Ao longo dos séculos, te ologos têm ressaltado o caráter especulativo dessa ideia. Além do mais, ela contradiz diversas linhas do ensino bíblico a respeito desse tema. A

<sup>22</sup> Sobre esse importante aspecto da reconcilia o de Cristo neste tempo entre os tempos, veja especialmente Miroslav Volf, *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996).

maldição do pecado e da morte foi uma sentença imposta por Deus pela violação de sua lei; o papel de Satanás no drama é o do sedutor e advogado de acusação em vez de juiz e reclamante na disputa. Nessa concepção, a verdade é que Deus sobrepujou Satanás e os governantes desta era triunfando deles exatamente onde eles celebravam a derrota de Deus.

Con quanto os gnósticos procurassem desviar a atenção da descida, vida, morte e ressurreição do Deus em carne, Irineu enfatizou, com base na Escritura, que é exatamente por ter se tornado o Último Adão que Cristo salva. Seu ensino (especialmente no livro 5 de Contra as heresias) tornou-se conhecido como recapitulação - literalmente, ·releitura·. Como vimos, a visão reformada sublinha a importância de toda a vida de Cristo como parte de sua obra salvífica. Não apenas sua morte, mas sua encarnação e obediência ativa são essenciais para que Cristo possa salvar seu povo como seu cabeça federal. Desenvolveremos esse aspecto importante especialmente ao tratar da união com Cristo.

Uma maneira mais geral de falar sobre a morte de Cristo como uma conquista sobre Satanás é identificada como o modelo Christus Victor (Cristo, o vencedor). Mais uma vez, à luz do resumo acima, há muita verdade na analogia militar. Cristo de fato ·despojando os principados e as potestades, publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz· (Cl 2.15). Esse aspecto da obra de Cristo recebeu ênfase especial nos escritos de Martinho Lutero, que considerou a cruz não apenas como o clímax da humilhação de Cristo por nós, mas como o início da sua exaltação. Dar a devida atenção à vida salvífica de Cristo (obediência ativa) também permite uma ligação entre o modelo sacrificial e o Christus Victor. Vimos acima como a categoria de obediência ativa responde de maneira especial à posição ·obediência em vez de sacrifício· dos profetas (e de Jesus). Falando de maneira estrita, não é simplesmente o perdão de transgressões e a satisfação da justiça divina ou dignidade divina que estão em vista, mas a beleza diante de Deus de uma vida que verdadeiramente se conforme à sua vontade pactuado revelada na criação e em Israel (Lc 24; Sl 51.6-7). Cristo traz não apenas perdão, mas cumprimento do designio de Deus para uma humanidade obediente. Ele esmaga a cabeça da serpente - como foi antecipado na sua vitória sobre os demônios, a doença e a morte - durante seu ministério terreno. Nem Satanás nem César é Senhor.

Desde o livro Christus Victor de Gustaf Aulen, o Ocidente tem desfrutado de uma apreciação renovada pelo modelo frequentemente negligenciado de vitória sobre os principados, e o modelo é especialmente preferido por muitos hoje em dia em oposição à ênfase na substituição vicária.<sup>23</sup>

<sup>23</sup>J Gustaf Aulen, Christus Victor (trad. A. G. Herbert; Londres: SPCK, 1975). Veja as obras de Walter Wink, especialmente *The powers that be: Theology for a new millennium* (Nova York: Doubleday, 1999); N. T. Wright, *Evil and the justice of God* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2006), e Brian McLaren, *Everything must change: Jesus, global crisis, and a revolution of hope* (Nashville: Nelson, 2007). Christus Victor também é a interpretação preferida das teologias da libertação e nas defesas anabatistas recentes de uma expiação não violenta. Veja, por exemplo, J. Denny Weaver, *'The nonviolent atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Fica claro a partir do meu resumo anterior que há um tema político crucial na doutrina de expiação do Novo Testamento. Os ·principados e potestades· humanos na terra são frequentemente, voluntária ou involuntariamente, emissários dos poderes ímpios nos lugares celestiais que procuram frustrar o plano redentor de Deus. Os ·poderosos desta época· que estão destinados à destruição não compreendem o mistério redentor progressivo que ·Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória [...] porque, se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória· (ICo 2.6-8). Os principados aqui não se limitam aos seres espirituais (Satanás e os demônios), mas são visíveis a nós nos regimes de opressão e violência.

Embora o reino que Cristo inaugura não seja como os reinos injustos desta era, é exatamente por essa mesma razão que ele é desprezado por todos. Ele não é um reino passivo ou apolítico, mas sua atividade e sua política são as de Cristo, exercidas no poder do Espírito, por meio da pregação e do sacramento. A derrota de Pilatos, de Caifás e até mesmo o abandono dos discípulos e a negação de Pedro (bem como a nossa) foram a derrota de Satanás e dos "principados e potestades· demoníacos que conspiraram para manter o mundo sob o pecado, a morte e o juízo. As assim chamadas premissas do reino do poder, independentemente de qual seja o regime sob o qual estamos vivendo, são expostas como ·os rudimentos do mundo· (Cl 2.8), uma farsa, uma peça infantil que não deu certo, algo que já não mais determina obrigações, lealdades e destinos daqueles que estão em Cristo. No entanto, a vitória de Cristo não inaugura um reino de glória aqui e agora. Não é um poder que está junto com outros poderes, lutando pelo controle por meio de ação sociopolítica. O perigo das teorias contemporâneas do Christus Victor, que excluem o caráter propiciatório da morte de Cristo no lugar dos pecadores, é uma visão superficial de pecado, que identifica seus sintomas com sua causa raiz e trata a cruz de Cristo mais como um modelo para a obra de redenção da igreja no mundo do que como o ato único e irrepetível de reconciliação.

A reflexão sobre a morte de Cristo como um sacrifício vicário pelos pecadores não é só evidente, mas preeminente nas fontes patrísticas, tanto no Oriente quanto no Ocidente. No entanto, com Anselmo da Cantuária (1033-1109), surgiu uma formulação específica que enfatizou a morte de Cristo como a satisfação paga à dignidade ofendida de Deus.<sup>24</sup> Essa visão foi identificada como teoria da satisfação. Como um monarca desrespeitado por um súdito, Deus deve ter um tributo adequado para compensar a afronta à sua honra. Todavia, a majestade de Deus é infinita e, portanto, um pecado contra ela exige uma punição infinita. Porém, como uma criatura finita pode oferecer uma compensação infinita? Apenas os seres humanos têm essa dívida, mas apenas Deus pode pagá-la. Logo, o Salvador deve ser tanto Deus quanto homem. Tal como acontece com as demais teorias, há verdade importante nessa formulação. As críticas a essa teoria como devendo mais ao sistema feudal do cavalheirismo

<sup>24</sup> Cur Deus Homo, em Anselm: Basic writings (trad. S. N. Deane; 2<sup>o</sup> ed.; Londres: Open Court, 1998).

medieval do que à Escritura, facilmente ignoram as semelhanças dela com o contexto do antigo Oriente Próximo do mundo bíblico (especialmente seu entendimento de aliança). A formulação de Anselmo direciona nossa atenção de modo correto ao caráter objetivo de expiação: o problema de Deus com o pecado. O problema é que Deus foi ofendido, não apenas que vidas e relacionamentos humanos foram quebrados.

No entanto, a interpretação anselmiana tem certas fraquezas exegéticas e doutrinárias. Contrária à insistência generalizada dos críticos da satisfação vicária em geral, essa formulação particular nunca foi aceita sem reservas pelos protestantes, muito menos considerada como a única interpretação da morte de Cristo. Berkhof explica: ·A teoria de Anselmo é às vezes identificada com a dos reformadores, que também é conhecida como teoria da satisfação, mas as duas não são idênticas.·<sup>25</sup> Enquanto Anselmo baseia a expiação na necessidade de satisfazer a dignidade ofendida de Deus, a teologia da Reforma reconheceu que era a justiça de Deus que estava em jogo. Na teoria de Anselmo não há lugar para Cristo merecer vida para nós por meio de sua obediência ativa ou pelo seu sofrimento da penalidade pelo nosso pecado, mas apenas para a oferta de um tributo que é mais do que compensatório pela ofensa humana - e esta é realmente a doutrina católica da penitência aplicada à obra de Cristo.<sup>26</sup> Além disso, a teologia reformada tem acusado a teoria de reduzir a expiação a uma transação comercial entre Deus e Jesus Cristo sem nenhum tratamento de sua comunicação aos pecadores.<sup>27</sup>

Já no século 12, Abelardo (1079-1142), desafiou a interpretação do seu contemporâneo, Anselmo, e ofereceu a sua própria visão, que veio a ser chamada de teoria da influência moral. De acordo com essa teoria, o propósito da morte de Cristo foi fornecer um exemplo tocante do amor de Deus pelos pecadores que provocaria arrependimento. A imagem da morte de Cristo na cruz demonstra o amor de Deus de uma maneira tão poderosa que apenas os corações mais gelidos poderiam resistir à sua atração e permanecer inimigos de Deus. Para fazer justiça, deve ser observado que Abelardo também incluiu outros elementos (especialmente no seu *Exposition of the Epistle to the Romans*). No entanto, a tendência pelagiana da teologia moderna adotou esse modelo como a interpretação correta da morte de Cristo. Já no final do século 16 e início do 17, o movimento sociniano adotou essa visão subjetiva - e, não é admirar, rejeitou a divindade da pessoa de Cristo. Um exemplo ou influência moral dificilmente precisa ser Deus encarnado. Com o tempo, essa visão conquistou os líderes do Iluminismo. Especialmente em Kant, a morte de Cristo só pode oferecer um motivo para arrependimento, mas é o nosso próprio arrependimento que em última análise efetua a absolvição.<sup>28</sup>

25 Berkhof, Teologia sistemática, 378.

26 Ibid. 379.

27 Ibid.

28 Kant, Religion and rational theology, em The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant (org. e trad. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al., Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 76-97, 104-45.

Formulada pelo grande estudioso arminiano de leis, Hugo Grotius (1583-1645), a teoria governamental tentou mediar entre uma visão sociniana (influência moral) e o entendimento reformado da obra de Cristo.<sup>29</sup> Como a teoria da influência moral, essa visão pressupõe uma forte versão do voluntarismo: isto é, a prioridade da vontade de Deus sobre a natureza de Deus. Portanto, o principal motivo para a obra de Cristo não é que essa é a única maneira pela qual Deus poderia ser fiel tanto ao seu amor quanto à sua justiça, mas que ela fornece a base geral sobre a qual Deus pode oferecer os termos da salvação para os pecadores. Assim, a morte de Cristo não precisa ser considerada como o pagamento real de uma dívida, mas meramente como a base sobre a qual o governo justo de Deus é demonstrado.<sup>30</sup> Nessa visão, Deus salva os pecadores não com base na vida perfeita, morte e ressurreição de Cristo, mas com base na sua própria obediência imperfeita a uma lei divina afrouxada.<sup>31</sup> Schleiermacher e Ritschl excluíram completamente qualquer entendimento judicial da expiação. "Com eles e com a teologia liberal moderna em geral a expiação torna-se apenas uma reconciliação efetuada por uma mudança da condição moral do pecador. Alguns falam de uma necessidade moral, mas recusam-se a reconhecer qualquer necessidade legal."<sup>32</sup>

Mais perto de nós, o norte-americano reavivalista do século 19 Charles G. Finney fez os mesmos argumentos a respeito da obra de Cristo, embora (diferente de Schleiermacher e Ritschl) ele não tenha negado a divindade de Cristo. Negando o pecado original, Finney afirmou que nós somos culpados e corruptos apenas quando nós mesmos escolhemos pecar.<sup>33</sup> De fato, a *Systematic Theology* [Teologia sistemática] de Finney é quase que totalmente dedicada a explicar a teoria do governo moral da expiação em todos os seus aspectos. A obra de Cristo na cruz não poderia ter pago nosso débito, mas apenas servir como um exemplo e influência moral para nos persuadir a nos arrepender. ·Se ele tivesse obedecido

19 H. Orton Wiley, *Christian theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1952), 2:241.

30 Referindo-se à substituição penal como ·uma teoria calvinista· (*Ibid.*, 2:241), Wiley afirma: É nessa tentativa de imputar nosso pecado a Cristo como seu próprio que a fraqueza desse tipo de substituição aparece. (245). ·Nossa objeção final à teoria da satisfação está baseada no fato de que ela leva logicamente ao antinomianismo·, pelas seguintes razões: -(1) Ela afirma que a obediência ativa de Cristo é imputada aos pecadores de tal maneira que é considerada por Deus como tendo sido feita por eles. F.les são, portanto, justos por procuração. (2) Essa imputação na realidade torna o sofrimento de Cristo supérfluo, pois se ele fez por nós tudo o que a lei exige, por que deveríamos estar sob a necessidade de ser libertos da penalidade por meio da morte dele? (3) Se a obediência ativa de Cristo deve ser substituída pela dos cristãos, ela elimina a necessidade de obediência pessoal à lei de Deus. [...] o homem é, por isso, deixado na posição de ser tentado à licenciosidade de todo tipo em vez de ser considerado estritamente responsável por uma vida de justiça. (249). Wiley ressalta que John Miley ·é o representante mais notável da teoria governamental nos tempos modernos· (255). Wiley negou que a morte de Cristo envolveu ·uma substituição em penalidade como a merecida punição dos pecados· (257).

31 Berkhof, *Teologia sistemática*, 361.

32 *Ibid.*, 362.

·Charles G. Finney, *Systematic theology* (Oberlin, Ohio: J. M. Fitch, 1846; reimpr., Minneapolis: Bethany, 1976), 31, 179-80, 236. O teólogo arminiano Roger Olson ressalta que a teologia de Finney está muito mais próxima do pelagianismo do que do arminianismo (*Arminian theology* [Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2005], 28, incluindo a nota de rodapé 20).

a lei como nosso substituto, então, por que deveria ser insistido em nosso retorno à obediência pessoal como um *sine qua non* da nossa salvação?<sup>34</sup> A expiação é simplesmente ·um incentivo à virtude·.<sup>35</sup> Rejeitando a visão de que ·a expiação foi um pagamento literal de um débito·, Finney apenas pôde admitir: ·É verdade que a expiação, em si mesma, não assegura a salvação de ninguém·.<sup>36</sup> Por si mesma, essa teoria assume que Deus não requer satisfação de sua justiça, nem a recebe da obra de Cristo. A importância real da cruz de Cristo está na transformação moral que ela provoca em nós em vez de em qualquer mudança legal na nossa condição de pecadores diante de um Deus santo. A morte de Cristo produz um incentivo, mas a própria obediência do cristão é a base para a sua aceitação diante de Deus.

Com a exceção de Finney (que sustentou que a obediência perfeita do pecador à lei é *sine qua non* para a redenção e a justificação), as teorias do exemplo/influência moral e governamental assumem que Deus pode afrouxar a sua lei e permanecer justo, como se essa lei fosse meramente os ditames arbitrários de sua vontade moral em vez de a expressão necessária de seu caráter moral. Dificilmente pode-se dizer a respeito de um juiz que transgride a sua própria lei que ele demonstra seu governo moral no tribunal cósmico da História. A morte não é uma punição arbitrária que Deus considera apropriada para ensinar uma lição, mas a sanção legal que Deus incorporou na aliança da criação. Deus anunciou claramente essa penalidade no princípio, e sua natureza requer que ela seja executada (Ez 18.4; Rm 6.23). Injustiça objetiva acarreta necessariamente culpa objetiva e requer satisfação objetiva. Uma expiação puramente subjetiva deixa o pecador debaixo da ira de Deus, a despeito de quaisquer lições morais que ela possa ensinar ou quantas mudanças no comportamento ela consiga induzir. Além disso, as teorias que representam a expiação desse modo são teorias subjetivas de arrependimento humano mais do que de uma expiação divina objetiva. A morte de Cristo fornece a possibilidade para redenção, mas ela de fato redime pecadores?

O teólogo de Yale George Lindbeck diz que, pelo menos na prática, a visão de Abelardo da salvação por seguir o exemplo de Cristo (e a cruz como a demonstração do amor de Deus que motiva o nosso arrependimento) agora parece ter excluído qualquer noção de uma expiação objetiva, substitutiva. ·A expiação não está em primeiro lugar nas agendas contemporâneas nem de católicos, nem de protestantes·, Lindbeck conjectura. ·Mais especificamente, as versões penais-substitutivas [...] que têm sido dominantes em termos populares por centenas de anos estão desaparecendo.<sup>37</sup> Essa situação é verdadeira tanto para evangélicos

34 Finney, *Systematic theology*, 206.  
isibid. 209.

\*Ibid.

37 George Lindbeck, ·*Justification and atonement: An ecumenical trajectory*·, em *By faith alone: Essays on justification in honor of Gerhard O. Forde* (org. Joseph A. Burgess e Marc Kolden; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 205.

quanto para protestantes liberais, ele observa. Isso se dá porque a justificação pela fé apenas (sola fide) faz pouco sentido num sistema que torna central a nossa conversão subjetiva (entendida em termos sinergísticos como cooperação com a graça) em vez da obra objetiva de Cristo.<sup>38</sup> Na nossa cultura crescentemente terapêutica de se sentir bem é antitético falar da cruz e nossa sociedade consumista tornou essa doutrina uma pária.<sup>39</sup> Do mesmo modo, George Hunsinger do Seminário de Princeton observa: «O sangue de Cristo é repugnante às mentes gentias, sejam antigas ou modernas. Essa mente vai prevalecer onde quer que ela não for continuamente rompida pela graça». Se não é disruptiva, não é graça.<sup>40</sup> Num discurso contemporâneo sobre a expiação e a justificação, Hunsinger julga: «O aspecto social ou horizontal da reconciliação [...] eclipsa seu aspecto vertical».<sup>41</sup> Gustaf Aulen observou:

O tipo subjetivo tem conexões com Abelardo, e com uns poucos outros movimentos aqui e ali, tais como o socianismo; mas sua elevação ao poder aconteceu durante o período do Iluminismo, [...] com a desintegração da doutrina objetiva. [...] Na Idade Média ela foi gradualmente tirada de seu lugar no ensino teológico da igreja, mas ela ainda sobreviveu em sua linguagem devocional e em sua arte. [...] Os teólogos do Iluminismo eram inimigos declarados da ortodoxia; e um objetivo principal do ataque deles foi exatamente a teoria da satisfação da expiação, que eles descreveram como uma relíquia do judaísmo sobrevivendo no cristianismo.<sup>42</sup>

No centro desse tipo de crítica estavam as doutrinas da expiação vicária e da justificação, que Kant considerava como moralmente debilitantes.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Ibid., 205-6. Ele acrescenta: «Aqueles que continuaram a usar a linguagem da sola fide assumiram que concordam com os reformadores não importando quanto, sob a influência de um pietismo conversionista e do reavivamento, tornaram a fé que salva numa boa obra meritória do livre-arbitrio, uma decisão voluntária de crer que Cristo suportou a punição pelos pecados na cruz por mim, por toda pessoa individualmente. Por mais improvável que isso possa parecer dada a metáfora (e a passagem joanina da qual ela é derivada), todas as pessoas, dessa maneira, são capazes de -nascem de novo- desde que ele ou ela se esforce o suficiente. Assim, com a perda do entendimento reformado da fé que justifica como sendo ela mesma um dom de Deus, a teoria de expiação anselmica tornou-se culturalmente associada com uma autojustificação que era tanto moral quanto religiosa e, portanto, mais detestável, seus críticos pensam, do que a autojustificação moral primária dos abelardianos liberais. Em tempo, a fim de continuar nossa história, progressivamente os liberais deixaram de ser até mesmo abelardianos. (207).

<sup>39</sup> Ibid. 207.

<sup>40</sup> George Hunsinger, *Disruptive grace: Studies in the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 16-17.

<sup>41</sup> Ibid., 21.

<sup>42</sup> Aulen, *Christus Victor*, 3,6,7.

<sup>43</sup> Veja, por exemplo, Kant, *Religion within the limits of reason alone* (trad. Theodore M. Greene e H. H. Hudson; Nova York: Harper & Row, 1960), 65-66, 134. No entanto, de sua própria parte, Kant não foi motivado por uma suspeita do conceito de julgamento divino; pelo contrário, o temor do julgamento final foi criado para motivar o esforço moral, que a satisfação substitutiva por Cristo tinha a intenção de subverter.

O liberalismo protestante repetiu os argumentos socinianos contra qualquer conceito judicial da cruz. -E assim aconteceu-, observa Colin Gunton,

que diversas formas de exemplarismo ocuparam o espaço, sob os impulsos fornecidos pela crítica racional das teologias tradicionais por Kant, Schleiermacher e Hegel. Em vez de um ato de Deus centrado numa vida e morte históricas, para ajudar aqueles de outro modo impotentes, a ênfase foi sobre aqueles que pela ação correta podiam fazer algo por si mesmos.<sup>44</sup>

Quando a teologia dispensa a propiciação como um tema, ela deve, em última análise, abandonar o perdão também. No seu ensaio *Sin and atonement in Judaism* (Pecado e expiação no judaísmo), o teólogo judeu Michael Wyschogrod contrasta a noção moderna (especialmente kantiana) de ética com o conceito bíblico de lei.<sup>45</sup> Como um erro em aritmética, uma violação de um princípio pode ser um equívoco, mas dificilmente é alguma coisa que exige perdão para a parte ofendida. Em outras palavras, é um erro contra um princípio e não uma ofensa contra uma pessoa. No entanto, o texto hebraico fala do pecado como uma ofensa -com a mão direita-, equivalente a certos gestos familiares na cultura popular. Não é um equívoco, mas uma ofensa pessoal. -Mas precisamente porque é assim que o perdão é possível-, na medida em que ele não pode vir de princípios e problemas.<sup>46</sup>

Por meio da influência de Hegel e do Romantismo, várias teologias contemporâneas trataram a cruz como uma ilustração (ou atualização) do sofrimento eterno dentro de Deus em vez de como a solução para as nossas ofensas contra Deus. Combinando, pelo menos de modo implícito, várias teorias subjetivas já mencionadas, essa trajetória é especialmente representada na obra de Jürgen Moltmann e na teologia da libertação, mas também em muito da pregação e ensino popular do evangelicalismo contemporâneo.<sup>47</sup> Especialmente em algumas teologias anabatistas e feministas contemporâneas, o tema da ira de Deus contra os pecadores é considerado uma forma de violência que legitima a vingança humana. Em vez de ver a obra de Cristo como suportando uma sentença que nós merecíamos, de acordo com essas teorias deveríamos ver isso como empoderamento moral de nossa práxis justa

<sup>44</sup> Colin Gunton, *The Sacrifice and the sacrifice: From metaphor to transcendental?* em Trinity, incarnation, and atonement: Philosophical and theological essays (org. Ronald J. Feenstra e Cornelius Plantinga Jr.; Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1989), 211.

<sup>45</sup> Michael Wyschogrod, *Abrahamic promise: Judaism and Jewish-Christian relations* (org. R. Kendall Soulen; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 53-74.  
· Md., 70.

<sup>47</sup> Veja, por exemplo, Clark Pinnock, *A wideness in God's mercy: The finality of Jesus Christ in a world of religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), esp. 49-80; Clark Pinnock e Robert Brow, *Unbounded love: A good news theology for the 21st century* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1994), esp. 100-105.

(boas obras) de transformação do mundo.<sup>48</sup> Como alguns teólogos arminianos do passado, Clark Pinnock despreza a doutrina da propiciação como se ela fosse simplesmente um resquício curioso e perigoso de calvinismo.<sup>49</sup> No entanto, como o estudioso católico-romano John Knox observa, “O conceito da cruz como sacrifício pertence à própria trama e urdidura do Novo Testamento, enquanto não há nenhuma evidência de que a igreja primitiva tenha acolhido a visão de que o propósito da morte de Cristo era revelar o amor de Deus”<sup>50</sup> É evidente que a morte de Cristo revela o amor de Deus e é motivada por ele, mas seu propósito é salvar aqueles que ele ama.

## TEORIAS DA EXPIAÇÃO

Teorias	Descrição
Recapitulação	Associada especialmente com Irineu e a teologia do Oriente, essa visão enfatiza a vida de Cristo bem como a sua morte como desfazendo a transgressão coletiva da humanidade, substituindo a representação de Adão sobre a raça humana com a sua própria. Essa visão enfatiza a imortalidade como o dom supremo da obra salvífica de Cristo.

<sup>48</sup> Dialogo longamente com essas visões em *Lord and Servant: A covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 178-207. Sobre as críticas feministas, veja Rosemary Radford Ruether, *Introducing redemption in Christian feminism* (Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 1998); Joanne Carlson Brown e Rebecca Parker, “For God so loved the world?” em *Christianity, patriarchy, and abuse: A feminist critique* (org. Joanne Carlson Brown e Carole R. Bohn; Nova York: Pilgrim Press, 1989). Incorporando essas críticas, junto com uma perspectiva pacifista do anabatismo e da teoria cultural de René Girard, veja Anthony W. Bartlett, *Cross purposes: The violent grammar of Christian atonement* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2001); Robert Hamerton-Kelly, *Sacred violence: Paul's hermeneutic of the cross* (Filadélfia: Fortress, 1992); Denny Weaver, *The nonviolent atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

<sup>49</sup> Por exemplo, John Wiley refere-se à “teoria da satisfação penal, geralmente conhecida como a teoria calvinista [...]” (*Systematic theology* [Nova York: Hunt and Eaton, 1892], 241). Pinnock observa que sua adoção do arminianismo o levou a rejeitar a doutrina clássica da expiação substitutiva: “Obviamente, ela me forçou a reduzir a precisão na qual eu entendia como aconteceu a substituição. [...] Ela me fez olhar primeiro para a teoria de Anselmo e depois a de Hugo Grotius, ambos os quais nos incentivavam a ver a expiação como um ato de demonstração judicial em vez de uma substituição estrita ou quantitativa como tal. [...] A minha forte impressão é que o pensamento de Agostinho está perdendo o seu lugar entre os cristãos da época atual. É difícil encontrar um teólogo calvinista desejo de defender a teologia reformada, incluindo as concepções de Calvino e Lutero, em todos os seus particulares rigorosos, agora que Gordon Clark não está mais entre nós e John Gestner está aposentado”. Pinnock admite que suas acusações são parte de uma acomodação crescente à mente secular: “Nós estamos finalmente fazendo as pazes com a cultura da modernidade” (“From Augustine to Arminius: A pilgrimage in theology”, em *The grace of God, The will of man: A case for arminianism* [org. Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Zondervan, 1989], 23, 26, 27).

<sup>50</sup> John Knox, *The death of Christ: The cross in the New Testament history and faith* (Nova York: Abingdon, 1958), 145. Knox também ressalta que a concepção “de uma vitória conquistada [...] [também] pertence à própria estrutura do Novo Testamento” (146).

Resgate	Também conhecida como teoria “clássica” (por causa de sua associação com Orígenes e outros primeiros teólogos alexandrinos), essa concepção sustentava que a morte de Cristo foi um resgate pago a Satanás pela propriedade da humanidade.
Christus Victor	Um aspecto-chave da teologia da expiação, especialmente no Oriente (bem como no ensino luterano e reformado), é que essa teoria enfatiza a vitória de Cristo sobre os poderes da morte e o inferno na cruz.
Satisfação	Associada especialmente com Anselmo, teólogo do século 11, essa visão entende a expiação de Cristo primariamente como um apaziguamento da <i>dignidade</i> ofendida de Deus. As teologias da Reforma focam na satisfação da <i>justiça</i> divina.
Influência moral	Essa visão interpreta a expiação como uma demonstração do amor de Deus em vez de como uma satisfação, seja da dignidade ou da justiça de Deus. O efeito da expiação é fornecer um exemplo tocante do amor de Deus que induzirá os pecadores ao arrependimento. Essa visão, que está associada com Abelardo, tem sido sustentada pelos socinianos e alguns arminianos, e tem sido a ideia central no liberalismo protestante.
Governo moral	De acordo com essa visão, a expiação de Cristo revela o governo justo de Deus no mundo e, portanto, estabelece o arrependimento como a base sobre a qual os seres humanos podem se aproximar de Deus. Ela foi formulada na teologia arminiana, especialmente por Hugo Grotius.

### 3. RESPONDENDO À CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À EXPIAÇÃO SUBSTITUTIVA

Ao longo da História, a doutrina da substituição tem encontrado repetidas objeções. De acordo com os socinianos, os débitos morais não podem ser pagos por uma parte em lugar da outra.<sup>51</sup> O mesmo argumento pode ser encontrado na escola de divindade New Haven e em Charles Finney, como eu já disse. Os arminianos sustentavam que a morte de Cristo tornou possível para ele perdoar pecados numa base mais abrandada do que a conformidade perfeita à lei e justiça estrita.<sup>52</sup> Mais recentemente, o argumento tem sido pressionado pelas teologias da libertação, feminista e anabatista que afirmam que representar a morte de Cristo como um sacrifício vicário valoriza a violência doméstica e a prática

<sup>51</sup> Bavinck, *Reformed dogmatics*, 3:399.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 3:400.

social de se utilizar bodes expiatórios.<sup>53</sup> Todas essas objeções compartilham pelo menos três pressupostos que já foram desafiados, quais sejam, (1) a negação da ira de Deus e a necessidade de sua justiça ser totalmente satisfeita pela morte de Cristo, (2) uma rejeição do princípio de substituição nesse relacionamento entre Deus e os pecadores, e (3) uma ênfase no caráter exemplar da morte de Cristo como incitando o amor humano e a obediência em vez de seu caráter expiatório como fornecendo a única base para a nossa aceitação diante de Deus.

No entanto, segundo a Escritura, o que torna o pecado pecaminoso é o fato de que, em primeiro lugar, ele é uma ofensa contra Deus (Sl 51.3-5). Por várias razões, a noção de justiça foi substituída na nossa cultura por um vocabulário terapêutico. Isso não é de todo errado de uma perspectiva cristã: há muito no evangelho sobre a cura que a obra de Cristo traz em sua esteira. Relacionamentos restaurados, renovação e empoderamento têm um importante lugar numa doutrina cristã da santificação. Contudo, numa cosmovisão terapêutica, o único propósito da religião é melhorar a nossa sensação de bem-estar em vez de resolver a situação de pecadores diante do julgamento de um Deus santo. Como vimos em Jeremias 30, confirmado por muitas outras passagens do Antigo e do Novo Testamentos, a condição na qual Israel se encontra é precisamente aquela do mundo em Adão: sem esperança, desamparada, além da cura, incapaz de se recuperar tanto da culpa quanto da condenação, ou da corrupção do pecado. Qualquer verdade que haja na cruz de Cristo em assegurar a restauração de relacionamentos, renovação e empoderamento moral só pode ser justificada sobre a base mais profunda de Cristo cumprindo a lei em sua vida, suportando a maldição em sua morte e ressuscitando vitoriosamente entre os mortos.

Todavia, se as categorias terapêuticas dominam, cada artigo da fé cristã é testado com base em se eles nos ajudarão a nos sentirmos melhor a nosso respeito, termos uma vida mais satisfatória e contribuir para o desenvolvimento humano. Quando os seres humanos, em vez de Deus, estão no centro, a cruz pode ser compreendida como um exemplo tocante de amor autossacrificial, uma ilustração de quanto Deus nos ama e uma demonstração de que Deus restabeleceu a sua soberania sobre o reino das trevas. Mas uma coisa que ela não pode ser é o meio pelo qual nós -justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira. (Rm 5.9). Ao defender a doutrina da expiação substitutiva, devemos manter os seguintes pontos em mente:

Primeiro, podemos concluir com base nas passagens que temos considerado que a causa da expiação está no próprio prazer (Is 53.10) e amor (Jo 3.16) de Deus. Entretanto, Deus não se apraz apenas num atributo extraído do seu caráter total. Deus é amor independentemente de ele escolher salvar o culpado. Sua decisão de salvar os pecadores não é baseada numa vontade arbitrária, mas reflete o caráter essencial de Deus (incluindo tanto a justiça quanto o amor), e as pessoas da Trindade mutuamente terem se comprometido com o Gólgota desde toda a

53 Interajo com essas concepções em Lord and Servant, 178-205.

eternidade na aliança da redenção. No entanto, o amor de Deus pelos pecadores desde toda a eternidade é um ato de misericórdia, que, por definição, ele não é obrigado a demonstrar a nenhum transgressor (Êx 33.19; Rm 9.11-18). Deus não é apenas ·amor·, mas também ·justo e justificador· (Rm 3.26). Ele se deleita na justiça tanto quanto no amor. De fato, na cruz, Deus age simultaneamente tanto como gracioso quanto como justo (v. 24-25).

Segundo, o pecado não é representado simplesmente como uma fraqueza que poderia ser transformada, mas como uma culpa incorrida que invoca sanções (1 Jo 3.4; Rm 2.25-27). Os seres humanos estão acumulando para si mesmos ·ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus· (Rm 2.5). A lei de Deus, seja ela escrita na consciência na criação (para os gentios) ou escrita em tábuas (para os judeus), é a base para o julgamento de Deus (Rm 2.1 -29) e, visto que ·não há justo· (3.9-18) a lei não pode reformar ou restaurar; ela apenas pode pronunciar o veredito de culpa sobre toda a humanidade (v. 19-20). ·A lei suscita a ira· (4.15). Portanto, a cruz como um meio de expiação não é simplesmente uma maneira de lidar com a condição da humanidade em geral e de Israel em particular; ela é o único meio pelo qual Deus poderia manter sua justiça e seu amor na salvação de transgressores da aliança. Por definição, a misericórdia não precisa ser demorada, mas uma vez que Deus decidiu exercer misericórdia, ele só pode fazer isso de uma maneira que não deixe de lado a sua retidão, santidade e justiça.

Terceiro, a expiação está fundamentada não apenas no caráter moral e na liberdade de Deus, mas na determinação una das pessoas da Trindade. Como vimos, a aliança da redenção enfatiza esse ponto. Logo, a impressão às vezes transmitida pelas representações da satisfação vicária, com um Pai vingativo agindo em ira contra um Filho passivo, é uma séria distorção. O Pai não é apenas aquele que recebe a satisfação de sua justiça do Filho; ele também é aquele que ·amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito· (Jo 3.16). ·Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo· (2Co 5.19). Desde o dia de seu batismo, quando Jesus ouviu pela primeira vez a bênção do Pai e do Filho no seu ministério de nova criação, ele sabia que estava executando o plano de redenção junto com o Pai e com o Espírito. Deus não exige primeiro satisfação e depois amor, mas ele foi movido pelo seu amor para enviar seu Filho para fornecer satisfação.

Assim, a reconciliação não é em primeiro lugar subjetiva, mas objetiva. Visto que Deus agora pode perdoar legalmente e justificar o ímpio, ele pode simultaneamente reconciliar o mundo consigo mesmo (Rm 5.10; 2Co 5.19-20). Outros termos empregados para esse sacrifício (*lytron* e *antilytron*), bem como as preposições *peri*, *hyper* e *anti* (em lugar de) enfatizam a natureza substitutiva, vicária desse sacrifício. Martin Hengel observa que ·morrer por· é uma fórmula paulina enraizada na comunidade mais antiga de Jerusalém. O concílio judaico acusou Jesus, Estêvão e Paulo de atacar o templo (cf. At 6.13), o que sugere (de acordo com Hengel) que o centro da proclamação mais antiga da igreja era ·a morte do Messias crucificado, que vicariamente tomou sobre si a maldição da lei [e] tornou o templo obsoleto como lugar de expiação duradoura para os pecados de Israel.

[...] Portanto, o ritual da lei perdeu a sua importância como uma instituição necessária para a salvação.<sup>54</sup> À parte da noção de apaziguamento da ira de Deus, o anúncio alegre, ·Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!· (Jo 1.29), é inconcebível. É o substituto sem pecado em lugar de um povo pecador que é de importância fundamental na doutrina bíblica da expiação (Mt 26.28; 2Co 5.21; G13.13; Hb 9.28; IPe 2.24, 3.18; etc.).

É interessante observar que é essa concepção de expiação que protege mais resolutamente contra as explicações antisemitas da cruz. Em Isaías 53, Yahweh é aquele que oferece o Servo pela causa de seu povo. E o próprio Bom Pastor diz que ele dá a sua própria vida pelas ovelhas, e até mesmo acrescenta: ·Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la· (Jo 10.18). Conquanto aqueles envolvidos em proceder a execução, tanto judeus quanto gentios, possam ser culpados num sentido, em última instância eles fizeram ·tudo o que a tua [de Deus] mão e o teu propósito pré-determinaram· (At 4.28). Como ·cordeiro sem defeito e sem mácula·, Pedro declara, ele foi ·conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo, porém manifestado no fim dos tempos, por amor de vós· (IPe 1.19-20). O fato de que a ira de Deus exigiu punição enfatiza sua justiça, mas o fato de que ele mesmo deu o que era exigido em lugar da nossa própria punição enfatiza seu amor misericordioso. E em ambos os casos é Deus quem entrega seu Filho para a cruz e o Filho é quem se entrega no Espírito.

Quarto, visto que sua obediência ativa é tão essencial à sua obra redentiva quanto a sua obediência passiva, o sacrifício de Cristo não é apenas uma oferta pela culpa, mas também uma oferta de gratidão, uma vida toda de serviço representativo. Como já vimos, o anúncio apostólico é que Deus fez em Cristo o que Israel e o mundo nunca poderiam ter alcançado por meio da lei. O ministério vicário de Cristo não começa na cruz, mas no seu nascimento e ao longo da sua vida, especialmente no seu ministério - do batismo e tentação até o Getsêmani e a cruz. ·Em resumo·, observa Calvino, ·desde quando tomou forma de servo, ele começou a pagar o preço da libertação para poder nos redimir..<sup>55</sup> A expiação anula os débitos, mas a justificação nos coloca como justos na presença de Deus, com a justiça de Cristo creditada na nossa conta. A expiação manda embora as nossas culpas, mas a justificação nos dá uma condição positiva no tribunal de Deus, de tal modo que não somos apenas perdoados, mas totalmente aceitos, justos, santos e agradáveis a Deus por causa de Cristo. Portanto, em vez de aceitar uma falsa escolha entre uma morte substitutiva e uma vida salvadora, a teoria da recapitulação de Irineu tem muito da trama e urdidura que pertence à própria substituição vicária. A substituição penal de Cristo não é a obra toda de Cristo, mas sem ela, nada mais importa.

54 Martin Hengel, *The atonement in New Testament teaching* (Filadélfia: Fortress, 1981), 36-38.49.  
55 Calvino, Institutes 2.16.5.

Na teologia da aliança, os aspectos legal e relational nunca são apresentados como estando em conflito, como tipicamente acontece na teologia moderna. Não mais do que na adoção ou no casamento, a condição legal pode ser colocada em oposição ao relacionamento. Sobre a base da total satisfação das exigências legais, a união orgânica dos cristãos com Cristo recebe o que é devido. É exatamente essa união orgânica que é enfatizada no modelo de recapitulação de Irineu, com Jesus como o ·fermento· que torna toda a massa santa, primeiro por ter encarnado e, então, por preencher os anos de desobediência humana com sua própria obediência. Como observamos, os teólogos reformados têm frequentemente desaprovado a teoria de Anselmo como sendo ·comercial· demais - excluindo esse horizonte pactuai mais amplo da obediência ativa de Cristo cumprindo toda a justiça e de nossa união mística com ele por meio da fé.<sup>56</sup> Tomás de Aquino aperfeiçoa a teoria, embora com atenção insuficiente ao horizonte cósmico.<sup>57</sup>

Em vários pontos na história da teologia evangélica, tratamentos distorcidos da substituição penal têm provocado reações (algumas exageradas) dentro dos círculos evangélicos. A rejeição da satisfação objetiva da justiça de Deus na cruz de Cristo coloca uma cunha entre o Antigo e o Novo Testamento, deixando de reconhecer a promessa da expiação de Cristo antecipada nos sacrifícios substitutivos e cumprida na morte de Cristo. Em segundo lugar, vimos que o próprio Novo Testamento fala da expiação não apenas como Deus reconciliando o mundo consigo, mas como Deus fazendo propiciação de sua própria ira, sua satisfação de sua justiça e a base para a sua aceitação de pecadores. Ele fala de uma grande troca: a justiça de Cristo pela injustiça de pecadores, a obediência dele pela nossa desobediência, a vindicação dele pela nossa condenação, a vida dele pela nossa morte. Todas as suas riquezas nos são dadas, e todos os nossos débitos colocados sobre ele. As metáforas sacrificial, comercial e legal são tão frequentes no Novo Testamento que é impossível negar a boa-nova de que os méritos de Cristo são colocados na nossa conta.

Ao mesmo tempo, o aspecto penal é frequentemente abusado quando expressos em termos de um Pai irado que derrama suas frustrações sobre um Filho amoroso e passivo. Essa é a razão por que é tão importante enfatizar estes três pontos: (1) a cruz está enraizada no caráter de Deus (amor e justiça), (2) foi o amor de Deus que o moveu a enviar Cristo e (3) ele não começou a nos amar depois da cruz, mas desde toda a eternidade (Ef 1.4). No entanto, seu amor tinha de se conformar à sua justiça. A punição que Cristo suportou não foi um ato arbitrário de vingança, mas um cumprimento de um padrão que Deus estabeleceu na criação: isto é, vida por obediência e morte por desobediência. A

56 Berkhof, Teologia sistemática, 378.

57 Até mesmo Tomás de Aquino afirma que Deus poderia ter (de potentia absoluta) salvado a humanidade de algum outro modo que não a encarnação e a cruz, mas essa era a rota mais adequada (de potentia ordinata). A condenação cai sobre os descrentes não porque os pecados original ou pessoal são sérios demais (contra Anselmo), mas porque eles estão sem a graça - i.e., remissão de pecados. O foco está na justiça, não na honra (Summa theologica 3, p. 1, art. 2).

cruz foi uma satisfação da reivindicação de justiça, não de dignidade ou ira irracional. Além do mais, ela foi uma ação na qual todas as três pessoas da Trindade estavam envolvidas.

Assim, o Filho não foi uma vítima passiva, mas entregou-se voluntariamente, mesmo na medida em que o Pai deu o seu Filho: ·[eu] dou a minha vida pelas ovelhas. [...] Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la. Este mandato recebi de meu Pai· (Jo 10.15b, 18). À luz disso, a advertência de John Stott é salutar: ·Qualquer noção de substituição penal na qual três atores independentes desempenham um papel - a parte culpada, o juiz que pune e a vítima inocente - deve ser repudiada com a maior veemência·. S8Na cruz, o Pai estava cumprindo o seu amoroso propósito em relação aos pecadores por meio daquele a quem ele mais amava. No entanto, ele não poderia satisfazer o seu amor à custa da sua justiça. O Filho não suportou a ira de Deus, mas a sentença com a qual ele havia concordado desde toda a eternidade que deveria ser suportada por causa dos seus amados.

Assim como o amor foi o seu motivo, a satisfação da justiça de Deus, derramando sua ira sobre ele na cruz, não foi o fim, mas o meio para o fim maior de justificação, renovação e glorificação de um povo para si mesmo, restaurando-o de sua condição caída. Não foi uma expressão catártica de ira, mas a justa satisfação da justiça do Deus da aliança, que forneceu a base tanto para o perdão quanto para a nossa retidão: a retidão legal na justificação, retidão moral na santificação e retidão consumada em corpo e alma na glorificação. Desse modo, Cristo é vencedor mesmo enquanto é a vítima sacrificial. A figura de Apocalipse 5 expressa essa unidade paradoxal do Christus Victor e da substituição vicária, com o cordeiro que foi morto assentado vitoriosamente no trono, rodeado por multidões de adoradores de todas as nações.

No seu melhor, todas as tradições do cristianismo - tanto do Oriente quanto do Ocidente - têm afirmado o triunfo da cruz de Cristo bem como sua substituição vicária. Não apenas Calvino, mas Crisóstomo, Irineu e Agostinho, Lutero e Atanásio, colocaram suas vozes a serviço desse coral. Apenas nesse contexto pactuai - isto é, sob certas estipulações e sanções - podemos compreender o que significa dizer que ·Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar [...]. (G13.13). ·E, assim como aos homens está ordenado morrerem uma só vez [...], escreve o autor de Hebreus, ·assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos [...]. (Hb 9.27-28). ·Carregando ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados [...]. (IPe 2.24). Mesmo no contexto do versículo justamente amado, João 3.16, não podemos evitar a linguagem legal ·de tribunal·, que diz: ·O julgamento é este· (v. 19). ·Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus· (v. 18, ênfase

· John Stott, The cross of Christ (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986), 158.

acrescentada). Jesus falou sobre o perdão de pecados em termos de pagamento de uma dívida (Lc 7.42).

Longe de indicar incoerência ou contradição, a diversidade de representações bíblicas se deve à massiva escala de implicações da obra de Cristo. Se há um risco em reduzir as conquistas de Cristo à substituição penal, o perigo oposto é ver os outros aspectos como alternativas a ela.

Qual é a lição moral que a crucificação de Jesus ensina? Ela não pode ensinar a importância de alguém dar a vida pelos seus amigos (Jo 15.13), à parte de alguma explicação de como Jesus morreu em nosso lugar, por nós, como nosso substituto. Além do mais, qual é o objetivo desse exemplo moral? É o de que nós devemos afirmar o valor de ·bodes expiatórios· em geral? A boa-nova da cruz de Cristo é que ela levou todos os sacrifícios expiatórios e propiciatórios a um fim. Precisamente por causa desse fato, sua morte apenas pode ser um exemplo moral num sentido restritivo; nós podemos nos entregar a nós mesmos para o serviço dos outros, mas não podemos nos entregar em lugar dos outros diante do tribunal de Deus. Portanto, podemos ser exortados a ter a mesma atitude de humildade e afeto sacrificial que Jesus exibiu (Fp 2.5-11) e reconhecer na cruz de Cristo o insuperável amor do Deus trino (Jo 3.16).

Além do mais, a cruz não apenas demonstra a justiça de Deus (como se ela tomasse a morte cruel do Filho de Deus meramente como uma lição objetiva para nós), mas ela cumpre a justiça de Deus. ·[Cristo] a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé, para manifestar a sua justiça, [...] no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus.· (Rm 3.25-26).

Finalmente, em Colossenses 2 - um texto primário para o modelo Christus Victor - a morte de Cristo certamente ·despojando os principados e as potestades, publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz· (v. 15). No entanto, essa vitória em si está baseada em ter feito a satisfação judicial, como fica aparente quando lemos os versículos 12-15 conjuntamente. Dentro de um conjunto de meros três versículos, podemos reconhecer sinais claros de (1) recapitulação; (2) substituição legal, e (3) Christus Victor: (1) ·E a vós outros, que estáveis mortos pelas vossas transgressões e pela incircuncisão da vossa carne, vos deu vida juntamente com ele, (2) perdoando todos os nossos delitos; tendo cancelado o escrito de dívida, que era contra nós e que constava de ordenanças, o qual nos era prejudicial, removeu-o inteiramente, encravando-o na cruz; (3) e, despojando os principados e as potestades, publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz·.

Como Paulo indica em ICoríntios 15.56, ·O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei·. À parte da suspensão da maldição justamente imposta por Deus por causa do pecado, não pode haver vitória final do aguilhão da morte. O pecado não está na superfície da existência humana. Seus sintomas são evidentes nos poderes do mal que operam contra a justiça, a retidão, a paz, e a vida neste mundo; em doenças, pobreza, violência e opressão que deformam

as vidas de indivíduos e sociedades. Se o problema do pecado fosse meramente ações negativas, comportamentos ou sistemas sociais, um exemplo moral ou uma demonstração da oposição de Deus a tais ações talvez fosse suficiente. Se o problema fosse simplesmente doenças, desapontamento e sofrimento, poderia fazer diferença saber que Deus cuida e cura e até mesmo que ele tornou a vida eterna possível. No entanto, a condição de pecado e suas punições são primariamente judiciais. A morte de Cristo salva porque ela resolve a crise séria entre Deus e os seres humanos no tribunal cósmico. Miríades de outros efeitos aparecem na onda do anúncio de que Cristo apresentou seu sangue no santuário celestial. A solução divina é tão profunda quanto o problema humano.

#### 4. A EXTENSÃO DA EXPIAÇÃO DE CITISTO

Por quem Cristo morreu? Essa não é uma pergunta especulativa, mas uma que recebe considerável atenção exegética e tem importantes implicações tanto teológicas quanto práticas. De fato, os teólogos arminianos corretamente reconhecem que, se a morte de Cristo, de fato, concretiza a redenção dos pecadores (em vez de simplesmente tornar a redenção deles possível), então todos aqueles por quem Cristo morreu são objetivamente redimidos e serão levados à vida eterna. De acordo com John Miley, -A teoria substitutiva penal leva necessariamente ao universalismo, por um lado, ou à eleição incondicional por outro-. Miley faz a acusação de que esse tipo de expiação, pela sua própria natureza e pelo seu resultado imediato, os liberta para sempre de toda a culpa como uma sujeição à pena de pecado.<sup>59</sup> Assim, a natureza da expiação está ligada à questão da sua extensão. Em termos gerais, três respostas principais foram apresentadas na história da igreja.

Uma resposta é que a morte de Cristo redimiu de modo objetivo todas as pessoas. As Escrituras inequivocamente ensinam que Deus ama o mundo e que Cristo morreu pelo mundo (Jo 1.29, 3.16; 6.33,51; Rm 11.12,15; 2Co 5.19; Ijo 2.2). Portanto, os defensores dessa primeira visão concluem que o propósito de Cristo era salvar todas as pessoas que já viveram ou que ainda viverão. Oficialmente condenada no século 6a, a teoria de Orígenes da restauração universal (*apokatastasis*) sustentava que todos os espíritos (embora não os corpos), incluindo Lúcifer, seriam reunidos em bem-aventurança celestial.<sup>60 61</sup> Recusando-se a restringir a liberdade de Deus, Barth chegou perto de uma doutrina formal de salvação universal, embora sua doutrina da eleição e reconciliação sugira isso.<sup>62</sup>

59 John Miley, *Systematic theology* (Nova York: Hunt and Eaton, 1889; reimpr. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989), 2:246.

· Veja Theseven ecumenical councils, em NPNF2, v. 14.

61 Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. 2, p. 417-23; v. 3, pt. 2, p. 136; 1. 4, pt. 1, p. 91, 140, 410. Para avaliações responsáveis, veja especialmente G. C. Berkouwer, *The triumph of grace in the theology of Karl Barth* (trad. Harry R. Boer; Londres: Paternoster, 1956), 215-34; Garry J. Williams, ·Karl Barth and the doctrine of the atonement·, em *Engaging with Barth: Contemporary evangelical critiques* (org. David Gibson e Daniel Strange; Nottingham, U.K.: Apollos, 2008), 232-72.

O luteranismo confessional também ensina uma expiação universal e objetiva, embora ele também sustente uma eleição incondicional e limitada. Só os eleitos serão finalmente salvos, mas alguns recebem os benefícios da obra salvífica de Cristo apenas por um tempo e, então, perdem esses benefícios por meio de um pecado mortal ou de descrença. Nessa visão, então, nem todos aqueles por quem Cristo morreu serão salvos, a despeito da intenção universal de sua morte. No entanto, o ponto de concordância entre essas propostas é que a morte de Cristo realmente redimiu (objetivamente) cada ser humano.

Uma segunda opção é que Cristo morreu para tornar a salvação de cada pessoa possível. A intenção da morte de Cristo, de acordo com os remonstrantes holandeses (arminianos), era para tornar possível para Deus oferecer a salvação aos cristãos por meio da cooperação deles habilitada pela graça: ou seja, a fé e obediência evangélica deles. Uma posição intermediária entre o calvinismo ortodoxo definido pelo Sínodo de Dort em 1619-1618 e o arminianismo tornou-se conhecida como ·universalismo hipotético· (também ·amiraldismo· segundo o seu arquiteto, Moisés Amyraut). Cristo levou sobre si os pecados de todas as pessoas, sem exceção, mas visto que Deus sabia que ninguém aceitaria Cristo à parte do dom da fé, ele elegeu alguns para receberem os benefícios da obra de Cristo. Muitos protestantes evangélicos sustentam uma concepção arminiana ou amiraldista, em ambos os casos concordando com a posição expressa por Lewis Sperry Chafer: ·A morte de Cristo não salva nem de fato nem potencialmente; em vez disso, ela torna todos os homens salváveis.·<sup>62</sup>

Uma terceira visão é que Cristo morreu por todos os pecados dos eleitos, desse modo redimindo-os na cruz. De acordo com essa concepção, expressa pelos Cânones de Dort,<sup>63</sup> a morte de Cristo é ·de valor e dignidade infinitos, abundantemente suficiente para expiar os pecados do mundo inteiro·, embora ele objetivamente e efetivamente tenha levado sobre si apenas os pecados dos eleitos. Dort estava repetindo uma fórmula comum, ·suficiente para todo o mundo, mas eficiente apenas para os eleitos·. Essa fórmula é encontrada em vários sistemas medievais, incluindo os escritos de Tomás de Aquino, Gregório de Rimini e do mentor de Lutero, Johann von Staupitz. Como a fórmula indica, essa visão não limita a suficiência ou disponibilidade da obra salvífica de Cristo. Em vez disso, sustenta que a intenção específica de Cristo quando ele foi para a Cruz era de salvar os seus eleitos. Às vezes identificada como ·exiação limitada·, essa visão é mais bem descrita como ·redenção particular·. Como o puritano John Owen, do século 17, observou, cada posição que reconhece que alguns serão finalmente perdidos coloca um limite na expiação em algum ponto: é limitada ou na sua extensão ou nos seus efeitos. Owen resume as opções: Cristo morreu (1) por todos os pecados de todas as pessoas, (2) por alguns pecados de todas as pessoas,

62 Lewis Sperry Chafer, ·For whom did Christ die?·. BSac 137 (out.-dez./1980): 325.

· Cânones de Dort, cap. 2, art. 3, em Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1976), 99.

ou (3) por todos os pecados de algumas pessoas.<sup>64</sup> Se a descrença é um pecado, e algumas pessoas são finalmente condenadas, então há pelo menos um pecado pelo qual Cristo não fez uma satisfação adequada.

EXTENSÃO DA EXPIAÇÃO		
Tese	Extensão e natureza	Posição
Cristo salvou todas as pessoas	Ilimitada em extensão e efeito	Salvação universal
Cristo tornou a salvação possível para todas as pessoas	Ilimitada em extensão, mas limitada em efeito	Universalismo hipotético
Cristo salvou todos os eleitos	Suficiente para todos, eficiente para os eleitos	Expiação definida

Entre os argumentos a favor da redenção particular estão os seguintes. *Em primeiro lugar, essa visão enfatiza a relação entre a Trindade e a redenção.* Nos conselhos eternos da Trindade (a aliança da redenção), o Pai elegeu certo número da raça humana e os deu ao seu Filho como tutor e mediador deles, com o Espírito comprometendo-se a levá-los a Cristo a fim de receber todos os benefícios de sua mediação. Não apenas existem passagens explícitas sobre essa aliança eterna (Ef 1.4-13; 2Ts 2.13,14; Tt 3.4-8), mas Jesus referiu-se repetidamente à sua intenção de resgatar os seus eleitos (Rm 8.32-35), suas ovelhas (Jo 10.11,15), sua igreja (At 20.28; Ef 5.25-27) e seu povo (Mt 1.21).

Jesus disse que veio não para tornar a salvação possível, mas para realmente salvar a cada um “que o Pai me dá”. Ele acrescenta: “E a vontade de quem me enviou é esta: que nenhum eu perca de todos os que me deu; pelo contrário, eu o ressuscitarei no último dia. [...] Por causa disto, é que vos tenho dito: ninguém poderá vir a mim, se, pelo Pai, não lhe for concedido” (Jo 6.37-39,65). Em João 10, Jesus disse: “Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida pelas ovelhas. [...] Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas, e elas me conhecem a mim, assim como o Pai me conhece a mim, e eu conheço o Pai; e dou a minha vida pelas ovelhas” (Jo 10.11,14-15), que incluem tanto gentios quanto judeus (v. 16). Com o Gólgota pesando no seu coração, Jesus ora ao Pai:

Pai, é chegada a hora; glorifica a teu Filho, para que o Filho te glorifique a ti, assim como lhe conferiste autoridade sobre toda a carne, a fim de que ele conceda a vida eterna a todos os que lhe deste. [...] Eram teus, tu mos confiaste, e eles têm guardado a tua palavra. [...] É por eles que eu rogo; não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, porque são teus (Jo 17.1-2,6,9).

<sup>64</sup> John Owen, “The death of death in the death of Christ”, em *Works of John Owen* (Londres: Johnstone and Hunter, 1850-1854; reimpr. Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1965-1968), 10:233.

E mais uma vez, Jesus inclui ·aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra; a fim de que todos sejam um· (v. 20-21a).

Nas epístolas também há uma correspondência entre a vontade e a obra do Pai, a do Filho e a do Espírito na eleição, redenção e vocação, que cria uma base firme para consolo (Rm 8.30-34; Ef 1.4-13).<sup>65</sup> O Salvador entrou no paraíso como um conquistador com o anúncio triunfante: ·Eis aqui estou eu e os filhos que Deus me deu· (Hb 2.13). Tudo isso mostra ·aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito·, que foi garantido ·com juramento, para que, mediante duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta, forte alento tenhamos nós que já corremos para o refúgio, a fim de lançar mão da esperança proposta· (Hb 6.17-18).

Em segundo lugar, essa visão enfatiza a eficácia e a objetividade da obra salvífica de Cristo. Como sei se sou um daqueles por quem Cristo morreu? A única resposta dada na Escritura é que nós olhamos para Cristo, em quem fomos escolhidos, e cuja morte é suficiente para mil mundos. As visões alternativas, no entanto, embora não afirmem a salvação universal, sustentam que, a despeito da obra objetiva de Cristo, muitos pelos quais ele morreu serão perdidos, supor­tando o seu próprio juízo. Mas, então, o que fazer com as promessas de Cristo registradas acima de que ele não vai perder nenhum daqueles que o Pai lhe deu? Essa possibilidade de a obra redentora de Cristo não atingir sua intenção não é eliminada, mesmo na concepção de Barth, visto que ele permite a possibilidade de condenação final de alguns.

Visto que não é hipotético, mas real, podemos proclamar a todas as pessoas com confiança que ·Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna· (Jo 3.16). Mais uma vez, como vimos, a redenção particular não limita a suficiência da obra de Cristo. Com o Novo Testamento, defensores da redenção particular podem proclamar alegremente: ·Cristo morreu pelos pecadores·, ·Cristo morreu pelo mundo· e ·A morte de Cristo é suficiente para você·, reconhecendo também com as Escrituras que a segurança de que ·Cristo morreu por você· é dada apenas aos cristãos. Se o fato de Cristo carregar os pecados não retira a ira de Deus de cada pessoa por quem ele morreu, então, como Bavinck conclui, ·O centro de gravidade mudou de Cristo e está localizado no cristão·. Em vez da obra objetiva de Cristo, ·a fé é a verdadeira reconciliação com Deus·.<sup>66</sup>

Longe de serem frustrados, os convites claros das Escrituras para todos irem a Cristo (Mt 11.28; Jo 6.35; 7.37) são ainda mais plenamente justificados pelo fato de que o Espírito vai usar essa boa-nova universal para levar os seus eleitos a Cristo. A aliança do Sinai concentrava-se nas esperanças de Israel com relação a um Messias por meio de tipos e sombras, mas a promessa abraâmica para as nações é agora anunciada ao mundo. É nesse sentido que compreendemos os

65 Veja Stephen M. Baugh, ·Galatians 3:20 and the covenant of redemption·, WTJ 66, nº 1 (2004): 49-70. ·Bavinck, Reformed dogmatics, 3:469.

versículos que se referem à morte de Cristo por ·todos· e ·pelo mundo·. Visto que o sangue de Cristo comprou ·para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação· (Ap 5.9), não há mais distinção entre judeu e gentio, homem e mulher, escravo e livre (G1 3.28). Por meio do dilúvio, Deus simultaneamente julgou e salvou o mundo - embora apenas oito pessoas tenham sido resgatadas. Quão maior, então, é a salvação que é assegurada pelo Deus Trino pela sua promessa de que haverá um remanescente de cada nação entrando no santuário celestial como sua nova humanidade?

#### P e r g u n t a s p a r a d i c u s s ã o

1. Como Cristo cumpre o ofício de profeta, especialmente em termos do seu relacionamento com Moisés e Elias nos Evangelhos?
2. Discuta o ofício de sacerdote de Cristo da perspectiva histórico-redentora. Como ele cumpre esse ofício em sua vida, mesmo antes de sua crucificação?
3. Qual é a diferença entre obediência ·ativa· e "passiva" de Cristo?
4. A morte de Cristo é interpretada corretamente como substituição penal? Essa ideia surge naturalmente da história da redenção, ou é uma teoria abstrata? O que é ·propiciação·? É um conceito bíblico ou um conceito indigno de um Deus de amor?
5. Integre os vários temas bíblicos da cruz de Cristo e avalie as diversas teorias de expiação à luz disso. Há mais na morte de Cristo do que sua substituição vicária? Caso afirmativo, como esse aspecto sacrificial de sua obra se torna essencial a fim de que os outros temas e teorias tenham qualquer validade?
6. Qual é a extensão da expiação de Cristo e como ela se relaciona com sua natureza?

## Capítulo Dezesseis

# O ESTADO DE EXALTAÇÃO: O SERVO QUE É SENHOR

**C**om a ressurreição e a ascensão de Cristo, todas as coisas que discutimos até aqui - o caráter e os propósitos de Deus, a criação, a humanidade como serva da aliança e Cristo como Senhor e Servo - convergem. E dessa exaltação decorrerá tudo o que vamos dizer nos próximos capítulos a respeito da aplicação da redenção, da inauguração do reino de graça de Cristo por meio do ministério da igreja e da futura manifestação desse reino como um reino de glória. Só pode existir uma igreja na História porque nessa mesma História o Senhor que se fez servo é o servo que se tornou Senhor. É evidente que Jesus Cristo sempre foi Senhor em sua consubstancialidade com o Pai, mas ele ·foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, [...]. (Rm 1.4). Existe uma igreja porque existe alguém que se levantou em seu corpo ressurreto e declarou: ·Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, [...]. (Mt 28.18-19).

### I. Ressurreição e realaleza

Já vimos a primeira metade do apelo de Paulo ao serviço sacerdotal de Cristo no estado de humilhação: uma vida inteira de obediência ·até à morte e morte de cruz. (Fp 2.5-8). Na segunda metade, encontramos a exaltação de Cristo: ·Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai. (v. 9-11). Calcado nas Escrituras hebraicas, Paulo sabia bem o que estava afirmando quando aplicou Isaías 45.23 a Jesus. O único Deus verdadeiro tem um nome pessoal - Yahweh - e nenhum outro nome pode ser invocado para adoração ou para salvação. O Pai deu a Jesus o seu nome, não apenas por causa de sua identidade como o Filho divino desde toda a eternidade, mas por causa da obra que ele concretizou na unidade de sua pessoa.

Durante todo o seu ministério, Cristo foi o ·não· de Deus aos poderes do pecado e da morte. Curando os enfermos, expulsando demônios e até mesmo ressuscitando os mortos, Jesus forneceu partes daquela vitória que seria consumada com base em sua ressurreição, ascensão, envio do Espírito no Pentecostes e retorno triunfante de Cristo em glória. Até mesmo na cruz, como vimos, o ofício real de Cristo foi publicamente demonstrado no fato de que ele triunfou sobre os poderes da era presente. Exatamente no mesmo lugar onde aqueles poderes podem vê-lo apenas como rejeitado, desamparado, tolo e fraco, ele está na verdade concretizando sua vitória mais decisiva sobre os seus e os nossos inimigos.

Visto que ele é a Palavra eterna do Pai, o reinado de Cristo não começa no Gólgota, mas na criação (Jo 1.1-4,10; Cl 1.15-20; Hb 1.2-3). O Filho reflete a glória do Pai tanto na eternidade quanto no tempo (Hb 1.3). Como vimos, em cada obra externa da Trindade o Pai fala no Filho e pelo Espírito. Se houvesse qualquer outra Palavra além dele, a criação se tornaria imediatamente um caos. No entanto, em muitos sentidos não parece que foi exatamente isso o que aconteceu com o mundo de Deus? Como podemos dizer que Deus é Senhor quando vemos tanta injustiça, opressão, violência, sofrimento e desastre ao nosso redor? No padrão da ressurreição, ascensão e retorno em glória de Cristo, começamos a reconhecer a resposta a essa pergunta.

Na sua obra redentora, Cristo é revelado também como o mediador da igreja. Essa não é outra criação, mas uma nova. Em outras palavras, não há duas realidades: criação e redenção. Em vez disso, a igreja é aquela parte da criação que já foi redimida e está sendo chamada à comunhão com o Filho em expectativa da renovação de toda a terra (Rm 8.18-25). Cristo é o ·primogênito de toda a criação· porque ele é ·a imagem do Deus invisível·, ·nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra· e "ele é antes de todas as coisas" (Cl 1.15-17). ·Primogênito·, portanto, deve ser compreendido como implicando não que o Filho foi o primeiro a ser criado, mas que ele é a fonte da própria criação. Precisamente do mesmo modo, diz o apóstolo, Cristo é o primogênito dentre os mortos, para que em tudo ele tenha a preeminência. ·Ele é a cabeça do corpo, da igreja. Ele é o princípio, o primogênito de entre os mortos, para em todas as coisas ter a primazia, porque aprouve a Deus que, nele, residisse toda a plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz· (v. 18-20). Assim como ·nele, tudo subsiste· na criação, do mesmo modo também na igreja. Como acontece com o Rei, acontece do mesmo modo com o reino. A mesma ideia é transmitida por Paulo quando ele se refere a Jesus Cristo como as ·primícias· de toda a colheita (ICo 15.23). O que acontece com a cabeça, também acontece com o corpo. Isso, como vimos, é a maneira pactuai de pensar, recorrendo a analogias orgânicas.

Tudo o que Jesus realiza pela sua fala e mediação sacerdotal, ele realiza para o bem dos seus co-herdeiros e quando ele ressuscitou e ascendeu em glória como Rei, tomou seu cetro para a mesma finalidade. Cristo governa a História e a natureza a serviço de sua obra de redimir, criar e governar a sua igreja. A morte, o

último inimigo, perdeu o seu ponto de apoio na criação por causa da cruz (Hb 2.14; 2Tm 1.10), embora sua abolição final acontecerá no retorno de Cristo (ICo 15.23-26). Na ascensão de Cristo, a era vindoura já amanheceu. Ele é o precursor que já está glorificado como cabeça da igreja, mas que não vai descansar até que seu corpo compartilhe de sua vida consumada.

Deus não abandonou seu Messias na sepultura (Sl 16.10). No seu sermão no Pentecostes, Pedro citou o salmo 16.8-11 como o texto-prova para o anúncio da obra salvífica de Deus em Cristo: ·porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela.· (At 2.24-28). Visto que a sepultura de Davi não está vazia, Davi só poderia estar se referindo ·à ressurreição de Cristo·.

A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis. [...] Esteja absolutamente certa, pois, toda a casa de Israel de que a este Jesus, que vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo (v. 29-36; cf. 3.15-26).

Este padrão, "a quem vós crucificastes, [mas] a quem Deus ressuscitou dentre os mortos·, apelando para as profecias do Antigo Testamento e anunciando a salvação em nenhum outro nome, marca todos os sermões de Atos (4.10-12,24-30; 5.30-32,42; 7.1-53; 10.39-43; 13.16-39; 17.30-32; 25.19; 26.4-8; 26.22-23; 28.20.23-24). De fato, diante do Sinédrio judeu, Paulo observou com alguma ironia, uma vez que os fariseus eram distinguidos pela crença na ressurreição dos mortos, ·Varões, irmãos, eu sou fariseu, filho de fariseus! No tocante à esperança e à ressurreição dos mortos sou julgado!· (23.6).

Embora haja certa prioridade de cada um dos três ofícios de Cristo em fases sucessivas do seu ministério, em nenhum momento foi Jesus um profeta sem ser um sacerdote ou um sacerdote sem ser um rei. Mesmo no seu ·estado· de humilhação, ele era um rei construindo o seu império de graça, e mesmo em seu ·estado· de exaltação, ele serviu à vontade do Pai e ao bem do seu povo. Até mesmo nas profundezas da sua humilhação, a própria cruz também foi uma espécie de exaltação. Jesus disse: ·E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo.· (Jo 12.32). Embora isso possa parecer a princípio com a ascensão, o versículo seguinte explica: ·Isto dizia, significando de que gênero de morte estava para morrer· (v. 33). Ele é a ·serpente de bronze·, erguida no deserto, de modo que todos os que olharem para ele serão salvos (Jo 3.14 com Nm 21.8-9). Assim, quanto haja uma progressão do estado de humilhação à exaltação e de profeta a sacerdote, e deste a rei, todos eles estão simultaneamente presentes na unidade da pessoa e obra de Cristo. Mesmo enquanto ele estava pendurado na cruz em abandono, como inimigo de Deus e da humanidade, Cristo estava conquistando a nossa redenção como nosso Rei conquistador. ·Não há tribunal tão magnífico·, Calvino escreve, ·nenhum trono tão imponente, nenhuma

demonstração de triunfo tão distinta, nenhuma carruagem tão sublime, como o madeiro em que Cristo foi submetido à morte e ao diabo.<sup>1</sup>

A teologia reformada, bem como a luterana, normalmente têm seguido a distinção escatológica da majestade de Cristo entre seu reinado em graça (*regnum gratiae*) e seu reinado em glória ou poder (*regnum gloriae*). Deus empossou o seu rei no seu santo monte e agora exige homenagem universal (Sl 2.6; 45.6-7 [com Hb 1.8-9]; 132.11; Is 9.6-7; Jr 23.5-6; Mq 5.2; Zc 6.13; Lc 1.33; 19.27,38; 22.29; Jo 18.36-37; At 2.30-36). Mas esse reino não é simplesmente uma extensão ou revigoramento do reinado em Israel, como muitos dos admiradores de Jesus esperavam - até mesmo os discípulos depois da ressurreição (At 1.6). Durante o julgamento, Pilatos perguntou a Jesus: «És tu o rei dos judeus?» e Jesus respondeu: «Vem de ti mesmo esta pergunta ou tu disseram outros a meu respeito?»

Replicou Pilatos: Porventura, sou judeu? A tua própria gente e os principais sacerdotes é que te entregaram a mim. Que fizeste? Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que não fosse eu entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui. Então, lhe disse Pilatos: Logo, tu és rei? Respondeu Jesus: Tu dizes que sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? (Jo 18.33-38)

Que paradoxo: o Rei dos reis e Senhor dos senhores, limitado e mudo diante de um oficial de César e dos governantes do seu próprio povo, reinando mesmo enquanto ele se submete voluntariamente à mais cruel das injustiças humanas.

Na sua fase atual, o reino é como o seu Rei antes que tivesse sido ressuscitado de entre os mortos e exaltado à destra do Pai. Ele pode parecer fraco e louco ao mundo, embora esse reino seja maior em seu alcance global e mais intensivo em seu poder redentor do que qualquer império terreno que já existiu na História. Na antiga aliança o reino estava tipologicamente concentrado na glória externa das estruturas císticas e civis de Israel, mas durante -esta era presente- sua glória está escondida sob a cruz. Ele reivindica corações, não territórios políticos. Ele traz nova vida (Jo 3.3-7) a partir do reino futuro do Espírito e como uma antecipação da consumação que o ·Senhor e doador da vida· vai trazer na ·ressurreição do corpo e na vida eterna.·<sup>2</sup>

A realeza de Cristo, como os outros papéis que exploramos, envolve tanto um aspecto humano quanto divino. Portanto, o rei messiânico é maior até mesmo do que Davi, não simplesmente porque ele é divino, mas também porque ele cumpre a comissão humana que Adão, Israel e até mesmo Davi não conseguiram cumprir. Como Deus e homem, ele estabelece justiça em toda a terra. Isso pode ser

<sup>1</sup> João Calvino, *Commentary on Philippians - Colossians* (Grand Rapids: Baker, reimpr. 1979), 191.

<sup>2</sup> The Nicene creed e The apostles' creed, Trinity hymnal (ed. rev.; Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 845, 846.

visto especialmente em Hebreus 2, em que o ·domínio· confiado aos portadores da imagem de Deus é finalmente consumado em Jesus Cristo.

Todas as coisas sujeitaste debaixo dos seus pés. Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio. Agora, porém, ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas; vemos, todavia, aquele que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos, Jesus, por causa do sofrimento da morte, foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem.

Porque convinha que aquele, por cuja causa e por quem todas as coisas existem, conduzindo muitos filhos à glória, aperfeiçoasse, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles. Pois, tanto o que santifica como os que são santificados, todos vêm de um só. Por isso, é que ele não se envergonha de lhes chamar irmãos, dizendo [...] Eis aqui estou eu e os filhos que Deus me deu (Hb 2.8-13).

Apenas com base na ressurreição podemos dizer que o domínio justo e pacífico da humanidade foi restaurado. Ele certamente não pode ser discernido nas manchetes diárias e da situação da igreja no mundo. No entanto, ele foi restaurado e cumprido em Cristo, como nosso cabeça vivo. Pela sua santificação nós somos santificados, e pelo seu reinado o mundo é assegurado de sua participação na glória cósmica que ele já herdou em sua investidura como ·Rei dos reis e Senhor dos senhores· (ITm 6.15). Sua investidura à mão direita de Deus é uma recompensa pela sua obediência meritória (Sl 2.8-9; Mt 28.18; Ef 1.20-22; Fp 2.9-11).

Cristo já é um rei com seu reino, mas, por ora, esse reino é visível principalmente no ministério público da Palavra, nos sacramentos e na disciplina e, também, na comunhão dos santos na medida em que eles compartilham dons materiais e espirituais no corpo de Cristo. Assim, em todos os tempos e lugares desde o Pentecostes, o Espírito está abrindo a realidade do mundo para a nova criação que raiou com a ressurreição de Cristo de entre os mortos. Por meio das águas do batismo, do partir do pão, do ouvir da Palavra, da liderança de pastores e presbíteros, do serviço sacerdotal dos diáconos e do testemunho de Cristo por parte de todos os cristãos no mundo, os poderes da era vindoura começam a penetrar nesta era maligna evanescente. A igreja ainda não é idêntica ao reino que Cristo vai consumar no seu retorno, mas é a entrada aos ·tempos da restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos seus santos profetas desde a antiguidade· (At 3.21). Como Paulo confirma, a ressurreição de Cristo não é distinta da ressurreição dos cristãos, mas as ·primícias· de toda a colheita (ICo 15.21-26,45,49).

Não deveríamos, então, ficar surpresos com todas essas metáforas orgânicas para o relacionamento entre Cristo e a sua igreja: a videira e os ramos, a árvore e os seus frutos, pedras vivas sendo construídas como um templo habitado pelo Espírito, e a cabeça e o seu corpo.

Exerceu ele [Deus] em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nos lugares celestiais, acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio, e de todo nome que se possa referir não só no presente século, mas também no vindouro. E pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas (Ef 1.20-23).

Nenhuma dessas analogias reflete um modelo de simples dominação de uma pessoa sobre outra, mas uma união íntima. Cristo reina sobre ao reinar dentro daqueles que são identificados como parte e parcela do seu próprio corpo. E ele faz isso para a salvação deles. Mesmo agora Cristo reina secretamente e invisivelmente sobre todos os impérios e nações com o propósito último de construir a sua igreja (Ef 2.20-22; 4.15; 5.23; ICo 11.3). O escritor da Epístola aos Hebreus nos assegura que, mesmo agora, desde sua ressurreição, todas as coisas estão sob o domínio de Cristo, ainda que ·agora, porém, ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas· (Hb 2.8). No presente, é apenas na igreja que o reino universal de Cristo se torna parcialmente visível.

O Espírito justificou Jesus Cristo ao ressuscitá-lo de entre os mortos e, desse modo, também ele ·foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação· (Rm 4.25). Como alguém que ·foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos· (Rm 1.4), Jesus trocou de posição com o Espírito Santo na economia da redenção. De fato, o Espírito justificou Cristo em seu caminho para o Pentecostes, para justificar judeus e gentios que seriam feitos um só corpo com ele.

Portanto, como Berkhof resume, o reino de graça está fundamentado na redenção de Cristo, não na criação.<sup>3</sup> O mandato da criação para governar e dominar foi dado a todos os portadores da imagem no princípio, mas a Grande Comissão é confiada aos santos e é cumprida pelo testemunho deles do evangelho, pelo batismo e pelo ensino às nações de tudo o que foi declarado. Ele não é um reinado geopolítico, como na teocracia (Mt 8.11-12; 21.43; Lc 17.21; Jo 18.36-37), muito menos como os impérios gentios (Mc 10.42-43), embora um dia ele será revelado em poder e glória. De fato, é interessante observar que depois de cada um dos três episódios do Evangelho de Marcos em que Jesus prediz sua morte e ressurreição, os discípulos rompem em ciúmes e controvérsia sobre quem será o maior no reino (implícito em 8.34-38, explícito em 9.33-37 e 10.35-45). Assim como a realidade empírica que vemos ao nosso redor, epitomizada pela decadência do nosso próprio corpo, argumenta contra a afirmação de que ·nova criação· realmente já raiou, a fraqueza de uma igreja com aptidão descrita num hino como sendo ·esfacelada por cismas e perturbada por heresias·<sup>4</sup> testemunha contra a participação do corpo terreno, a igreja, em seu cabeça celestial. No entanto, a

<sup>3</sup>Louis Berkhof, Systematic theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 407.

<sup>4</sup>The church-s one foundation, em, p. ex., Trinity hymnal (rev. ed.; Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), n. 347.

ressurreição de Cristo faz que as coisas sejam assim, não apenas porque coloca o restante da economia redentora em movimento, mas porque ela é a primeira parcela da plena consumação.

O princípio que Paulo aplica ao corpo físico, -Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder- (ICo 15.42-43), é ilustrativo do esquema -já-ainda não- envolvido na manifestação do reino na História. Inaugurado pelo novo nascimento (Jo 3.3-5), esse reino porém não pode permanecer uma mera realidade espiritual. Ele deverá um dia se tornar tão concreto e completo quanto a própria ressurreição será para a pessoa humana. Mas, por ora, ele é uma semente de mostarda (Mc 4.30-32), fermento atuando na massa da humanidade em geral (Mt 13.33). O reino está presente (Mt 12.28; Lc 17.21; Cl 1.13), ainda que não consumado (Mt 7.21-22; 19.23; 22.2-14; 25.1-13,34; Lc 22.29-30; ICo 6.9; 15.50; G1 5.21; Ef 5.5; ITm 2.12; 2Tm 4.18; Hb 12.28; 2Pe 1.11). A vitória decisiva já foi conquistada, mas nós ainda temos de ouvir que as cidades da opressão e da violência foram destruídas e que -o reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos-. (Ap 11.15). A ressurreição de Jesus não apenas confirma, mas opera sua condição como o Israel de Deus, o templo escatológico no qual cada membro, judeu ou gentio, encaixa-se como um -escolhido- e uma -pedra viva-. (IPe 2.4-5).

A afirmação -Jesus é Senhor- não é simplesmente uma confissão de sua deidade. É isso e muito mais. O ponto escatológico importante que essa afirmação faz é que em Cristo Jesus as ameaças às promessas de Deus foram derrotadas objetivamente e essas promessas serão completamente cumpridas na era vindoura. Não existem poderes, autoridades, tronos ou domínios que possam frustrar os seus propósitos, embora eles possam no presente parecer uma oposição feroz até que sejam finalmente destruídos. Moltmann nos lembra:

Toda pessoa que vê o Cristo ressurreto está olhando com antecedência para a glória vindoura de Deus. Ele percebe algo que de outro modo não é perceptível, mas que será um dia percebido por todos. [...] Ao falar sobre uma ressurreição de Jesus de entre os mortos, os cristãos alteraram a antiga esperança apocalíptica de uma maneira totalmente decisiva. Ao fazer essa alteração, o que eles estão dizendo é isto: nessa pessoa, à frente de todas as outras, o processo do fim dos tempos de ressurreição dos mortos já começou. Com a ressurreição de Jesus de entre os mortos, o último dia da História está começando: -Vai alta a noite, e vem chegando o dia-. (Rm 13.12). É por isso que eles o proclamam como -as primícias dos que dormem- (ICo 15.20), -o primogênito de entre os mortos- (Cl 1.18), -o pionheiro da salvação-.<sup>5</sup>

5 Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981), 85.

Assim como Jesus foi ressuscitado de entre os mortos, nós também o seremos. Salvação não é nem simplesmente uma existência ressuscitada, recomeçando de onde paramos, nem uma libertação da alma do corpo na morte. É a entrada corporal do morto a uma condição e lugar que a criação nunca conheceu: a vida eterna. ·Jesus ressuscitou no reino vindouro de Deus.·<sup>6</sup> Do mesmo modo, acrescenta Moltmann, ·Onde quer que pessoas confessem que Jesus é o Cristo de Deus, ali há fé viva. Onde isso é duvidado, negado ou rejeitado, não há fé.·<sup>7</sup>

Toda pessoa que reduza o tema da cristologia ao ·Jesus da História·, toda pessoa que reduza a pessoa escatológica de Cristo à pessoa privada de Jesus, e toda pessoa que historicize a sua presença ao tempo de sua vida na terra, não deve ficar surpresa ao descobrir que a cristologia já não é mais um tema que tenha qualquer relevância. Isso porque quem é que teria ainda algum interesse, depois de 2.000 anos, num histórico Jesus de Nazaré que viveu uma vida privada e depois morreu?<sup>8</sup>

Para dizer, ·Jesus é Senhor·, a pessoa deve tentar ouvi-lo com ouvidos judaicos bem como gentios. Isso significa que o Deus de Israel - aquele que venceu o duelo com os deuses do Egito e dirigiu seu povo por meio do mar e do deserto até a terra prometida - é aquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos e, como consequência, deu à humana pessoa assim ressuscitada o nome acima de todo nome. É dizer que ele é aquele que vai restaurar a sorte de Israel, não simplesmente pela revitalização de uma teocracia tipológica, mas trazendo juízo universal do pecado e vindicação para seu povo que a economia mosaica podia apenas predizer. Ouvir ·Jesus é Senhor· como um lema para nada mais do que ·meu relacionamento pessoal com Jesus· não é ouvi-lo de acordo com o que isso realmente significa. É truncar a mensagem que Jesus tanto é quanto proclama.

Contra a tentação de reduzir a salvação a uma experiência interior, pessoal, Moltmann corretamente sugere: ·É, portanto, mais apropriado apresentar a salvação que Cristo traz em termos de círculos que sempre se expandem, começando com a experiência pessoal de reconciliação e terminando com a reconciliação do cosmos, céus e terra.·<sup>9</sup>

Por isso, o anúncio do senhorio de Cristo é tão parte do evangelho quanto são os anúncios de seu ministério profético e sacerdotal. O reino de Cristo arrassa todos os rivais que nos escravizam, de tal modo que até a morte perdeu sua autoridade legal de nos manter na sepultura: ·O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei. Graças a Deus, que nos dá a vitória por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo. (ICo 15.56-57). No entanto, mais uma vez vemos

<sup>6</sup>Ibid., 88.

<sup>7</sup>Jürgen Moltmann, *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions* (Minneapolis: Fortress, 1993), 39.

<sup>8</sup>Ibid. 40-41.

<sup>5</sup>Ibid., 45.

a vitória cósmica de Cristo e o seu senhorio como boa-nova apenas porque eles lidam com a raiz do problema. A morte é uma sanção invocada pelos transgressores da lei, de tal modo que a solução para a última traz salvação da primeira. Jesus ·foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação· (Rm 4.25).

Embora essa verdade traga em sua esteira inumeráveis bênçãos que podem ser chamadas justamente de ·boa-nova· no sentido mais amplo, a boa-nova - o anúncio específico que cria fé - é o perdão de pecados e justificação em Cristo. Conquanto os mandamentos de Deus na Escritura devam ser apresentados, explicados e obedecidos, o evan gelho não nos exorta a fazer certas coisas, mas anuncia o que Deus fez em seu Filho.

## II. C r i s t o c o m o R .ei: a a sc e n sã o

Ao cumprimento único dos ofícios profético e sacerdotal por Cristo é acrescentado o seu triunfo como Rei. Para uma ilustração desse papel, podemos nos voltar para o salmo 24, um dos salmos de romagem. Esses eram escolhidos para serem cantados durante as festas anuais, quando peregrinos subiam juntos pelo monte que levava ao templo. O salmo 24 é especialmente tocante, com seu padrão antífono (responsivo):

Ao Senhor pertence a terra e tudo o que nela se contém,  
o mundo e os que nele habitam.

Fundou-a ele sobre os mares  
e sobre as correntes a estabeleceu.

Quem subirá ao monte do Senhor?  
Quem há de permanecer no seu santo lugar?  
O que é limpo de mãos e puro de coração,  
que não entrega a sua alma à falsidade,  
nem jura dolosamente.

Este obterá do Senhor a bênção  
e a justiça do Deus da sua salvação.

Tal é a geração dos que o buscam,  
dos que buscam a face do Deus de Jacó (Sl 24.1-6).

Até esse ponto o uso popular dessas palavras principalmente como uma exortação aos crentes pode parecer plausível. No entanto, os versículos que se seguem dirigem nossa atenção para outra direção:

Levantai, ó portas, as vossas cabeças;  
levantai-vos, ó portais eternos,  
para que entre o Rei da Glória.

Quem é o Rei da Glória?  
O Senhor, forte e poderoso,  
o Senhor, poderoso nas batalhas.

Levantai, ó portas, as vossas cabeças;  
levantai-vos, ó portais eternos,  
para que entre o Rei da Glória.  
Quem é esse Rei da Glória?  
O Senhor dos Exércitos,  
ele é o Rei da Glória (Sl 24.7-10).

Tanto comentaristas judeus quanto cristãos têm ressaltado que esse salmo resume a marcha militar de Israel do deserto do Sinai para Jerusalém - a Sião terrena de Deus (veja também o Sl 68, com a referência às procissões solenes de Yahweh do deserto para Sião). Apenas Jesus Cristo cumpre de modo perfeito essa comissão e é qualificado para exigir que as antigas portas da sala do trono celestial se abram para a sua entrada triunfal com seu exército de pessoas libertadas atrás dele. Ele afirma a sua vitória, anunciando: ·Eis aqui estou eu e os filhos que Deus me deu·. (Hb 2.13).

O relato mais específico da ascensão vem de Lucas (24.13-51). Encontrando dois dos seus discípulos desiludidos na estrada, o recentemente ressuscitado (embora, por enquanto, irreconhecível) Jesus quer saber quanto eles conhecem das Escrituras: ·Porventura, não convinha que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória? E, começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras· (Lc 24.26-27). Tendo ordenado a eles que permanecessem em Jerusalém até que o Espírito prometido fosse dado, de modo que eles pudessem ser revestidos do alto com poder, ele, ·Então, os levou para Betânia e, erguendo as mãos, os abençoou. Aconteceu que, enquanto os abençoava, ia-se retirando deles, sendo elevado para o céu. Então, eles, adorando-o, voltaram para Jerusalém, tomados de grande júbilo; e estavam sempre no templo, louvando a Deus· (v. 49-53).

Esse episódio é relatado novamente em Atos 1, quando Jesus ordena a seus discípulos que permaneçam em Jerusalém até que o Espírito prometido venha:

Ditas estas palavras, foi Jesus elevado às alturas, à vista deles, e uma nuvem o encobriu dos seus olhos. E, estando eles com os olhos fitos no céu, enquanto Jesus subia, eis que dois varões vestidos de branco se puseram ao lado deles e lhes disseram: Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir (At 1.9-11).

Nesse ponto, a ascensão de Cristo (e seu retorno em glória) torna-se parte do próprio evangelho. Crucificado pelos nossos pecados e ressuscitado para nossa justificação, ele vai voltar novamente; a saber ·Jesus, ao qual é necessário que o céu receba até aos tempos da restauração de todas as coisas, de que Deus falou por boca dos seus santos profetas desde a antiguidade·. (At 3.20-21, ênfase acrescentada).

Nos 40 dias entre sua ressurreição e ascensão, Jesus ensinou os discípulos sobre a natureza do reino. Ele os lembrou sobre a vinda do Espírito Santo, sobre

o que ele tinha falado nos discursos do Monte das Oliveiras e no Cenáculo (Mt 24-25 e Jo 14-16, respectivamente). Embora os discípulos não pareçam ter entendido essas coisas durante o ministério de Jesus - nem mesmo na própria ascensão, quando eles ainda perguntam: ·Senhor, será este o tempo em que restaurares o reino a Israel?· (At 1.6) - eles compreenderam quando o Espírito desceu no Pentecostes. Toda a pregação no livro de Atos revela que os apóstolos estavam, então, conscientes do enredo e da história do seu Senhor que abrangiam descida, ascensão e retorno. Sua partida é tão real e decisiva quanto sua encarnação e ele ·virá do modo como o vistes subir· (At 1.11) - ou seja, em carne. Por ora, ele está ausente da terra em carne, mas ele reina nos céus, enquanto o Espírito cria para ele um reino que está sempre se expandindo na terra. A igreja nasce nessa tensão precária entre a ascensão e a segunda vinda de Cristo, sustentada pelo Espírito. O mesmo padrão é evidente nas epístolas, nas quais a ascensão de Cristo em glória é a base para sua intercessão presente em nosso favor, à mão direita do Pai (Rm 8.33-34; Ef 4; Ijo 2.1). Ele reina em poder, ainda que, por ora, seu corpo sofra aqui embaixo. Jesus Cristo é as primícias da colheita (ICo 15), o qual retornará do céu (ITs 4.13-5.11) em juízo e salvação para cumprir o ·Dia do Senhor· (Rm 2.5; ITs 5.2; cf. Hb 10.25; Tg 5.3; 2Pe 3.10).

Testemunhos adicionais da ascensão de Cristo podem ser encontrados na visão de Estêvão no seu martírio, bem como na visão de Paulo na estrada de Damasco. Unidos a Cristo, os cristãos estão assentados com ele nos lugares celestiais (Ef 2.6-7) e há menção explícita da ascensão (interpretando o Sl 68.18) como a fonte dos dons que estão sendo derramados sobre a igreja (Ef 4.7-10). O escritor da Epístola aos Hebreus apela à ascensão como parte do contraste entre a adoração na antiga e na nova aliança (Hb 7.23-26; 9.25). Enquanto os sacerdotes levíticos estavam sempre em pé, prestando seu serviço litúrgico diante do altar, por causa da obra que nunca era concluída, ·Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus, aguardando, daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés·. (Hb 10.11-13, ênfase acrescentada).

Na sua exaltação celestial, Jesus Cristo exerce todos os três ofícios. Como profeta, ele continua a declarar tanto a sua lei quanto o seu evangelho, julgando e absolvendo pecadores por meio do frágil ministério de seres humanos. Recebemos um descanso numa terra maior por meio do evangelho, guiados por um profeta maior do que Moisés (Hb 3.1-19) ou Josué (4.1-12) e com um sacerdote maior do que Arão ou seus descendentes. ·Tendo, pois, a Jesus, o Filho de Deus, como grande sumo sacerdote que penetrou os céus, conservemos firmes a nossa confissão·. (Hb 4.14). Os capítulos 8-10 argumentam que não apenas o nosso Sumo Sacerdote ministra no verdadeiro santuário em vez de na cópia terrena; ele entrou com seu próprio sangue, pondo um fim ao sistema sacrificial, e não pode ter seu serviço interrompido por sua morte. ·Este, no entanto, porque continua para sempre, tem o seu sacerdócio imutável. Por isso, também pode salvar totalmente os que por ele se chegam a Deus, vivendo sempre para interceder por

eles. (7.24-25). ·Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus, aguardando, daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés. (10.12-13).

Portanto, o sacerdócio de Cristo não se encerra na cruz, mas continua no céu. Os cristãos não são apenas salvos pela obra de Cristo feita no passado; Deus ·juntamente com ele, nos ressuscitou, e nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus; para mostrar, nos séculos vindouros, a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus· (Ef 2.6-7). A obra sacerdotal contínua de Cristo é conectada novamente à sua ascensão no capítulo 4, ao interpretar o salmo 68.18 (·Subiste às alturas, levaste cativo o cativeiro; recebeste homens por dádivas·):

Aquele que desceu é o mesmo que subiu muito acima de todos os céus a fim de que ele possa encher todas as coisas. Os dons que ele deu foram apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres para completar os santos por meio da obra do ministério [deles], para edificar o corpo de Cristo até que todos nós chegemos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, à maturidade, à medida da estatura completa de Cristo. Não mais devemos ser crianças, lançados para lá e para cá e soprados por todo vento de doutrina, pela trapaça das pessoas, pela astúcia delas por meio de planos enganosos. Mas, falando a verdade em amor, devemos crescer de todos os modos naquele que é a cabeça, Cristo, de quem o corpo todo, junto e unido por cada ligamento com o qual é equipado, na medida em que cada parte está funcionando corretamente, promove o crescimento do corpo edificando-se a si mesmo em amor (Ef 4.10-16, tradução do autor).10 \*

Do mesmo modo, João assegura: ·Se [...] alguém pecar, temos Advogado junto ao Pai, Jesus Cristo, o Justo· (Ijo 2.1). ·Quem os condenará?·, pergunta Paulo. Não apenas Jesus Cristo morreu e ressuscitou; mas ele ·está à direita de Deus e também intercede por nós·, de modo que mesmo no nosso sofrimento podemos dizer que ·somos mais que vencedores, por meio daquele que nos amou· (Rm 8.34,37). Na visão de Zacarias 3, Satanás acusa e o Anjo do Senhor se coloca no tribunal celestial, defendendo Josué, o sumo sacerdote, e trocando as roupas imundas dele por vestes reais. Agora, essa visão está cumprida, embora com todos os santos vestidos com Cristo e Satanás tendo seu acesso barrado à câmara de Deus. Por meio do seu reino celestial, com o Espírito guiando a guerra terrestre, Jesus Cristo saqueia o reino de Satanás e liberta os prisioneiros.

Jesus preparou seus seguidores para a sua ausência ao prometer ·outro p araklētos· - um advogado de defesa que ele iria enviar quando ascendesse ao Pai (Jo 14.16; cf. Ijo 2.1). O Filho realizou tudo o que é necessário para assegurar a salvação, e, agora, o Espírito é enviado para aplicá-la ao seu povo. A exaltação de Cristo é inextrincável da descida do Espírito: ·Exaltado, pois, à destra de Deus,

10 Para uma explicação da tradução que ofereci aqui (basicamente a mesma da Authorized version), veja Andrew Lincoln, Ephesians (Word Biblical Commentary 42; Dallas: Word, 1990), 253.

tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis. (At 2.33). Único entre todos os governantes da terra, esse rei reina para interceder como sacerdote. Vemos isso novamente em Apocalipse 12.10, como as hostes celestiais cantam a respeito da derrota do dragão: ·Agora, veio a salvação, o poder, o reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo, pois foi expulso o acusador de nossos irmãos, o mesmo que os acusa de dia e de noite, diante do nosso Deus·. É por causa dessa intercessão que os cristãos estão seguros de que nada os vai ·separar· de Deus (Rm 8.31-35).

Da sua encarnação até o seu reino à mão direita do Pai, Jesus não apenas é o Senhor que se fez servo, mas o servo que é Senhor e continua sendo mesmo em seu estado exaltado a servir à vontade de seu Pai e ao bem do seu povo. De eternidade a eternidade, ele oferece o seu ·Eis-me aqui· ao Pai em favor daqueles que resolveram trilhar seus próprios caminhos. Por ora, Cristo reina em graça; quando ele retornar em juízo e vingança, seu reino será consumado em glória eterna.

### III. A IMPORTÂNCIA DA ASCENSÃO

Dado o ponto da ascensão no Novo Testamento (especialmente nas cartas), é surpreendente que ela exerça um papel comparativamente menor na fé e prática da igreja. Embora afirmada, ela não parece ocupar a mesma posição da encarnação, morte e ressurreição de Cristo.

Douglas Farrow procurou solucionar essa marginalização da ascensão na teologia vendo-a como ·o ponto de contato entre a cristologia, a escatologia e a eclesiologia·.<sup>11</sup> Grande parte da teologia do século 20 pressionou por uma falsa escolha entre a História e a escatologia, mas isso é compreender mal a ambas. A escatologia do Novo Testamento não foge da História, mas a redefine. Farrow segue a sugestão de Eric Franklin, ·de que a ascensão é usada por Lucas não para abandona a escatologia em favor da História, como os estudiosos da ·demora da parousia· afirmariam, mas para colocar a História a serviço da escatologia·.<sup>12</sup> A ascensão não é meramente um ponto de exclamação da ressurreição, mas um acontecimento distinto dentro da história da redenção. Farrow corretamente afirma que a fusão da ressurreição e da ascensão ·coloca em risco a continuidade entre nosso mundo presente e os lugares celestiais da nova ordem estabelecida por Deus em Cristo·.<sup>13</sup>

Quando a escatologia é tratada como uma alternativa à História, a ascensão recebe uma interpretação ·docética· (i.e., espiritualizada) que não apenas separa esse acontecimento das expectativas do Antigo Testamento, mas ·finalmente

<sup>11</sup> R. Maddox, *The purpose of Luke-Acts* (Edimburgo: T&T Clark, 1982), 10, citado em Douglas Farrow, *Ascension and ecclesia* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), 16. Dcpndi de modo significativo de Farrow para minha própria interpretação da ascensão em *People and place: A covenant ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), cap. 1.

<sup>12</sup> Ibid. 17.

<sup>13</sup> Ibid., 29.

ricocheteia na própria doutrina da ressurreição - se é que já não é ura sinal de uma versão docética dessa doutrina - e a liga estreitamente a uma escatologia de outro mundo que tem pouco em comum com a da Escritura. ·A ressurreição passa a significar ·ir para o céu· que algumas teologias tornam bem difícil distinguir de morrer!. A promessa dos anjos de que ·esse mesmo Jesus· vai voltar em carne, afirma simultaneamente a con tin u idade entre a nossa ressurreição e a de Cristo, e a descontinuidade entre a história de Jesus e a história comum desta era passageira. À parte dessa descontinuidade, nós substituímos ·a nossa própria história (a história da autoelevação do homem) como o núcleo verdadeiro da história da salvação na era presente.·<sup>14</sup> Em contraste com a ascensão da mente, o evangelho nos mantém concentrados na economia histórica da graça: o padrão de Cristo de vir, ir e retornar em carne. No entanto, Farrow escreve:

De Orígenes em diante [...] muito do que pelo que Irineu lutou, embora sus-tentado na doutrina oficial, foi progressivamente minado. As cristologias Logos de um tipo estritamente especulativo, junto com uma tendência em direção ao que pode ser chamado de docetismo escatológico, eram prevalecentes mesmo nos círculos ortodoxos. E essa situação foi ainda mais agravada pelo fato de o maior teólogo pós-niceno, Agostinho, não ter conseguido libertar-se das limitações do neoplatonismo e de certas características da herança de Orígenes transmitidas a ele por Ambrósio.<sup>15</sup>

Farrow traça essa tendência originista até os nossos dias. Minimizando a importância da ausência de Cristo em carne, a igreja procurou vários modos de substituição: o imperador, o papa, Maria (com o menino Jesus no colo) e um elaborado sistema de equipamento eclesiástico para fazer o corpo de Cristo presente ao ressoar de um sino.

Jesus não minimizou a sua ascensão, mas consolou os seus discípulos com a promessa do Espírito e de sua Palavra. O mesmo argumento é feito por Paulo em Romanos 10, quando ele diz que não precisamos subir aos céus para trazer Cristo para baixo, nem descer às profundezas como que para trazê-lo de entre os mortos - visto que ele está próximo de nós por meio de sua Palavra. Apenas quando levarmos a sério a ausência real de Cristo em carne, poderemos apreciar a importância da escatologia (nosso estar assentado com ele, já e ainda não o vendo face a face), da pneumatologia (o Espírito como aquele que agora media a presença de Cristo por meio da pregação e do sacramento) e da eclesiologia (a igreja como uma comunidade de peregrinos precariamente alojada entre duas eras). Uma escatologia super-realizada, uma pneumatologia subdesenvolvida e uma eclesiologia inflada podem facilmente ser o resultado. Quando a ausência real de Cristo em carne é encarada, a obra do Espírito de nos unir a Cristo e fazer com que ansiemos pela sua volta qualifica a tendência da igreja de substituir o

<sup>14</sup>Ibid.

<sup>15</sup>Ibid., 88.

senhor glorificado que nasceu de Maria por si mesma. De outro modo, a confiante afirmação na liturgia eucarística, -Cristo virá novamente-, torna-se facilmente alegorizada, espiritualizada ou moralizada como algo que acontece repetidas vezes até mesmo agora (seja por meio da Missa ou de práticas mais privativas e não sacramentais). Embora Cristo esteja verdadeiramente presente aqui e agora por meio da Palavra e dos sacramentos, a doutrina da ascensão nos mantém ansianto pelo seu retorno em carne no fim da História.

Por causa da ascensão, há agora duas -Histórias-: a história desta era ímpia passageira, sujeita ao pecado e à morte; e aquela da era vindoura, sujeita à justiça e vida. Visto que Jesus Cristo é Senhor, somos vivificados pelo Espírito, arrancados da nossa aliança com a morte e feitos cossofredores bem como co-herdeiros com Jesus Cristo. É a ascensão que tanto dá base para as lutas da igreja militante quanto garante que um dia ela vai compartilhar totalmente do triunfo do seu Rei.

#### IV. O R.EI E O SEU KEINADO

Seria justificável tratar da doutrina da igreja e dos meios de graça neste ponto. No entanto, é a aplicação da redenção aos cristãos na ord o salutis (-ordem da salvação-, ou seja, como o Espírito aplica os benefícios de Cristo às pessoas) pelo Espírito que cria a igreja. De acordo com o C ateclism o d e H eidelberg, o Espírito -produz [fé] no nosso coração por meio da pregação do santo evangelho e a confirma por meio do nosso uso dos santos sacramentos.<sup>16</sup>

Em Atos 2 acontece uma grande transição. Do trono do Cristo ascendido, o Espírito é enviado, criando e habitando um corpo que vai testemunhar de Cristo de Jerusalém até os confins da terra (v. 1-13). Seu primeiro sinal é o sermão de Pedro, que anuncia que as promessas do Antigo Testamento foram cumpridas na vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo e no envio do Espírito (v. 14-36). A partir desse anúncio nasce uma nova comunidade de aliança. -Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar-. (v. 38-39). À medida que as pessoas - -quase três mil - tiveram -compungido o coração- por essa mensagem, arreenderam-se, creram e foram batizadas, elas foram organizadas pelo Espírito numa comunidade humana. -E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partit do pão e nas orações- (v. 42). Dessa união compartilhada com Cristo, esses peregrinos de regiões distantes estavam tão unidos uns com os outros que a própria comunidade de adoradores era um testemunho para o mundo. -Enquanto isso, acrescentava-lhes o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos-. (v. 47).

<sup>16</sup>Heidelberg Catechism, p. 65, em Psalter hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 889.

Embora esses convertidos tenham entrado como indivíduos, eles foram acrescentados à igreja. A partir daí, eles seriam pessoas ·católicas·: já não mais meros indivíduos, mas membros vivos do corpo eclesial de Cristo. Essa nova criação nunca havia sido totalmente realizada, nem mesmo durante o ministério terreno de Cristo, como aconteceu no dia de Pentecostes e tem sido desde então. O Espírito veio para aplicar os benefícios de Cristo, fazendo novas todas as coisas. Além disso, a promessa é para os cristãos e para os seus filhos. Como em sua administração no Antigo Testamento, a aliança da graça inclui os filhos dos cristãos. No entanto, ela também alcança pessoas de fora dessa comunidade, para levar o evangelho àqueles que estão longe.

Portanto, a ord o salutis é inseparável da h istoria salutis (os acontecimentos históricos da vida, morte, ressurreição e ascensão de Cristo e a vinda do Espírito) e a soteriologia (doutrina da salvação) é inseparável da eclesiologia (doutrina da igreja). Os meios pelos quais a igreja se tornou identificavelmente visível nessa época foram (e são) os mesmos meios pelos quais o reino da graça conquista os corações e as vidas de seus herdeiros. Como vemos em Atos 2, a pregação do evangelho e a administração dos sacramentos (o batismo e o partir do pão ou Comunhão) são os meios usados pelo rei exaltado para criar e expandir o seu reino.

A tensão escatológica que observamos em relação à salvação pessoal é evidente na eclesiologia. Como um ·corpo misto·, a igreja como a conhecemos não está nem escondida sob os tipos e sombras da antiga aliança teocrática nem totalmente revelada como a esposa eleita de Cristo em glória. O reino de Deus está presente de uma forma semirrealizada mesmo agora na igreja e por meio dela, e ainda assim o reino é uma realidade mais abrangente do que a igreja e será totalmente concretizado apenas quando Cristo voltar.

Os teólogos têm procurado identificar essa diferença entre o estado presente e o futuro do reino e da igreja de vários modos. A distinção entre igreja m ilitante e igreja triunfante é conhecida desde a era medieval. Ecoando os estados de humilhação e exaltação de Cristo, essa distinção é útil até certo ponto; no entanto, ela se refere às gerações da igreja que agora vivem (a igreja de baixo) e aquelas que já morreram no Senhor (a igreja de cima). Embora expresse uma verdade importante, essa distinção não contribui para uma compreensão escatológica da igreja e do reino.

Mais útil nesse sentido é a distinção entre o rein o d a g raça e o rein o d a glória. Como a anterior, essa distinção não implica duas igrejas ou reinos diferentes, mas os dois estados diferentes do reino de Cristo. A condição e o caráter do reino de Cristo são sempre determinados pela condição e pelo caráter do seu Rei. Como o seu Senhor durante o seu ministério terreno, no presente esse reino tem uma glória que está escondida na cruz, ainda que seu poder esteja em ação na medida em que o Espírito faz com que os raios da era vindoura penetrem nas trevas da era presente. Como o seu evangelho, a forma, os meios, o governo e o efeito do reino parecem fracos aos olhos do mundo. Ele é frequentemente

perseguido ou simplesmente ignorado pelos poderes e principados desta presente era, ainda assim ele cresce precisamente na aparente fraqueza de sua mensagem e ministério e por meio deles. No entanto, um dia será feito o anúncio: ·O reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos· (Ap 11.15). A antiga aliança teocrática era meramente tipológica da união de culto e cultura, adoração e geopolítica, igreja e Estado que ocorrerá quando Jesus Cristo voltar para julgar e vindicar, arrumando todas as coisas na terra para sempre.

#### A . A l i a n ç a e r.ein o

O reino de Deus não é um conceito genérico que pode ser simplesmente aplicado a qualquer época; seu caráter é determinado em cada época da História pela aliança segundo a qual ele é administrado. Como vimos, algumas das alianças bíblicas são do tipo de suserania: com base na vitória do suserano (grande rei), o rei menor promete lealdade total, e se ele não conseguir cumprir as estipulações impostas pelo suserano, cairá sob as sanções do tratado. É uma aliança do tipo ·faça ou morra·. Vimos que outros tipos de aliança são mais compatíveis com uma concessão real: com base numa vitória anterior, os herdeiros são simplesmente beneficiários de uma herança. A aliança com Abraão como o ·pai de muitas nações· é claramente esse tipo de concessão (Gn 15), especialmente como interpretada no Novo Testamento (cf. Rm 9.6-8; G1 3.1-29). Em contraste, a aliança mosaica é dependente da obediência de Israel (Dt 1.34-45; 4.1-24,26-27; 5.25-33; 6.1-3,10-25; 7.12-26; 9.1-11.32; 26.16-19; 27.11-26; 28.1-30.20; Js 8.30-35; cap. 23-24; Jz 1-2; Jr 4-11; 13.15-27; 15.1-9; cap. 25-28; Ez 10; 12-22; etc.; Jo 1.17; Rm 2.27; 4.15; 7.12; Rm 10.4; G1 3.23-24; cap. 4; Hb 7.19).

Mesmo quando Deus abranda um juízo ou se compromete a restaurar Israel depois do juízo, não é com base na aliança do Sinai, mas porque ele ·nem se esquecerá da aliança que jurou a teus pais· (Dt 4.31) - algo que é frequentemente dito ao longo dos escritos dos profetas. Como o servo da aliança no Éden, Israel deve resistir à tentação de autonomia e servir apenas ao Deus vivo. Mas os profetas são enviados como advogados de acusação, com advertências de juízo terrível como este: ·Ouví a palavra do Senhor, vós, filhos de Israel, porque o Senhor tem uma contendida com os habitantes da terra· (Os 4.1). Isso é uma rib: uma ação judicial de aliança. Eles trazem essa palavra de juízo, às vezes com relutância, quando a aliança está sendo violada ou quando Yahweh insiste em expandir as fronteiras étnicas (como no caso do profeta Jonas). Jesus também se apropria dessa postura profética, invocando as maldições (Mt 21.18-22; Lc 11.37-54; Ap 2-3) e bênçãos (Mt 5.1-12; Jo 20.29; Ap 2-3) da aliança.

Diferente da aliança que Israel jurou no Sinai (concessão real), a aliança que Deus jurou ·aos pais· (Abraão, Isaque e Jacó) é inviolável e essa fidelidade inabalável de Yahweh à sua promessa a despeito da infidelidade do seu parceiro humano na aliança também é expressa na aliança com Davi (2Sm 7) e na nova

aliança (Jr 31.31-34). No dia em que Deus cumprir sua promessa ele vai agir unilateralmente em salvação: perdoando-os e renovando-os, para a finalidade de que -eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo- (Jr 31.31-33).

A aliança abraâmica é cumprida porque Jesus (que também cumpre as condições da aliança mosaica pela sua obediência) é a -semente- em quem todas as nações são abençoadas. Jesus é o filho prometido a Abraão. A aliança mosaica não é alterada em nenhum aspecto; em vez disso, ela também é cumprida por Jesus de tal modo que em Jesus os filhos de Deus podem receber a herança com base na aliança abraâmica:

Irmãos, falo como homem. Ainda que uma aliança seja meramente humana, uma vez ratificada, ninguém a revoga ou lhe acrescenta alguma coisa. Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. Não diz: E aos descendentes, como se falando de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo. E digo isto: uma aliança já anteriormente confirmada por Deus, a lei, que veio quatrocentos e trinta anos depois, não a pode ab-rogar, de forma que venha a desfazer a promessa. Porque, se a herança provém de lei, já não corre de promessa; mas foi pela promessa que Deus a concedeu gratuitamente a Abraão (G1 3.15-18).

O reino resulta principalmente em remissão de pecados, a nova criação e uma nova relação com Deus (paternidade-filhos), e esses são conceitos totalmente escatológicos, não abstratos nem estáticos.

Que ele veio para buscar e salvar o perdido é exatamente o oposto do que os fariseus diziam ao povo para esperar, visto que -o perdido- são aqueles que recusam a seguir as estipulações farisaicas. Além disso, Jesus claramente reconstitui -Israel- (12 tribos, 12 apóstolos, etc.) - não com uma substituição, mas com um anúncio de que aquele que foi anunciado anteriormente pela lei e pelos profetas agora está aqui e a sua própria pessoa apenas é a Semente em quem somos abençoados.

Já vimos como Jesus, no seu sermão do monte, assume a cadeira de Moisés e anuncia uma mudança de regime. Não porque a antiga aliança estava errada, mas porque cumpriu seu papel de guiar, por meio de tipos e sombra, a Cristo, a política teocrática já não está mais em vigor. Deuteronômio - a constituição da lei-aliança - já não é mais canonicamente obrigatória para o povo de Deus. Em vez de invocar o juízo de Deus e expulsar as nações gentias, Jesus nos ordena a orar pelos nossos inimigos. Deus já não mais envia pragas para os ímpios, mas -faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos- e espera que imitemos sua bondade (Mt 5.43-48). Esse não é o momento para julgar nosso próximo, mas para tirar a trave do nosso próprio olho (7.1-5), diligentemente procurar os bons dons de Deus (v. 7-11), entrar através da porta estreita (v. 13-14) e produzir bons frutos (v. 15-27). De fato, quando Jesus entrou numa cidade samaritana pregando a boa-nova e foi rejeitado, Tiago e João quiseram chamar

fogo do céu para cair em juízo sobre eles. Jesus voltando-se os repreendeu. [...] E seguiram para outra aldeia. (Lc 9.51-56). Apelidados de ‘filhos do trovão’, Tiago e João, deve ser lembrado, estavam claramente procurando um reino de glória durante todo o tempo até o fim (Mc 10.35-45).

Em termos da aliança, Jesus estava anuncianto a chegada da nova aliança, que ele iria inaugurar com seu próprio sangue (Mt 26.28). A aliança-lei do Sinai já não estava mais em vigor. O reino de Cristo seria, nessa fase, um reino de graça. Confundir o reino de graça com a teocracia do Sinai era precisamente o erro do qual Paulo tratou, especialmente em Gálatas.

Embora a expressão ‘reino dos céus’ não seja encontrada nas Escrituras hebraicas (ocorrendo primeiro na literatura do período do Segundo Templo), as suas raízes estão claramente no Antigo Testamento, sem a qual nem o messianismo judaico nem o cristão teriam emergido. Yahweh é claramente o Grande Rei sobre toda a terra, e Israel é um ‘reino de sacerdotes e nação santa’ (Êx 19.6), com a teocracia sinaítica determinando todos os aspectos da vida cívica e cultural com precisão de detalhes. Apenas pelo fato de Israel não ter conseguido preservar sua função tipológica na terra é que aparece a ocasião para uma teologia de esperança depois do exílio.

Esse conceito mais escatológico do Reino - a expectativa de um governante messiânico - emerge nos profetas (Is 40-55; Ob 21; Mq 4.3; Sf 3.15; Zc 14.16-17). ‘O reino vindouro de Deus será inaugurado pelo grande dia do Senhor’, resume Herman Ridderbos, ‘dia de juízo para a parte apóstata de Israel, bem como para as nações em geral; e ao mesmo tempo, no entanto [...] dia da libertação e salvação para o povo oprimido do Senhor.’<sup>17</sup> Encontramos a expectativa de um juízo final, por exemplo, em Oseias 4.3, Isaías 2.10-22, Amós 4.12; 5.18-20 e outros textos. O dia vindouro de salvação, quando o próprio Yahweh age em julgamento e libertação, também é mencionado ao longo dos escritos proféticos (Os 2.17; Mq 4.1-13; Is 9.1-6; 11.1-10).

A salvação vindoura é imperecível (Is 51.6); uma realidade supramundana vai começar (Is 60.1s); um novo céu e uma nova terra virão à existência (Is 60.19; 65.17; 66.22); a morte será aniquilada (Is 25.7s); os mortos serão ressuscitados (Is 26.19). Em oposição ao ai eterno dos ímpios, haverá a bem-aventurança eterna dos redimidos (Is 66.24). Até mesmo os pagãos irão compartilhar a bênção com Israel (Is 25.6; 45.22; 51.4-6), com Yahweh como o rei do mundo naquele dia (Mq 4.1s).<sup>18</sup>

O reino messiânico de paz é antecipado em Isaías 9.6-7; 11.9-10; 32 e Miqueias 5.1.0 redentor-rei virá da casa de Davi, entronizado em majestade (2Sm 7.12-16; Sl 89.19-29; Lc 1.32-33). O próprio Jesus apelou a Daniel 7 para seu título como

<sup>17</sup> Herman Ridderbos, *The coming of the Kingdom* (St. Catharines, Ont.: Paideia, 1979), 5.  
<sup>18</sup>ibid.

Filho do Homem. Deus é rei em posição, mas um dia será rei escatologicamente em toda a terra.

Especialmente dada a paródia de reinado no Israel ocupado por Roma, com o período do Segundo Templo há uma intensificação do desejo messiânico, com referências explícitas ao malkút sāmayim (basileia tōn ouranōn, reino dos céus). Isso acarreta necessariamente (a) a soberania de Deus; (b) futura libertação/vindicação. Numa oração no livro judaico de oração (o Kaddish) lê-se:

Glorificado e santificado seja o seu grande nome no mundo que ele criou de acordo com o seu próprio prazer. Que ele estabeleça seu domínio real e comece a libertação do seu povo e que ele traga o seu Messias e redima o seu povo no tempo de sua vida, e em seus dias, e no tempo de vida de toda a casa de Israel, com pressa e em pouco tempo; e vocês dizem amém.<sup>19</sup>

Ao mesmo tempo, há diversas escatologias oferecidas por vários grupos: algumas enfatizam a restauração de Israel (ou seja, Salmos de Salomão, O testamento dos doze patriarcas, A assunção de Moisés), enquanto outras são mais apocalípticas e se concentram nas irrupções sobrenaturais-transcendentais (Apocalipse de Baruque, 4Esdras). Segundo o último especialmente, ·esta era· é marcada por desastre e opressão, enquanto ·a era vindoura· é marcada pelo aparecimento do Messias e a ressurreição dos mortos. Entre outros estudiosos judeus, Jon Levenson documentou a associação generalizada do reino messiânico com a ressurreição dos mortos e o último julgamento.<sup>20</sup>

O Novo Testamento anuncia a chegada do reino de Deus/céu em geral: ·o tempo está cumprido·, um ·grande ponto da virada da História·.<sup>21</sup> As duas escatologias do Segundo Templo estão claramente em vista: messiânica-nacionalista e apocalíptico-profética; no entanto, esse esquema é arrumado demais para o Novo Testamento. Não devemos começar com nenhum a priori escatológico, mas permitir que o próprio Novo Testamento nos forneça o horizonte correto.<sup>22</sup> ·A vinda do reino é, em primeiro lugar, a demonstração da glória divina, a reafirmação e manutenção dos direitos de Deus sobre a terra em seu sentido completo·, teocêntrico e cósmico, não (contra Ritschl e Harnack) antropocêntrico, individualista e limitado à esfera moral/espiritual - o ·valor infinito da alma individual·.<sup>23</sup>

O reino também não pode ser reduzido à aliança ou à justificação pela fé, mas engloba ambas, como a autoafirmação de Deus sobre ·todas as suas obras·.<sup>24</sup> Isso

19 Veja ibid., 10.

20 Jon Levenson, *Resurrection and the restoration of Israel: The ultimate victory of the God of life* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008); cf. Kevin J. Madigan e Jon Levenson, *Resurrection: The power of God for Christians and Jews* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008).

21 Ridderbos, *Corning of the Kingdom*, 13.

22 Ibid., 14-15.

23 Ibid., 20-21.

24 Ibid., 22-23.

não deveria ser uma surpresa, visto que todas as alianças encontram seu cumprimento em Jesus Cristo e em seu reino. A aliança da criação fornece um horizonte cósmico mais amplo, enquanto a aliança do Sinai é específica para Israel. No entanto, ambas exigem a conclusão bem-sucedida da provação pelo servo da aliança. A promessa pós-queda a Adão e Eva e as alianças abraâmica, davídica e a nova também são cumpridas no reino de Jesus Cristo, na medida em que todas elas representam o compromisso imutável de Deus de libertar o seu povo por meio da semente fiel da mulher.

Ridderbos ressalta que, de acordo com o Novo Testamento, ·O reino de Deus não é um estado ou condição, nem uma sociedade criada e promovida por homens (a doutrina do evangelho social-). Ele não virá por meio de uma evolução terrena imanente, nem por meio de ação moral humana; não são os homens que o preparam para Deus.. Em vez disso, é algo que os seres humanos oram a respeito e esperam, ·nada menos do que a grande ruptura divina, o ·fendesses os céus·. (Is 64.1), o início da operação do dom amado divino (Mc 9.1), a revelação da glória de Deus (Mt 16.27; 24.30; Mc 8.38; 13.26; etc.).<sup>25</sup> Trata-se de um conceito dinâmico (·perto-, ·vem-, ·está vindo-, ·veio-, etc.).<sup>26</sup> Todavia, é um espaço de paz e um estado de paz (Mt 8.11; Lc 14.15; Mt 26.29; 22.1-14), ·uma ordem de coisas em que haverá ·superiores e inferiores.. (Mt 5.19; 11.11; 18.1,4).<sup>27</sup>

A visão do reino de João Batista transcende o ideal político. ·João o chama de ·a ira vindoura· (Mt 3.7), o que indica o último julgamento.<sup>28</sup> Batizando os marginalizados - coletores de impostos e prostitutas - João advertia que o machado está colocado na raiz das árvores, e ninguém mais poderia reivindicar Abraão como seu pai simplesmente com base em descendência étnica (Lc 3.7-9). Uma grande separação dentro de Israel está vindo. ·Toda árvore, pois, que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo· (v. 10). ·Eu vos batizo com água·, disse João, ·mas vem o que é mais poderoso do que eu, do qual não sou digno de desatar-lhe as correias das sandálias; ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo. A sua pá, ele a tem na mão, para limpar completamente a sua eira e recolher o trigo no seu celeiro; porém queimarará a palha em fogo inextinguível· (v. 16-17). O remanescente de Israel será salvo e o resto será julgado junto com o mundo. ·De acordo com as profecias, salvação e perdição são os dois estágios em que o futuro tremendo vai divergir; primeiro a descida do Espírito Santo, e, então, o grande dia de julgamento (cf. Jl 2.28-32; Ez 36.26-31; Zc 12.9-10).<sup>29</sup>

Identificando o reino de Deus com seu próprio papel como Filho do Homem, a própria visão de Jesus, então, estava de acordo com o conceito apocalíptico-profético em vez do nacionalista. Nas bem-aventuranças, observa Ridderbos,

<sup>25</sup>Ibid. 24.

<sup>26</sup>Ibid., 25.

<sup>27</sup>Ibid. 26.

<sup>28</sup>Ibid. 29.

<sup>29</sup>Ibid., 30.

Jesus descreve a bênção do reino do céu como uma herança da [nova] terra, como sendo enchida com a justiça divina, como a visão de Deus, como a manifestação dos filhos de Deus, todas essas expressões apontando para além da ordem deste mundo para o estado de bem-aventurança e perfeição que será revelado no futuro.<sup>30</sup>

Neste exato momento, ele existe no céu, mas nós oramos mesmo agora para que ele venha à terra (Mt 6.10). ·A vinda do reino é a consumação da História, não no sentido do fim do desenvolvimento natural, mas naquele do cumprimento do tempo apontado por Deus para isso (Mc 1.15); e do que deve acontecer antes disso.· Assim não é apenas uma intrusão vertical (*übergeschichtliche*), mas um acontecimento no tempo (*endgeschichtliche*). ·Esse é o motivo pelo qual o significado existencial prático da pregação do reino vindouro é não apenas expresso pelas categorias de ·conversão·, ·decisão· [*Entscheidung*], mas não menos também por aquelas de ·paciência·, ·perseverança·, ·vigilância· e ·fidelidade?·<sup>31</sup> Nas palavras de Oscar Cullmann (contra Bultmann), ·Não é um novo tempo que foi criado com Cristo, mas uma nova divisão do tempo.<sup>32</sup>

## B. O REINO E A ESCATOLOGIA

No seu estudo da teologia da aliança na Epístola aos Hebreus, Geerhardus Vos explica que a nova aliança é, para o autor de Hebreus, tão ilimitada quanto a antiga era provisória: ·É o oceano no qual todos os rios da História desaguam desde o princípio do mundo.<sup>33</sup> Não se trata meramente de algo na linha horizontal da História: seja progresso linear ou ·futuridade·, mas uma irrupção escatológica de cima para baixo. O céu (a era vindoura) invade a História (esta era atual). ·A nova aliança, então, coincide com a era vindoura; ela traz as boas coisas que virão; é incorporada num esquema escatológico de pensamento.<sup>34</sup> Conquanto para Paulo ·esta era· represente pecado e morte (carne) e a ·era vindoura· represente justiça e vida (Espírito), para o escritor da Epístola aos Hebreus essas duas eras representam duas alianças: a antiga e a nova.<sup>35</sup>

Ao pensar sobre o estado escatológico como futuro, a mente cristã é levada a concebê-lo, de fato como presente, mas situado numa esfera mais elevada [semiescatológica]. A maneira horizontal, dramática de pensar dá lugar, em parte, a um processo de pensamento que se move numa direção perpendicular e não distingue tanto entre antes e depois, mas entre superior e inferior.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ibid., 44.

<sup>31</sup> Ibid. 44.

<sup>32</sup> Oscar Cullman, como citado em ibid., 45.

<sup>33</sup> Geerhardus Vos, *The teaching of the Epistle to the Hebrews* (reimpr., Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1998), 194.

<sup>34</sup> Ibid., 195.

<sup>35</sup> Ibid., 196.

<sup>36</sup> Ibid., 198.

Portanto, o reino é "de cima", criado pelos poderes da era vindoura; é uma invasão escatológica a partir de dentro, em vez de um progresso histórico iminente que acontece a partir dos recursos desta era presente. Não é um reino que nós estamos construindo, mas um reino que nós recebemos; por isso, ao contrário de todos os outros reinos (incluindo Israel), esse não pode ser abalado (Hb 12.25-29).

Condicionado como era à fidelidade de Israel, o reino teocrático era abalável, como o exílio - e a destruição do templo - testemunharam. No entanto, o reino que foi inaugurado na morte e ressurreição de Cristo é inviolável. Ele chegou, está chegando e chegará um dia em toda a sua plenitude. O contraste entre ·sombra· e ·substância· em Paulo (Cl 2.17) e entre ·terreno· e ·celestial· em Hebreus (ver especialmente Hb 8.5; 9.1-14; 10.1) não é um de falsidade (reino de aparências) e de verdade eterna, mas de promessa e cumprimento, tipos e antítipo.<sup>37</sup> Em Hebreus 7.3 não é dito que Cristo foi feito semelhante a Melquisedeque, mas que Melquisedeque foi ·entretanto, feito semelhante ao Filho de Deus.. O mesmo é dito do sábado.<sup>38</sup> Vos cunha o sugestivo termo ·prelibações· para a existência semiescatólica de Israel na terra teocrática.<sup>39</sup> O próprio futuro não tem mais possibilidades para uma nova criação do que o passado ou o presente; o reino deve vir do céu - deve ser a obra do Deus trino - a fim de assegurar paz eterna.

O desafio para nós nesta era é evitar tanto as escatologias super-realizada quanto a sub-realizada do reino. De acordo com o dispensacionalismo, a história pactuai é marcada pelo fracasso. Mesmo quando o Messias veio e ofereceu o reino a Israel, eles o rejeitaram - e, uma vez que foi oferecido apenas para a nação judaica, isso significou que Deus teve de adiar a sua chegada. Neste momento, o reino não está presente; ele aparecerá na segunda vinda de Cristo. ·O Reino, no entanto, também será um período de fracasso..<sup>40</sup> Assim, mesmo nesse reino milenar futuro a finalidade não é apenas dispensar os dons de Cristo, que ele já conquistou por sua própria provação, mas ·é a forma final do teste moral..<sup>41</sup> No outro extremo estão várias visões que tendem a ver o reino presente de Cristo como englobando as bênçãos que ele prometeu trazer apenas no seu retorno. Essas visões não conseguem distinguir entre o reino na sua presente manifestação como um reino de graça e em sua futura manifestação em poder e glória, na volta de Cristo. (Trato dessas visões milenares de modo mais completo na seção final deste volume.)

A proclamação do reino no Novo Testamento compartilha com a teologia da libertação uma concepção holística de redenção. Não apenas as almas, mas os corpos, não apenas pessoas, mas toda a criação, serão libertos da escravidão.

<sup>37</sup> Ibid., 201.

<sup>38</sup>Ibid. 202.

<sup>39</sup>Ibid., 203.

<sup>40</sup> Lewis Sperry Chafer, Major Bible doctrines (rev. por John Walvoord; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 136.

<sup>41</sup> Ibid.

Como Joyce Murray ressalta, para o teólogo da libertação Gustavo Gutiérrez, ·a libertação que verdadeiramente salva o indivíduo e a sociedade é ·integral·; envolve todas as dimensões da experiência humana. É uma sociedade que transforma todas as pessoas numa família.·<sup>42</sup> No entanto, na Escritura essa libertação final é creditada à ressurreição do corpo na era final, quando Cristo voltar em glória (Rm 8.18-25). Isso também significa que, por enquanto, a sociedade que o reinado de Cristo está criando é completamente distinta das sociedades seculares, nações e grupos étnicos aos quais também pertencemos em nossa cidadania temporal. Ao contrário da antiga sociedade da aliança, com suas leis civis, o povo temente a Deus não tem nenhum plano divino, exceto as instruções que Cristo e seus apóstolos deram para a igreja para a sua fé e prática.

Por mais difícil que seja manter os dois simultaneamente, a escatologia do Novo Testamento indica que o reino de Cristo está presente agora, mas ainda não em sua forma consumada. Linhas atrás falamos do reino como uma realidade (·já-) presente (Mc 1.15; Mt 11.5-6; 12.28; 13.1-46; Lc 11.5-6,20; 17.20-23; 15.4-32), mas também como algo que ·ainda não· é, algo que pertence ao futuro (Mt 6.10; 16.28; Mc 9.1; Lc 6.20-26; 9.27; 11.2; 13.28-29). O reino está vindo, mas também já chegou (Mt 12.28-29; Lc 11.20). O homem forte está amarrado. ·Ao mesmo tempo·, Ridderbos observa: ·parece que a vitória sobre Satanás por parte do reino de Deus não é só uma questão de poder, mas primeiro, e acima de tudo, de obediência por parte do Messias.·<sup>43</sup> A maneira na qual os demônios respondem a Jesus mostra a sua autoridade sobre eles, mas não é apenas uma questão de força bruta: o que eles mais temem é sua vinda em seu reino. Agora é a hora, o fim do reino deles. O reino vem com palavras e ações. Nos milagres, é dito que Satanás prendeu essas pessoas (Lc 13.11,16). Cristo está invadindo o território de Satanás, apontando a História para um objetivo diferente, em direção ao seu próprio poder e não ao poder dos demônios.

Em Lucas 16.16 a história redentora é dividida entre o tempo da lei e dos profetas e o tempo do reino. Ridderbos escreve:

Aqui, a dispensação da lei e dos profetas é oposta à pregação do evangelho do reino de Deus. Em outras palavras, na pregação do evangelho foi concretizado o que era apenas uma expectativa da lei e dos profetas. Essa é a razão pela qual Jesus pôde chamar os seus discípulos de bem-aventurados, não apenas pelo que eles estavam vendo, mas também pelo que estavam ouvindo. Nesse sentido, eles estavam sendo favorecidos acima dos fiéis do Antigo Testamento, até mesmo em comparação com os seus representantes mais importantes (Mt 13.16-17; Lc 10.23-24). A pregação do evangelho é uma prova não menor do que os milagres de que o reino do céu chegou.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Joyce Murray, ·Liberation for communion in the soteriology of Gustavo Gutiérrez·, Jheological studies 59, nº 1 (março/1998): 53.

<sup>43</sup> Ridderbos, Corning of the Kingdom, 62.

<sup>44</sup> Ibid., 71.

Jesus não está apenas pregando uma promessa, mas na sua pregação ele inaugura seu cumprimento: .Sua palavra não é apenas um sinal, ela é carregada com poder. [...] Pois a coisa nova e sem precedentes aqui não é que o perdão está sendo anunciado, mas que o mesmo está sendo realizado na terra.<sup>45</sup> Sua Palavra traz consigo o reino, e esse reino está fundamentado no seu sangue. Assim, apenas como profeta e sacerdote é que Jesus também pode ser rei.

Ao longo da pregação de Jesus há o recorrente ·é necessário-. Jesus é conduzido pelo Espírito. ·Todo o evangelho do reino também deve ser qualificado como evangelho da cruz-, visto que esse é o modo total de sua consciência messiânica.<sup>46</sup> ·Toda a estrutura do evangelho pregado por Jesus é determinada pela ideia da aliança.· De fato, suas palavras de instituição (·o sangue da nova aliança-) mostram que toda a sua vida e morte devem ser vistas à essa luz.<sup>47</sup>

Há claros sinais do seu reino na cura dos doentes (mesmo dos mortos), cegos, surdos e dos endemoninhados, e no ajuntamento dos párias para a festa de casamento, atraindo novamente o verdadeiro Israel em redor de si mesmo. No entanto, o verdadeiro sinal do reino foi seu perdão de pecados, que ele ofereceu em sua própria pessoa em vez de por meio do templo. Os sinais em sua era profética eram não apenas a salvação (Is 35.5-10; 61.1-2), mas de juízo (Is 61.2; Mi 3.1-4), e o mesmo era verdadeiro a respeito de Jesus.

Segundo alguns estudiosos da Bíblia, o tema do reino desaparece no restante do Novo Testamento porque Jesus não conseguiu realmente trazer o reino que ele prometeu e a igreja teve de transformar sua expectativa de uma chegada iminente e apocalíptica do reino numa noção espiritualizada da vida depois da morte. Por exemplo, Adolf von Harnack sugeriu que Paulo distorceu a mensagem do reino, mudando o foco de Deus para Jesus. Todavia, devemos observar que o termo ·reino- não é necessário para que o conceito esteja presente. A mensagem de Paulo é a descrição daquela realidade do reino: a confissão de Pedro (Mt 16.16-23) e a missão que leva a Jerusalém (cruz e ressurreição). Foi esse evangelho do reino que Pedro e os outros apóstolos proclamaram imediatamente depois da ascensão de Jesus (At 2.14-36; 3.12-16; 17.2-3). E esse também é o cerne da mensagem de Paulo (ICo 15.3-4).

Independentemente de vermos a missão de Jesus como um sucesso ou como um fracasso e, portanto, a pregação dos apóstolos (incluindo Paulo) como consistente com a de Jesus depende em grande medida do tipo de reino que se assume como essencial para as próprias expectativas de Jesus. Se a própria concepção de reino dele fosse simplesmente aquela sustentada por muitos dos seus contemporâneos (incluindo seus discípulos), ele não teria ido a Jerusalém para sofrer, morrer e ser ressuscitado. Ele não teria repreendido Pedro repetidamente por interpretar de modo errado a sua ida para Jerusalém como levando a alguma

45 Ibid., 73-74.

46 Ibid. 164.

47 Ibid., 200.

outra coisa que não a cruz; e ele não teria dito a João e Tiago (assistidos pelo apelo de sua mãe) que sua entronização à sua direita e esquerda significaria a própria crucificação deles em vez da glória, nem os teria repreendido por quererem executar julgamento celestial na aldeia samaritana que rejeitou a pregação deles. Pelo contrário, a sua marcha para Jerusalém com seus discípulos teria sido para purificar a terra da profanação dos gentios, expulsando os romanos e os párias e restaurando a adoração no templo.

Até o fim não há indicação de que seu reino, pelo menos em sua manifestação presente, teria a forma que seus contemporâneos estavam esperando. Jesus adverte seus seguidores a não procurar o reino em sua fase presente como uma renovação da teocracia da velha aliança. De fato, ele suspende o princípio olho por olho de juízo para os inimigos de Israel e anuncia que essa época da graça comum de Deus, o próprio Deus restringe o seu juízo, enviando chuva sobre justos e injustos (Mt 5.44-45). Na era atual, é um reino de graça em vez de um reino de poder e glória. É um adiamento visando ao arrependimento e à fé em Israel e de todas as nações antes da vinda do Dia do Senhor. Interrogado pelos fariseus sobre quando viria o reino de Deus, Jesus lhes respondeu: Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós. (Lc 17.20-21). Essa é uma nova criação em ação no mundo, uma nova aliança gerando novos relacionamentos com Deus e uns com os outros, baseado no perdão e na comunhão em vez de juízo e exclusão.

Em Mateus 24, Jesus prepara seus seguidores para a perseguição depois de sua morte e ressurreição e prediz a destruição do templo, bem como nações se levantandoumas contra as outras. No entanto, -tudo isto é o princípio das dores- (Mt 24.8). De fato, -será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então, virá o fim- (v. 14). Depois dessas provações,

Então, aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem; todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu [Dn 7.13], com poder e muita glória. E ele enviará os seus anjos, com grande clangor de trombeta, os quais reunirão os seus escolhidos, dos quatro ventos, de uma a outra extremidade dos céus (v. 30-31).

Apenas então é que o Filho do Homem vai ajuntar as nações para o último julgamento que termina na separação final - não de judeus e gentios na palestina, mas de cristãos e não cristãos, para -a punição eterna- e a -vida eterna-. (Mt 25.31-46).

Jesus inaugurou o reino que Paulo e os outros apóstolos proclamaram. Não é um reino que surge a partir de qualquer lugar ou programa na terra, mas ele desce do céu. Onde quer que o Rei esteja presente, seu reino também está. No entanto, ele estava presente em fraqueza e humildade, por nós e para a nossa salvação. Quando ele vier em glória, seu reino será glorioso em poder e força. Paulo, também, ensina que a nova criação/reino foi inaugurada na conquista de Cristo:

a justiça de Deus foi revelada do céu (Rm 1.16-17), incluindo a justificação de pecadores e o novo nascimento, o Espírito e seus dons derramados (Rm 5.5). Em Mateus 28.18, o clímax é que toda autoridade do reino está nas mãos de Cristo, o que Paulo também enfatiza (Rm 1.3-4; Ef 1.18-22; Fp 2.9-11; Cl 1.15-20). Jesus Cristo já é agora o ·herdeiro de todas as coisas· (Hb 1.1-4). Nós nos voltamos agora para os despojos do triunfo de Cristo que são derramados pelo seu Espírito sobre pessoas ·que procedem de toda tribo, língua, povo e nação e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes· (Ap 5.9-10).

#### P e r g u n t a s paica d i s c u s s ã o

1. Em que sentido Cristo foi exaltado até mesmo na cruz?
2. Qual é o relacionamento entre a ressurreição e o ofício real de Cristo?
3. Discuta a importância da ascensão no Novo Testamento e na história da teologia. É uma doutrina importante? Em caso afirmativo, por quê?
4. Qual é a conexão entre a ascensão e a nova criação, cuja consumação estamos esperando?
5. Qual é o caráter do reino atual de Cristo, especialmente em relação ao passado (teocracia da antiga aliança) e ao futuro (consumação)?



Parte Cinco

O DEUS  
QUE REINA  
EM GRAÇA



## Capítulo Dezessete

# CHAMADOS PARA SER SANTOS: A PRESENÇA DE CRISTO NO ESPÍRITO

O ofício triplo de Cristo, como vimos, continua no presente embora ele tenha ascendido. De fato, é a ascensão de Cristo que tanto assegura a nossa salvação diante do trono de Deus quanto a dispensa na terra no poder do Espírito atuando por meio da proclamação de Cristo. Depois de resumir a pessoa e a obra do Espírito Santo e sua descida no Pentecostes, este capítulo começa a tratar da aplicação da redenção pelo Espírito.

### I. O Espírito da promessa

Como expresso numa fórmula tradicional, as obras externas da Trindade são não divididas (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*), embora cada pessoa contribua distintivamente para cada obra. Já vimos que o Espírito é o agente ativo por trás de cada palavra falada pelo Pai no Filho.

### A. O Espírito Santona criação e na História

As frases iniciais da Bíblia registram: ·No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas· (Gn 1.1-2, ênfase acrescentada). Na narrativa do dilúvio no capítulo 8, encontramos a primeira instância do Espírito vindo como uma pomba, anunciando o aparecimento de terra seca (Gn 8.8-12), mas no início desse capítulo é dito: ·Deus fez soprar um vento sobre a terra, e baixaram as águas· (v. 1b). Dado o paralelismo com o relato da criação (das águas sendo divididas para a habitação do homem), não há boa razão para não traduzir *rūah* como ·Espírito· em vez de ·vento· em 8.1b. A narrativa do Éxodo (Êx 14) também invoca essa imagem da criação com o Espírito descendendo,

pairando sobre as águas e separando-as a fim de que a terra seca aparecesse, depois guiando o povo redimido por meio da coluna e da nuvem para o descanso sabático.<sup>1</sup> O Espírito também desce sobre e para dentro do tabernáculo e, depois, do templo, bem como repousando sobre os profetas para a missão singular deles.

Como vimos, a autoconsciência de Jesus como Servo do Senhor profetizada por Isaías era inseparável do dom do Espírito. Depois de citar Isaías 61.1-2 (-O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres,), Jesus anuncia: ·Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir· (Lc 4.18-21). Sua concepção também foi atribuída ao Espírito. Quando Maria perguntou: ·Como será isto, pois não tenho relação com homem algum?·, o anjo respondeu: ·Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus· (Lc 1.34-35). No Evangelho de Mateus, antes do casamento e união conjugal de Maria e José, Maria ·achou-se grávida pelo Espírito Santo· (Mt 1.18).

Depois do seu batismo por João, Jesus, ·cheio do Espírito Santo, [...] foi guiado pelo mesmo Espírito, no deserto, durante quarenta dias, sendo tentado pelo diabo· (Lc 4.1-2a; cf. Mt 4.1), recapitulando a tentação de Adão e os 40 anos de Israel no deserto. Jesus faz seus milagres pelo Espírito - de fato, atribuí-los a Satanás é ·blasfemar contra o Espírito Santo· (Mc 3.28-30; Lc 12.10). Jesus também concede o Espírito a seus discípulos (Jo 20.22). Em Ezequiel 1, o acontecimento importante da descida do Espírito é representado pelo som de criaturas aladas numa nuvem que se move, uma cena que se repete ao longo de Ezequiel e retornará no dia de Pentecostes, com a construção do santuário ·feito sem mãos· do fim dos tempos que Ezequiel profetizou (veja também 2Co 5.1; Hb 13; Ap 21.2).

Ao Espírito é particularmente atribuída a dignidade de transformar o espaço criado num lugar pactuai: um lar para a comunhão entre o Criador e as criaturas, estendendo-se até aos confins da terra em ondas de trabalho do reino. Nos profetas, o Espírito está associado com uma nuvem de glória (Is 63.11 -14; Ag 2.5) e vento ou respiração divina · rüah, a mesma palavra hebraica para espírito/o Espírito (Sl 104.1-3). É, de fato, por meio desse Espírito que todas as coisas são criadas e renovadas (v. 30). A presença do Espírito sempre sinaliza a chegada do reino de Deus em juízo e salvação.

O Espírito, como o Filho, é a imagem arquetípica de Deus, como vimos. Como tal, o Espírito compartilha a glória do Pai e do Filho, que os seres humanos refletem analogamente. No entanto, há mais um paralelo entre o Espírito e os portadores da imagem humana: ou seja, o papel de testemunha.<sup>2</sup> O testemunho do Espírito envolve tanto juízo quanto salvação (Gn 3.8).<sup>3</sup> É por meio do Espírito

<sup>1</sup> M. G. Kline, *Images of the Spirit* (S. Hamilton, Mass.: publicação própria, 1986), 14-15.

<sup>2</sup> Veja M. G. Kline, ·The Holy Spirit as covenant witness· (ThM diss., Westminster Theological Seminary, 1972).

<sup>3</sup> Deus veio ·pela viração do dia· é uma tradução menos provável que ·no Espírito do dia.. Embora rüah possa ser traduzida de modos diferentes como ·vento· ou ·espírito·, o sentido (especialmente no contexto óbvio de juízo) parece favorecer o Espírito vindo no dia de juízo. Veja M. G. Kline, *Images of the*

que o Filho encarnado foi concebido, vestido de nossa carne e sustentado durante o seu ministério terreno. E é esse mesmo Espírito que revestiu Jesus Cristo com glória escatológica na ressurreição e tanto testemunha a respeito de Cristo quanto nos reveste de Cristo, capacitando-nos como suas testemunhas.\* 4

O Espírito criador é, até mesmo no princípio, uma testemunha divina do objetivo da criação: isto é, a consumação.<sup>5</sup> Frustrado por Adão na primeira criação, esse objetivo é finalmente alcançado pelo Último Adão na nova criação, mas ele conquista isso como nosso representante em dependência constante do Espírito. A era vindoura é conquistada por Cristo, dada pelo Pai e é o Espírito quem, de fato, a traz para o presente, mesmo no meio desta atual era ímpia. Não é de admirar, então, que o derramamento do Espírito seja identificado com -os últimos dias- e a era vindoura. O Espírito vem de um futuro consumado de glória sabática, como a pomba que trouxe para Noé um pequeno galho frondoso em seu bico como um prenúncio de uma nova vida além das águas do juízo. Já na criação, portanto, vemos o Espírito da promessa: aquele que propulsiona a criação em direção ao seu objetivo, que é nada menos do que a consumação no final do julgamento. Essa interpretação do relacionamento entre o Espírito de glória e o julgamento é especialmente apoiada por 2Coríntios 3 e 4. Em Cristo, o véu que nos impede de ver a glória de Deus na face de Cristo (2Co 4.6) agora é removido (2Co 3-6).

O Espírito que revestiu Cristo com nossa carne e em glória consumada, agora nos reveste de Cristo. Em todas essas formas variadas, o apelo é à história da velha aliança de investidura real que começa no Éden, com o soprar para dentro do Espírito, seguido por todas as imagens sacerdotais de vestes gloriosas para o templo e o acontecimento de Cristo soprando em seus discípulos. ·Quando a imagem da vestimenta é usada-, escreve Meredith Kline, -o que é -vestido- é o novo homem criado à imagem de Deus (Ef 4.24; Cl 3.10), ou Cristo, o Senhor (Rm 13.14; G1 3.27; cf. Ef 2.15; 4.13), ou a glória da imortalidade e da incorruptibilidade (1Co 15.53; 2Co 5.2s). [...] No vocabulário de Pedro, coparticipantes da natureza divina expressa a renovação da imagem de Deus (2Pe 1.4).<sup>6</sup> Os cristãos estão, agora, em Cristo, a -imagem e glória de Deus-. (1Co 11.7).

O Espírito abandonou o templo terreno, exilando Judá para a Babilônia, e, agora, o Espírito volta para encher seu templo. No entanto, dessa vez, é o templo escatológico do fim dos tempos: Cristo e suas -pedras vivas-. Ao longo da história da revelação, é o Espírito quem transforma a casa num lar. Em Gênesis 2.7, a criação da humanidade tem seu clímax no sopro do Espírito, que transforma Adão numa -alma vivente-. Isso é ecoado novamente na revitalização do Espírito em Ezequiel 37, bem como na anunciação de Maria (Lc 1.35). Jesus soprou sobre os discípulos, emitindo um enunciado transformativo, -Recebei o Espírito Santo-

Spirit, cap. 4; cf. Kline, Kingdom prologue: Genesis foundations for a covenantal worldview (Overland Park, Kans.: Two Age Press, 2000), 128-29.

<sup>4</sup> Kline, Images of the Spirit, 16.

<sup>5</sup>Ibid., 20.

<sup>6</sup>Ibid. 29.

(Jo 20.22), e, então, no Pentecostes, o Espírito toma residência no seu santuário do fim dos tempos: o povo de Deus. Os testemunhos externos do Pai e do Espírito do Filho eram autoridades suficientes. Ecoando a criação original, o Pai e o Espírito emitem sua bênção celestial sobre Jesus em seu batismo (Mc 1.11), repetida pelo Pai na Transfiguração (Mc 9.7), testificando do céu. No entanto, visto que os ouvintes estão ·mortos em delitos e pecados· (Ef 2.1), deve haver uma obra interior do Espírito para criar convicção e confiança em Jesus Cristo. Mesmo depois de terem passado três anos ao lado de Jesus, a compreensão dos discípulos da pessoa e da obra de Cristo, e mais ainda seu testemunho, dependiam da descida de outra testemunha do céu: o Espírito Santo. No Evangelho de Lucas, nas últimas palavras registradas antes da ascensão, Jesus diz aos discípulos: ·Vós sois testemunhas destas coisas. Eis que envio sobre vós a promessa de meu Pai; permanecei, pois, na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder. (Lc 24.48-49). O Espírito cria dentro de nós o ·amém!· de fé para tudo o que Cristo conquistou. No tribunal cósmico, o Espírito é o arquétipo da nuvem de testemunhas, cuja agência animadora cria uma nuvem de testemunhas éctipa.

Reconhecemos essa estreita conexão entre o Espírito e o juízo no sermão de Pedro no Pentecostes, em que ele anuncia o cumprimento da profecia de Joel, que é, ela mesma, de caráter indiscutivelmente judicial (e dependente de Nm 11.1-12.8, em que um Moisés cansado anseia pelo dia em que todo o povo será cheio do Espírito [Nm 11.29]). Como Raymond Dillard comenta:

Ambos os contextos também refletem uma função judicial na possessão do Espírito. Os 70 anciãos devem ser os substitutos de Moisés e servir como juizes (Nm 11.17; cf. Ex 18.13-27); em Joel, o derramamento escatológico da capacitação profética é combinado com a vinda do Senhor em juízo sobre as nações [Jl 2.31; 3.12]. As multidões vêm não para tomar uma decisão, mas para ouvir a decisão de Deus [3.14, ênfase acrescentada].<sup>7</sup>

O Pentecostes inaugura o dia de acerto de contas - não o dia do julgamento final, mas sua antecipação, quando Israel e as nações são reunidas para serem julgadas e justificadas nesses últimos dias antes daquele último dia no qual apenas o juízo irá prevalecer.

## B. O Espírito no Pentecostes

Atos 1 marca a transição da ascensão para o Pentecostes. Jesus ordenou aos discípulos que permanecessem em Jerusalém para ·a promessa do Pai·, o batismo com o Espírito Santo ·não muito depois desses dias· (At 1.1-5). Em torno de 120 pessoas estavam reunidas no cenáculo, perto do templo, onde peregrinos tinham se reunido para a festa, vindas de regiões bem longínquas.

<sup>7</sup> Raymond B. Dillard, ·Intrabiblical exegesis and the effusion of the Spirit in Joel·, em Creator redemer, consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline (org. Howard Griffith e John R. Muether; Greenville, S.C.: Reformed Academic Press, 2000), 90.

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem (At 2.1-4).

Impressionados pelo fato de que esses galileus incultos estivessem proclamando o evangelho em suas próprias línguas, os visitantes foram provocados a reações distintas, de -atônitos e perplexos- até incredulidade absoluta: -Estão embriagados!- (v. 12-13).

Assim como a presença do Espírito no ministério de Cristo foi identificada com sua proclamação do evangelho (Is 61.1-2; Lc 4.18-21), a consequência da descida do Espírito no Pentecostes não foi um pandemônio irrestrito, mas a proclamação pública do evangelho por Pedro, com os outros apóstolos ao seu lado (At 2.14-36). Aquele que havia negado Cristo de maneira covarde por três vezes, agora estava arriscando a sua própria vida pela mensagem de que aquele que havia sido crucificado a uma pequena distância dali fora ressuscitado, estava à mão direita de Deus e retornaria para julgar a terra. Colocando juntas várias citações dos profetas e dos salmos, Pedro proclamou Cristo nessa descida memorável do Espírito como o cumprimento de tudo o que as Escrituras haviam predito. De coração compungido, 3.000 pessoas aceitaram a mensagem de Pedro e foram batizadas (v. 37-41). O Espírito estava produzindo interiormente o efeito perlocucionário do discurso ilocucionário publicamente feito por Pedro [veja o cap. 3, -Revelação como um ato discursivo-, p. 127-131]. Com os discípulos tendo sido unidos à testemunha fiel e verdadeira nos céus, e empoderados como testemunhas pelo Espírito que tomou residência neles, o restante de Atos pode ser resumido pelo tema: -A Palavra de Deus espalhada-.

Quando nos recusamos a juntar a ressurreição, a ascensão e aparousia num único acontecimento, um espaço pneumatológico aparece para o tempo entre tempos. O Espírito é o mediador, não o representante, de Cristo e sua obra. A obra redentora de Cristo está atrás de nós, mas o efeito perlocucionário dessa Palavra está em ação -nestes últimos dias-. Com o Pai, o Espírito deu o Filho aos pecadores na encarnação (cf. -concebido por obra do Espírito Santo- no Credo apostólico), e no Discurso do Cenáculo (Jo 14-16), Jesus prometeu que quando ascendesse ele daria o Espírito. Somos os beneficiários dessa troca de presentes intratrinitariana.

## C . O MINISTÉRIO CONTÍNUO DO ESPÍRITO!

CUMPRINDO A PROMESSA DE CRISTO NO DISC.URSO  
d o C e n á c u l o ( Jo 14-16)

O Pai falou por meio do Filho para criar o mundo, e, no entanto, foi o Espírito quem apareceu dentro do cosmos não formado e, desse modo, criou a

realidade ordenada sobre a qual eles falaram. Até mesmo na graça comum, observa Calvino, qualquer bondade, verdade e beleza que florescem neste mundo caído acontecem porque o Espírito concede sabedoria, saúde e outros benefícios que nós não merecemos.<sup>8</sup> Assim, o Espírito está em ação até mesmo na velha criação, sustentando as colunas da cidade terrena enquanto traz a Jerusalém celestial para esta era.

Na nova criação, o Espírito interiormente nos convence do juízo de Deus e nos convence das misericórdias de Deus em Cristo. O discurso de Jesus no cenáculo registrado em João 14-16, enfatiza a maneira em que o Espírito mediaria (e está mediando agora) o reino profético, sacerdotal e real de Cristo. Cristo reina agora sobre nós em graça e glória exaltada, e, pelo seu Espírito, ele também reina dentro de nós, trazendo-nos da morte para a vida, respondendo ao Criador, ·Eis-me aqui·.

Em primeiro lugar, o ministério contínuo do Espírito é judicial. O Espírito é enviado não apenas para anunciar o juízo vindouro, mas para convencer ·o mundo do pecado, da justiça e do juízo·, com a falta de fé em Cristo como o foco desse convencimento (Jo 16.8). Vemos os efeitos empíricos dessa promessa no sermão de Pedro no Pentecostes - que caracteriza o espalhar do evangelho ao longo de Atos - quando os ouvintes dos apóstolos foram compungidos no coração ·e perguntaram a Pedro e aos demais apóstolos: Que faremos, irmãos?· (At 2.37). O Espírito não falará outra palavra, mas irá renovar interiormente, convencendo e persuadindo-nos da nossa culpa e da justiça de Cristo.

Em segundo lugar, como o Filho é a única personificação de toda a verdade, o Espírito será enviado para guiar ·a toda a verdade· (Jo 16.13). O Pai fala e o Filho é o conteúdo (Palavra) que ele fala, tanto hipostaticamente (geração eterna) quanto energicamente (o evangelho). É sempre papel do Espírito, como vimos, produzir o efeito perlocucionário dessa fala no interior das criaturas. O Espírito não é o conteúdo, mas a fonte regeneradora da fé em Cristo. O Filho não falou em sua própria autoridade durante seu ministério terreno, mas transmitiu a palavra do seu Pai. Do mesmo modo, Jesus explicou para seus discípulos que o Espírito ·não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir· (Jo 16.13). O Espírito não substitui Jesus, mas nos une ao nosso cérebro celestial. Invadindo a nossa história comum, o Espírito nos insere na nova criação.<sup>9</sup>

Assim, o Espírito não é um recurso que podemos usar, mas é não menos do que o Deus soberano que nos reivindica para si mesmo junto com o Pai e o Filho. No cenáculo, Jesus ensina que o Espírito virá não para confirmar nossa experiência de piedade, nem para nos ajudar a criar um reino ético, mas para convencer o mundo de culpa, da justiça e do juízo. É evidente que a vinda do Espírito tem efeitos profundos em nossa experiência e ação ética, mas o foco de sua obra é nos

<sup>8</sup> Calvino, Institutes 2.2.15.

<sup>5</sup> Douglas Farrow, Ascension and ecclesia (Edimburgo: T&T Clark, 1999), 257.

convencer de nossa culpa e da justiça imputada de Cristo e guiar-nos a toda verdade como a encontramos em Cristo. Embora o Espírito pregue Cristo em vez de si mesmo, a história pessoal de Cristo deve ser para nós uma memória distante e desvanecente, exceto pela obra do Espírito de conduzir-nos à sala do trono, onde, mesmo agora, Cristo intercede em favor de suas testemunhas na terra e prepara um lugar para elas.

No entanto, isso significa conflito, não conquista. ·Testemunho· no Novo Testamento é uma tradução da palavra grega μαρτυς, da qual temos ·mártir·. A igreja militante é aquela parte do mundo que tem sido apreendida pelo Espírito, dando de maneira voluntária seu ·amém· a Cristo que contradiz o ·não· dos poderes da era atual. Nem derrotada, nem totalmente triunfante, a igreja militante é uma testemunha sofredora da verdade como encontrada em Cristo.<sup>10</sup> Esse espaço ·entre· é um lugar precário para a igreja, que é o motivo pelo qual ela sempre prefere imaginar a si mesma como reinando em glória como seu cabeça ascendido. De fato, quando, logo antes da ascensão, o Jesus ressuscitado disse aos seus discípulos para irem para o cenáculo e esperarem pelo batismo com o Espírito, eles responderam: ·Senhor, será este o tempo em que restaura o reino a Israel?· (At 1.4-6).

Contudo, por ora, a igreja deve contentar-se em estar reunida como os discípulos no cenáculo, reconhecendo Jesus na Palavra e no partír do pão, e cheia do Espírito para proclamar o evangelho até os confins da terra. Entre o Pentecostes e a parousia, o Espírito traz convicção interior de culpa e perdão, ao tornar pecadores ouvintes da Palavra. De fato, o próprio Espírito é um ouvinte da Palavra. Como o missionário da Trindade, o Espírito ·dirá tudo o que tiver ouvido· (Jo 16.13). Habitada e capacitada pelo Espírito, a igreja tem não apenas a Palavra exterior dos profetas e apóstolos, mas a confirmação interior desse testemunho por aquele que é da mesma essência que o Pai e o Filho. Aquele por quem a Palavra foi concebida em carne é a fonte e o intérprete da palavra a respeito dele. E ele dirá toda a verdade não apenas sobre o passado (o que Deus fez em Cristo), mas sobre o futuro (o que Deus vai fazer em Cristo): ·e vos anunciará as coisas que hão de vir· (Jo 16.13). Embora o Espírito atue dentro de nós, é com a intenção de nos puxar para fora de nós mesmos para nos concentrar nessa economia da graça. O Espírito é um extrovertido, sempre saindo em missões com sua Palavra, criando uma comunidade extrovertida que pode finalmente olhar para cima, para Deus, em fé e para fora, para o mundo, em amor, testemunho e serviço. E, como Jesus ensina em João 16, o mesmo Espírito que guiou Cristo ao seu destino - por meio da cruz à ressurreição - também nos guiará após Cristo.

É comum invocar a distinção entre a igreja militante e a igreja triunfante como se referindo aos santos que agora vivem na terra e aqueles que estão no céu. No entanto, em Apocalipse 6.10 as almas dos mártires clamam: ·Até quando, ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?· Ainda que essas almas estejam na presença de Deus, elas também são parte da igreja militante. Apenas quando Cristo voltar com seus santos para a terra na ressurreição e julgamento final é que toda a igreja será finalmente e para sempre triunfante com seu cabeça.

É significativo que a primeira evidência da descida do Espírito no Pentecostes seja a proclamação de Pedro de Cristo como o cumprimento das promessas de Deus por meio dos profetas. Nesse discurso, Reinhart Hütter sabiamente nos lembra: o fato de o Espírito nos guiar a ·toda a verdade· não é um sentimento vago sobre uma suposta ·inspiração· direta e imediata ·do Espírito nas consciências religiosas individuais, mas na forma de práticas concretas da igreja, que, como tal, devem ser compreendidas como dons do Espírito a serviço da economia da salvação de Deus.<sup>1</sup> O Espírito nos faz reconhecer Jesus Cristo como Salvador e Senhor na proclamação e no partir do pão, como ele fez com os discípulos em Lucas 24. E ele guia a igreja a toda a verdade por meio desse meios criados como o batismo, o ensino, a Comunhão e o cuidado espiritual e material de presbíteros e diáconos. Mais diretamente, a promessa de Cristo foi feita aos apóstolos, que seriam guiados pelo Espírito para comunicar a verdade inspirada para a comunidade da nova aliança.

Em terceiro lugar, Jesus diz a respeito do Espírito:·Ele me glorificara · (Jo 16.14). Isso certamente indica o ponto do testemunho do Espírito, como os versículos 14b e 15 enfatizam essa mutualidade (perichôrēsis) entre o Filho e o Espírito na aliança da redenção: o Espírito e o Filho compartilham um tesouro comum, um tesouro que eles, junto com o Pai, pretendem compartilhar também em comum conosco. Isso se revela de modo completo na oração de Jesus no capítulo 17. Jesus glorificou o Pai, e agora o Pai e o Espírito glorificam o Filho. O Filho é o conteúdo (o ato ilocucionário), mas é o Espírito quem leva a efeito todas as palavras de Deus e as faz frutificar (efeito perlocucionário).

Assim, Jesus consola seus discípulos, assegurando a eles que sua ausência real deles (e de nós) na terra não é um déficit, mas uma continuação do seu ministério triplo: apenas agora no próprio céu. ·Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se assim não fora, eu vo-lo teria dito. Pois vou preparar-vos lugar. E, quando eu for e vos preparar lugar, voltarei e vos receberei para mim mesmo, para que, onde eu estou, estejais vós também· (Jo 14.2-3). No entanto, a partida de Jesus abre uma fenda na História, por meio da qual o Espírito entra a fim de criar um corpo pactuai para Cristo. ·Não vos deixarei órfãos·, diz Jesus, mas ·eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco, o Espírito da verdade. (Jo 14.16-18). Jesus Cristo habita nos cristãos e na igreja, mas pelo seu Espírito, não imediatamente na carne (2Co 1.22; cf. Rm 8.17,26; ICo 3.16; G14.6; Ef 5.18). Para essa presença imediata, nada menos do que o retorno corporal de Cristo é requerido. Por causa da ascensão, a igreja na terra não é triunfante e deve esperar pelo retorno corporal do seu cabeça no futuro para a renovação de todas as coisas.

Os discípulos podem ter visto Jesus Cristo na carne, mas nós o vemos no Espírito por meio da proclamação que eles foram autorizados por Cristo e capacitados pelo seu Espírito para nos transmitir. Embora tenham andado e comido

<sup>1</sup> Reinhard Hütter, *Suffering divine things: Theology as church practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 127.

com ele, os discípulos não o reconheceram como seu redentor até que o Espírito Santo lhes abriu os olhos (Mt 16.17). Da perspectiva desta presente era, a carreira do seu mestre terminou em derrota. No entanto, depois do Pentecostes, os discípulos vieram a reconhecê-lo como as primícias da era vindoura. É o Espírito quem nos faz reconhecer o Jesus da História como o Cristo da fé (2Co 5.16-17). O corpo eclesial é inseparavelmente unido a Cristo, mas por ora ele existe num lugar diferente na história redentora do que o seu cabeça glorificado. É Jesus Cristo quem assegura nossa glorificação última junto com ele, e é o Espírito quem continuamente liga a nossa história pessoal com a de Cristo. Assim, nós estamos, mesmo agora, assentados ·nos lugares celestiais em Cristo· (Ef 2.6). O Pai fala a liturgia da graça, enquanto o Filho é a sua própria encarnação e o Espírito, então, atua ·nos filhos da desobediência· para criar um coral de resposta antífona que responde com o apropriado ·amém· atrás do seu precursor glorificado (2Co 1.19-22). ·Ora, foi o próprio Deus quem nos preparou para isto· - a imortalidade - ·outorgando-nos o penhor do Espírito· (2Co 5.5).

Com a descida do Espírito, agora estamos nos últimos dias. O relógio está andando nessa presente era má. Os portões do inferno não serão capazes de prevalecer contra a igreja. O derramamento do Espírito vai garantir uma comunidade de cristãos ·nestes últimos dias·, uma que não apenas relembraria a obra completa de Cristo, mas que está de fato inserida na história da aliança (e escatologia) do seu cabeça glorificado. De fato, como Paulo ensina, o Espírito não é apenas enviado entre os cristãos, mas dentro deles, para habitar neles, como um depósito (arrabô) da redenção final deles. É precisamente porque nós ·temos as primícias do Espírito· que ·gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo· (Rm 8.23; cf. G14.6). Como o arrabô (adiantamento) da nossa redenção final, o Espírito nos dá o ·já· da nossa participação em Cristo como a nova criação, e é o Espírito dentro de nós que nos dá a esperança dolorosa pelo ·ainda não· que nos aguarda em nossa união com Cristo (Rm 8.18-28; cf. 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14). Embora ele nos preserve do desespero, a presença do Espírito não nos conduz ao triunfalismo. De fato, o paradoxo é que quanto mais recebemos do Espírito das realidades da era vindoura, mais inconformados ficamos. No entanto, é uma inconformidade que nasce não do temor, mas de já ter provado do futuro.

De João 14-16 também vemos que o Espírito produz o efeito perlocucional dos três ofícios de Cristo nestes últimos dias. O Espírito é o mediador do ministério profético de Cristo, defendendo a causa de Deus contra o mundo, convencendo-nos da culpa e dando-nos fé em Cristo. Assim, o Deus trino não é apenas aquele que fala e a Palavra falada, mas no ministério do Espírito ele é também aquele que nos habilita a ouvir e receber essa Palavra. De acordo com as palavras de Barth que se tornaram famosas: ·O Senhor do discurso também é Senhor da nossa audição·.<sup>12</sup>

12 Barth, Church dogmatics, v. 1, pt. 1, p. 182.

O Espírito é também o mediador do ministério sacerotal de Cristo, como o ·outro Paraclete· (advogado), não substituindo Cristo, mas interiormente nos convencendo do nosso pecado, dando-nos fé em Cristo e nos assegurando do perdão. Nesse discurso, Jesus enfatiza que ele é o conteúdo do ministério de ensino do Espírito (Jo 15.26b). O Espírito não traz outra Palavra, mas produz dentro de nós o ·amém· a Cristo.

O Espírito é o mediador do ofício real de Cristo ao subjugar a incredulidade e a tirania do pecado, dando aos pecadores a fé que os une a Cristo de tal modo que eles possam receber todos os dons celestiais. O Cristo que ascendeu aos céus dá, e o Espírito prepara ministros e presbíteros como seus subpastores (Ef 4.11-16). Por meio do ministério do Espírito, o pedido de Moisés em Números 11.29 (-Tomara todo o povo do S e n h o r fosse profeta, que o Se n h o r lhes desse o seu Espírito-) será cumprido além dos seus sonhos mais exagerados. Não apenas os 70 anciãos, mas todo o acampamento de Israel é transformado numa comunidade de testemunhas cheias do Espírito. O Espírito dá e orquestra os muitos dons derramados sobre todo o corpo por meio do ministério de oficiais ordenados que diferem apenas nas grafas (vocação), mas não na g raça (condição ôntica) do Espírito. Assim, a missão dos 12 em Lucas 9.1-6 se expande para 70 no capítulo 10. No entanto, isso foi apenas um prelúdio da cerimônia de comissionamento no Pentecostes. Por meio do ministério do Espírito, nós também somos refeitos à imagem de Cristo como profetas, sacerdotes e reis: testemunhas verdadeiras e reais no tribunal cósmico, um coro respondendo de modo antífono em louvor ao nosso Redentor.

### 1. Eleição e v o c a ç ã o eficaz

A despeito da sua brevidade, o relato anterior nos lembra que o foco da obra do Espírito não é simplesmente o coração individual dos cristãos. Cósrica em esperança, a salvação, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, abrange nada menos do que uma renovação de toda a terra. Todavia, a Escritura não nos apresenta com uma escolha entre as dimensões pessoal e cósmica da nova criação. Antecipando agora a transição para a ord o salutis (ordem lógica de aplicação da redenção a indivíduos), o mesmo argumento pode ser feito ao dizer que a questão de como os indivíduos são salvos não é inimiga, mas integral à pergunta sobre o que Deus está fazendo no mundo nestes últimos dias. A nova criação não é primariamente o novo nascimento de pessoas, mas o raiar da era vindoura na era atual. As pessoas são puxadas para ela pelo Espírito. Contudo, a renovação de todas as coisas começa com a renovação de pecadores produzida pelo Espírito, efetivamente chamando-os à união com o Filho, por meio da fé que o Espírito dá por meio da pregação do evangelho. O primeiro sinal da renovação destes últimos dias é a ação do Espírito de ressuscitar aqueles que estão espiritualmente mortos para a vida em Cristo. Apenas quando Cristo retornar para consumar o seu reino é que essa renovação vai caracterizar toda a terra e a comunidade humana na sua plena extensão.

O próprio Paulo pode definir o evangelho em termos da história da salvação (*historia salutis*), como em Romanos 1.1-6, e em termos da cadeia lógica da participação de indivíduos nessa história (*ordo salutis*), como em Romanos 8.29-30. Seguindo esse precedente bem estabelecido, vou usar o último como um esboço básico para tratar a ordem de salvação: ·E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou. No restante deste capítulo vou abordar a eleição e a vocação.

## 2. O ESTADO DA CONTROVÉRSIA

Segundo Pelágio e seus discípulos, cada ser humano nasce no mesmo estado de Adão antes da queda, livre para escolher o bem e obter vida eterna ou o pecado e obter a morte eterna.<sup>3</sup> Conduzida especialmente por Agostinho, a igreja condenou o pelagianismo em termos bem claros. A partir de uma herança agostiniana comum, muitos teólogos católico-romanos, bem como protestantes, têm afirmado que a graça de Deus precede toda decisão e esforço humanos. De fato, O Segundo Concílio de Orange, no século 5<sup>fi</sup>, em 529, condenou a visão semipelagiana de que Deus dá a sua graça em resposta à decisão e ao esforço humanos.<sup>14</sup> No entanto, especialmente na sua forma mais sutil (semipelagiana), esse tipo de ensino permaneceu intratável ao longo da história da igreja, fornecendo o adágio de que o pelagianismo é a religião natural da humanidade. De acordo com o semipelagianismo, os seres humanos são afetados pelo pecado mas ainda podem escolher o bem e, na formulação comum do período medieval, ·Deus não negará a sua graça àqueles que praticam o que está dentro deles· (repitida substancialmente no famoso adágio de Benjamin Franklin: ·Deus ajuda aqueles que se ajudam·). Contudo, uma linha do ensino agostiniano persistiu através dessa era e formou grande parte da influência positiva sobre Martinho Lutero e os outros reformadores.<sup>15</sup>

Dentro do protestantismo, porém, o agostinianismo consistente foi desafiado por vários grupos, mais notadamente os arminianos. Surgindo de dentro da igreja reformada holandesa, os seguidores de Jacó Armínio lançaram os seus Cinco pontos dos remonstrantes em 1610: (1) a eleição que Deus faz dos pecadores é

<sup>3</sup> Veja B. R. Rees, *Pelagius: Life and letters* (Londres: Boydell Press, 2004); *Pelagiuss commentary on St. Pauli Epistle to the Romans* (trad. Theodore De Bruyn; Oxford early Christian studies; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998).

<sup>4</sup> Veja *Creeds of the churches* (org. John H. Leith; 3a ed.; Louisville: Westminster John Knox, 1982), 37-44.

<sup>15</sup> Gregório de Rimini (1300-1358) e o arcebispo Thomas Bradwardine (1290-1344) são especialmente notáveis nesse sentido. Veja também um tratado pelo mentor de Lutero e líder da Ordem agostiniana na Alemanha, Johann von Staupitz, ·On the eternal predestination of God·, em *Forerunners of the Reformation: The shape of late medieval thought* (de Heiko A. Oberman; Londres: James Clarke, 2003). Staupitz afirma todos os pontos (conhecidos popularmente como os ·cinco pontos do calvinismo·) que seriam defendidos no Sínodo de Dort, incluindo a máxima de que a morte de Cristo é suficiente para o mundo, mas eficiente apenas para os eleitos. Lutero incluiu todas essas ênfases no seu *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Kregel, 1982), esp. 126-30, 141-42.

condicional (baseada na fé prevista); (2) Cristo morreu para tornar a salvação possível para todas as pessoas; (3) todos os seres humanos nascem em pecado e, portanto, são incapazes de ser salvos à parte da graça; (4) essa graça é oferecida a todos e pode ser resistida; (5) é possível que regenerados percam a sua salvação. Em pouco tempo, o arminianismo se dividiu em duas trajetórias: uma versão mais liberal que se tornou crescentemente atraída por convicções pelagianas/socinianas e um arminianismo evangélico representado pelo próprio Armínio e por figuras posteriores como Richard Baxter e John Wesley.

No Sínodo de Dort (1618-1619), com a representação de vários corpos reformados de todo o Continente, bem como da igreja da Inglaterra e a da Escócia, o arminianismo foi cuidadosamente analisado e refutado. Os Cânones de Dordrecht, aos quais vamos retornar, localizam a falta de fé na total incapacidade dos pecadores de efetuar a sua própria libertação da escravidão do pecado, e eles localizam a fé na eleição incondicional, redenção e vocação eficaz do Deus trino apenas. Deus dá não apenas a graça suficiente (isto é, graça o bastante para habilitar os pecadores a responder positivamente a Deus, caso o escolham), mas a graça eficiente (isto é, regeneração bem como fé e arrependimento como dons).

A ortodoxia oriental e o catolicismo romano identificam a vocação eficaz (ou regeneração) com o batismo - embora com diferentes formulações. Amplamente distante da controvérsia ocidental entre Agostinho e Pelágio, o Oriente, no entanto, ensina uma *ordo salutis* que é semelhante à do arminianismo, com a graça preparatória e meios suficientes para alcançar a felicidade dada a todos.<sup>16</sup> Na exposição de fé pelos patriarcas orientais, é dito: *Como [Deus] anteviu que alguns usariam bem o seu livre-arbítrio, mas outros, mal, ele então predestinou os primeiros para a glória, enquanto os últimos ele condenou...*<sup>17</sup>

Para Roma, o batismo infunde um novo hábito ou disposição na alma, negativamente, lavando o pecado original e (no caso de adultos) os pecados reais até esse ponto específico e, positivamente, fortalecendo a alma para cooperar com a graça. Essa regeneração batismal é chamada de *primeira justificação* e é dita ser seguida por um crescimento em santidade inerente por meio da cooperação com a graça, com a esperança última de alcançar justificação final por meio da graça e do mérito.<sup>18</sup> Em qualquer estágio ao longo do caminho, essa justificação (como um hábito infundido) pode ser perdida, mas na maioria dos casos há a possibilidade de renovar o princípio de justificação em alguém por meio do sacramento da penitência.<sup>19</sup>

O luteranismo confessional também liga a regeneração estreitamente com o momento do batismo, mas claramente distingue a justificação (uma declaração de justiça) da santificação (uma transformação real na vida moral do batizado). Imputação, não infusão, é a compreensão luterana (bem como reformada) da

<sup>16</sup> The longer catechism of the orthodox, catholic, Eastern church, P. 123, em The Greek and Latin creeds (org. Philip Schaff; v. 2 de The creeds of Christendom; Nova York: Harper and Brothers, 1905, 1919).

<sup>n</sup> Ibid. P. 125.

<sup>18</sup> Catechism of the catholic church (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 321-25.

<sup>15</sup> Ibid., 363-69.

justificação. Na visão luterana, a vida nova (regeneratio per rim a) é iniciada no batismo, mas é constantemente renovada ao longo da vida cristã (regen eratio secundum da ou ren ovatio). Embora o princípio da nova vida seja dado no batismo, o florescimento desse novo nascimento ocorre por meio da pregação do Evangelho. Visto que os luteranos não distinguem (como os reformados fazem) entre vocação exterior e vocação eficaz ou interior, eles consideram esse ministério do Espírito como eficaz, exceto no caso daqueles que voluntariamente resistem a ele. O luteranismo confessional ensina a depravação total e a eleição incondicional conquanto também sustente a graça universal de Deus (gratitius universalis). De acordo com isso, todos os eleitos crerão e perseverarão, mas outros que foram regenerados e justificados podem perder sua salvação.<sup>20</sup> O livre-arbítrio -nada faz- no sentido de preparar para a obra graciosa de Deus em chamar pecadores para si mesmo, cooperar com ela ou completá-la; de fato, as confissões luteranas consideram isso como a essência da justiça pelas obras.<sup>21</sup>

Com o luteranismo, as confissões das igrejas reformadas e presbiterianas ensinam que os seres humanos são concebidos em pecado, espiritualmente mortos em relação a Deus, incapazes de prepararem a si mesmos para a graça porque a vontade deles está escravizada ao pecado. Essas tradições também concordam em sua afirmação confessional da eleição incondicional. No entanto, os reformados são distinguidos pela sua crença de que todos aqueles por quem Cristo morreu serão eficazmente chamados pelo Espírito e preservados em fé até o fim. O resumo seguinte explica essa visão.

### 3. Vocações e a escravidão da vontade

Nossa vontade só pode escolher aquilo em que nossa natureza se deleita. Se nossa natureza está escravizada à incredulidade, então, nossa vontade não é livre com relação a Deus. Jesus sabia por que alguns não creriam: ·Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia. [...] Por causa disto, é que vos tenho dito: ninguém poderá vir a mim, se, pelo Pai, não lhe for concedido· (Jo 6.44,65). Esse é o motivo por que Jesus disse a Nicodemos que ninguém pode ·ver o reino de Deus· sem ·nascer de novo [ou de cima]. (Jo 3.3). À medida que o diálogo se desenvolve, fica claro que Jesus não está dizendo a Nicodemos como ele pode realizar seu próprio

<sup>1</sup> Edmund Schlink, *Theology of the lutheran confessions* (trad. Paul F. Koehneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961): ·Abarcado pela eleição e ação de Deus no inicio e no fim, o cristão está completamente seguro. [...] De acordo com a Confissão de Augsburgo V, o Espírito Santo opera a fé ·quando e onde lhe agrada· (·ubi et quando visum est Deo·), que deve ·ser entendido num sentido predestinacionista ainda que ele fale apenas da volição e não da não volição de Deus· (289). A Fórmula da Concórdia (art. 11) rejeita a eleição condicional (i.e., baseada na fé prevista), mas também rejeita a reprovação (eleição para juízo). Lutero ensinou a reprovação tanto quanto a eleição em *The bondage of the will* (assim como Melanchthon no início), mas o relacionou ao Deus escondido (*deus absconditus*) em vez de ao Deus que é revelado em Jesus Cristo (*deus revelatus*). A teologia luterana tipicamente reconcilia a aparente contradição de eleição incondicional e graça universal apelando para essa distinção.

<sup>2</sup> Schlink, *Theology of the lutheran confessions*, 90.

novo nascimento, mas como o Espírito o realiza. Jesus explica: ·O vento sopra onde quer, ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo o que é nascido do Espírito· (v. 8). O novo nascimento é uma obra misteriosa do Espírito em sua liberdade soberana, não um acontecimento que nós mesmos podemos fazer acontecer mais do que nosso nascimento natural.<sup>22</sup> Dois capítulos antes desse, lemos: ·Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que creem no seu nome; os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus· (Jo 1.12-13).

Por natureza, nós suprimimos ·a verdade pela injustiça· (Rm 1.18). Não é que sejamos ignorantes, mas que nós voluntariamente rejeitamos, distorcemos e negamos até mesmo o que conhecemos a respeito de Deus por meio da criação (v. 20-32). Paulo pergunta aos seus compatriotas judeus: ·Que se conclui? Temos nós qualquer vantagem? Não, de forma nenhuma; pois já temos demonstrado que todos, tanto judeus como gregos, estão debaixo do pecado; como está escrito: Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus· (3.9-11). A mente caída é entenebrecida para o evangelho à parte do dom da fé que vem do Espírito (1 Co 2.14). Os crentes estavam ·mortos nos [...] delitos e pecados, nos quais andastes outrora, [...] Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, e estan do nós m ortos em nossos delitos, nos deu v id a juntamente com Cristo, [...]· (Ef 2.1-2,4-5, ênfase acrescentada). Até mesmo a fé pertence ao dom que é dado gratuitamente a nós pela graça de Deus (v. 5-9). Somos salvos para as obras, não p elas obras (v. 10). Portanto, a salvação ·não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia· (Rm 9.16).

Na nossa condição caída, tentamos nos justificar assumindo que conquanto possamos cometer pecados de tempos em tempos, somos basicamente bons ·bem no fundo·. Pelo menos o nosso coração é correto. No entanto, a Escritura desafia essa perspectiva. Jeremias lamentou: ·Enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá?· (Jr 17.9). A aliança do Sinai exigia que Israel circuncidasse o seu próprio coração (Dt 10.16), mas a ordem não podia causar nenhuma mudança. Até mesmo nessa constituição da própria aliança do Sinai Deus olhava adiante para a desobediência de Israel e a

22 Refletindo pressupostos arminianos, muito do evangelicalismo contemporâneo comprehende o novo nascimento como algo que está em nosso poder (pelo menos parcialmente) efetuar. Especialmente em sua expressão norte-americana, essa forma de sinergismo (regeneração cooperativa) é combinada com um aparato pragmático, quase técnico de fórmulas para se nascer de novo. Por exemplo, isso pode ser visto até mesmo no título do livro mais vendido de Billy Graham desde os anos de 1970, *How to be born again* (Nashville: Nelson, 1977, 1989); cf. Billy Graham, *The Holy Spirit: Activating God's power in your life* (Nashville: Nelson, 1978, 1988, 2000). Formado pelo movimento Keswick de ·Vida superior·, essa corrente mais ampla de piedade evangélica contemporânea tende a tratar a pessoa e a obra do Espírito como um recurso que nós podemos acessar, ativar e gerenciar mediante diversos passos e técnicas. Para uma crítica dessa visão, veja especialmente B. B. Warfield, *Studies in perfectionism* (Phillipsburg, N.J.; P&tR, 1958); J. I. Packer, *Keep in step with the Spirit* (Old Tappan, N.J.; Revell, 1987), 146-63.

nova aliança em que ele circuncidaria o coração deles bem como o coração de seus filhos (Dt 30.1-10). Isso é mais claramente profetizado em Jeremias 31, em que a circuncisão que Deus vai fazer no coração do seu povo será baseada apenas em perdão e graça. Os mandamentos de Deus - até mesmo o mandamento para se arrepender e crer - não podem mudar o coração de modo que eles possam obedecer a eles. Por meio da lei o Espírito convence interiormente, mas apenas o evangelho - o anúncio da pessoa e obra salvífica de Cristo - pode nos absolver e nos dar um novo coração. Jesus, também, enfatizou que a maldade não significa primariamente ações perversas, mas uma fonte de perversidade no coração, da qual esses atos brotam (Mt 12.34). Não podemos mudar o nosso próprio coração por um ato de vontade ou mudando o nosso comportamento.

A maioria dos arminianos concordará que não podemos fazer o menor movimento em direção a Deus à parte da sua graça. É uma caricatura que sugere que o arminianismo (pelo menos a variedade evangélica) nega o pecado original e a situação caída dos seres humanos no coração, na mente e na vontade.<sup>23</sup> No entanto, os arminianos geralmente sustentam que Deus provê graça suficiente para todos os descrentes, de modo que eles possam ser regenerados caso cumpram certas condições. Segundo H. Orton Wiley, «O Espírito Santo aplica seu poder regenerador apenas sob certas condições, ou seja, na condição de arrependimento e fé».<sup>24</sup> Aos ouvidos calvinistas, isso soa como uma exigência para que uma pessoa cega veja antes que ela tenha sido curada da cegueira. A glória da nova aliança é que Deus dá no evangelho o que ele exige na sua lei: tanto a justificação quanto a renovação do coração e vida. Apenas por causa do ato unilateral de regeneração de Deus é que alguém se arrepende e crê.

#### 4. Vocações eficazes e efeições

Jesus disse: «Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros e vos designei para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça; [...]». (Jo 15.16). No Novo Testamento, o novo nascimento e a presença do Espírito no nosso coração são arautos da era vindoura. Em algum sentido importante, a consumação futura já penetrou essa era ímpia, de modo que, mesmo agora, ele já começou a fazer novas todas as coisas de dentro para fora. Isso é obra de Deus.

23 Roger Olson fornece uma distinção útil entre o arminianismo evangélico e o racionalista (respectivamente, «arminianismo do coração» e «arminianismo da mente») em Arminian theology: Myths and reality (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2006). Ele cita a comparação de John Mark Hicks e o contraste entre Armínio e Philip Limborch a esse respeito: «Para Armínio o homem é privado da habilidade real para desejar o bem, mas para Limborch, o homem é apenas privado do conhecimento que informa o intelecto, mas a vontade é totalmente capaz dentro de si mesma, se ela for informada pelo intelecto, a desejar e fazer qualquer coisa boa» (citado na p. 57). Olson comenta que, pelo menos indiretamente, a interpretação de Limborch dos efeitos do pecado original é muito semelhante à de Charles Finney [...]. (p. 57).

24 H. Orton Wiley, Christian theology (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1941), 2:419.

Escolhidos em Cristo antes da fundação do mundo, redimidos por Cristo na História, recebendo uma herança em Cristo e sendo selados em Cristo pelo evangelho, estamos sendo salvos do começo ao fim pela obra de Deus Pai, no Filho, por meio do Espírito (Ef 1.3-14). De fato, em Romanos 8, é essa realização da eleição graciosa de Deus, vocação, justificação e glorificação (v. 29-30) que leva Paulo a expressar uma doxologia, primeiro nos versículos 31-39, e então, novamente, em 11.33-36. Tudo isso significa que o evangelho não é uma experiência que nós temos, muito menos que nós podemos produzir. É um anúncio que cria fé no Redentor que o realiza. Vem a nós de fora. Ele cria novas experiências e transformação interior que dão lugar às boas obras, mas o evangelho em si - e a vocação eficaz do Espírito por meio do evangelho - permanece sendo a fonte de tudo o que é feito por nós ou no nosso interior. O evangelho é a palavra doadora de vida, que cria um novo mundo a partir do nada (Rm 4.16-17; IPe 1.23,25).

Aqueles aos quais Deus escolhe antes da criação do mundo, ele também chama no devido tempo pelo seu Espírito (Ef 1.4-15). A conexão entre a eleição e a vocação é bem atestada, tanto dentro do corpus paulino (Rm 9.6-24; Ef 1.4-13; 2Ts 2.13-15; 2Tm 1.9) quanto em outros lugares (Jo 6.29,37,44,63-64; 15.16,19; At 13.48; IPe 1.2; 2Pe 1.10), e tanto a eleição quanto a vocação procedem como a execução de uma aliança eterna de redenção dentro do contexto de uma aliança histórica de graça. Na vocação eficaz, o Espírito nos une aqui e agora com o Cristo que nos redimiu no passado.

Vemos a profecia de Jeremias cumprida ao longo do livro de Atos: quando Cristo é proclamado, as pessoas respondem em arrependimento e fé. Quando Lídia, a mulher de negócios, ouviu a mensagem de Deus, o Senhor lhe abriu o coração para atender às coisas que Paulo dizia e ela e a sua casa foram batizadas (At 16.14-15). O acusado se torna justificado e, então, testemunha no tribunal. Quando os gentios em Antioquia ouviram o evangelho, regozijavam-se e glorificavam a palavra do Senhor, e creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna (At 13.48). Longe de evangelismo inibitório, a eleição e regeneração da graça asseguram a divulgação da palavra do Senhor por toda aquela região (v. 49). Deixados por nós mesmos, nenhum de nós receberia essa Palavra. A graça soberana de Deus garante o sucesso do evangelismo e das missões.

## 5. V o c a ç ã o eficaz e a questão d a c o e r ç ã o

A teologia reformada entende a vocação divina em termos de uma vocação exterior, por meio da qual Deus chama todo o mundo a Cristo por meio da pregação do evangelho, e uma vocação interior, ou eficaz, na medida em que o Espírito ilumina nosso coração e nos dá fé por meio do evangelho. No entanto, é crucial reconhecer que, de acordo com essa visão, a vocação interior (eficaz) do eleito ocorre por meio da vocação exterior do mesmo evangelho que é anunciado exteriormente a todo mundo.<sup>25</sup> O Pai prega, o Filho é pregado e o Espírito

<sup>25</sup> O teólogo reformado Johann Heinrich Heidegger (1633-1698), por exemplo, escreve: -A palavra é

é o ·pregador interior· que ilumina o entendimento e inclina a nossa vontade para recebê-lo.

Embora o relacionamento entre a união com Cristo e os meios de graça (pregação e sacramento) venha a ser explorado posteriormente, é importante acrescentar aqui que o Espírito dá o dom de fé por meio da pregação do evangelho e a confirma e fortalece por meio dos sacramentos.<sup>26</sup> No entanto, alguns são atraídos à luz e outros são repelidos por ela. Aqueles que passam a confiar em Cristo são representados como tendo estado ·mortos nos [...] pecados· (Ef 2.1-5), incapazes de responder até que Deus graciosamente conceda a eles o dom da fé para voluntariamente aceitar o que de outro modo eles teriam rejeitado (Jo 1.13; 3.7; 6.44; At 13.48; 16.14; 18.10; Rm 9.15-16; ICo 2.14; Ef 2.1-5; 2Tm 1.9-10; 2.10,19). O evangelho é proclamado a todos como um convite universal, mas o Espírito age com base nessa vocação exterior levando pecadores interiormente a Cristo. Tradicionalmente, a teologia reformada tem se referido ao último, então, como vocação eficaz em vez de graça irresistível. Contudo, o último termo tornou-se mais amplo como o ·I· das apresentações populares, com o advento do famoso acrônimo ·TULIP·.\* ·Irresistível· sugere coerção, o tipo de impacto causai que é exercido quando força é aplicada sobre alguém ou sobre alguma coisa. Como veremos, essa ideia de coerção é excluída das formulações reformadas clássicas.

Mais uma vez encontramos a útil distinção entre habilidade natural e moral da nossa discussão do pecado original (veja o cap. 13, ·Habilidade natural e moral·, p. 457-460). Em Adão, escolhemos voluntariamente nossa aliança com o pecado e a morte. A queda não destruiu a nossa habilidade de pensar, observar, vivenciar e julgar, mas nossa habilidade moral de pensar, observar, vivenciar e julgar nosso caminho para Deus como nosso Senhor e Redentor. É a nossa cegueira moral para a Palavra de Deus que nos impede de levantar os nossos olhos para o céu e dizer: ·Ó Deus, sé propício a mim, pecador!· (Lc 18.13). O problema não é o poder de desejar e fazer, mas a determinação moral desse desejar e fazer por causa da escravidão à autonomia pecaminosa. A vontade é movida pela mente e pelos sentimentos; ela não pode agir de maneira isolada. ·Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus· (1 Co 1.18).

a mesma que o homem prega e que o Espírito escreve no coração. Há estritamente uma vocação, mas sua causa e meio são duplos: instrumental, o homem pregando a palavra exteriormente; principal, o Espírito Santo escrevendo-a interiormente no coração.. Citado em Heinrich Heppe, Reformed dogmatics (org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: AUen & Unwin, 1950), 518. Heidegger acrescenta: ·O primeiro efeito da vocação é a regeneração·. (518).

26 Veja, por exemplo, Heidelberg Catechism, P. 65: ·É apenas pela fé que nós compartilhamos de Cristo e de todas as suas bênçãos: de onde, então, vem essa fé? R. ·O Espírito Santo a produz no nosso coração pela pregação do santo evangelho, e a confirma por meio do uso dos santos sacramentos·. (Ecumenical creeds and reformed confessions [Grand Rapids: CRC Publications, 1988], 41.)

\* ·TULIP·: Total depravity (depravação total), Unconditional election (eleição incondicional), Limited atonement (exiação limitada, ou particular), Irresistible grace (graça irresistível), Perseverance of the saints (perseverança dos santos). (NR)

A Segunda Confissão Helvética ensina: ·Portanto, com relação ao mal ou pecado, o homem não é forçado por Deus ou pelo diabo, mas pratica o mal pelo seu próprio livre-arbítrio, e com respeito a isso ele tem muito livre-arbítrio·. Nas ·coisas celestiais· ele está preso ao pecado. ·No entanto, com relação às coisas terrenas, o homem caído não é completamente carente de entendimento.. Enquanto passivos em sua regeneração inicial, aqueles que são regenerados atuam ativamente em boas obras. ·Pois eles são movidos por Deus a fim de que possam fazer por si mesmos o que fazem. [...] Os maniqueus roubam o homem de toda a atividade e o tornam como uma pedra ou pedaço de madeira. [...] Além do mais, ninguém nega que nas coisas exteriores tanto o regenerado quanto o não regenerado gozam de livre-arbítrio· como em decidir quando mudar de uma casa ou permanecer nela. No entanto, com respeito à salvação, sua vontade está presa pelo pecado até que Deus aja graciosamente.<sup>27</sup>

De modo mais preciso, a Confissão de Westminster afirma: ·Deus dotou a vontade do homem com aquela liberdade natural de que ele nem é forçado, nem por qualquer necessidade absoluta da sua natureza determinado para o bem ou para o mal. Antes da queda, a vontade era totalmente livre para escolher o bem ou o mal, mas depois da queda, a humanidade ·perdeu totalmente todo o poder de vontade quanto a qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação·, deixando cada ser humano ·morto no pecado [...] incapaz de, pelo seu próprio poder, converter-se ou mesmo preparar-se para isso..

Quando Deus converte um pecador e o transporta para o estado de graça, ele o liberta de sua escravidão natural ao pecado e, por sua graça apenas, habilita-o a desejar voluntariamente fazer o que é espiritualmente bom, ainda que, de modo tal em razão de sua corrupção remanescente, ele faça isso não perfeitamente nem deseja apenas o bem, mas faz também o que é mau. A vontade do homem só é tornada perfeita e imutavelmente livre para o bem no estado de glória.<sup>28</sup>

Essas afirmações refletem um consenso agostiniano básico, filtrado através da Reforma. Os teólogos de Westminster acrescentam que Deus se agrada em ·no seu tempo designado e aceitável, eficazmente chamar, pela sua Palavra e seu Espírito· todos os seus eleitos ·daquele estado de pecado e morte em que estão por natureza, e transpondo-os para a graça e salvação por meio de Jesus Cristo.. Ele faz isso ·iluminando a mente deles, [...] tirando deles o coração de pedra, [...] renovando a vontade deles [...] e eficazmente levando-os a Jesus Cristo; mas de tal maneira que eles vão mui voluntariamente, sendo para isso dispostos pela sua graça· (ênfase acrescentada).<sup>29</sup>

O Sínodo de Dort afirmou que a vocação interior de Deus é sempre bem-sucedida. No entanto, assim como a queda ·não aboliu a natureza da raça humana·,

27 Second Helvetic Confession, cap. 9 (·Free will·), em The book o f confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

28 Westminster Confession of Faith, cap. 9.

Klibid· cap. 10 (·Efectual calling·).

mas a ·distorceu· e conduziu à morte espiritual, ·do mesmo modo essa graça divina da regeneração não age nas pessoas como se fossem pedaços de madeira ou pedras; nem abole a vontade e suas propriedades, nem coage pela força uma vontade relutante, mas a ressuscita espiritualmente, cura, reforma e - d e u m a m an eira a o m esm o tem po p razerosa e p od erosa - leva-a de volta ao estado original. (·énfase acrescentada).<sup>30</sup> A vontade é libertada, não violada. ·Se for forçada·, diz John Owen, ·ela é destruída.<sup>31</sup> A terminologia clássica da vocação eficaz (em vez do termo mais recente, ·graça irresistível·) já indica um modelo mais comunicativo de ação divina do que a gramática causal implica.<sup>32</sup>

Empregando as categorias aristotelianas tradicionais, os teólogos reformados afirmaram que o Espírito Santo é a causa eficiente da regeneração. Conquanto eu concorde com esse ponto, compartilho com Kevin Vanhoozer a apreciação pela teoria do ato discursivo como um recurso conceitual que é de fato mais conveniente à posição que os calvinistas desejam defender.<sup>33</sup> Ao longo deste volume, temos visto que cada operação exterior da Trindade é feita pelo Pai no Filho, por meio do Espírito. Esse modo de pensar, como já indiquei, dificilmente pode ser chamado de inovador: por exemplo, como Calvin o expressou (ecoando os capadócios), ·ao Pai é atribuído o princípio da ação, a fonte e manancial de todas as coisas; ao Filho, a sabedoria, o conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; mas ao Espírito é designado o poder e a eficácia dessa atividade.<sup>34</sup>

Quando Jesus ordena: ·Lázaro, vem para fora· (Jo 11.43), Vanhoozer observa, sua fala ·literalmente acorda o morto·:

Apenas Deus, é evidente, tem o direito de dizer certas coisas, tais como ·Eu te declaro justo. [...] É a graça que muda o coração de uma pessoa ou é uma questão de energia ou de informação? Acredito que sejam ambas, e a teoria do ato discursivo nos possibilita ver como. A vocação de Deus é eficaz precisamente por trazer certo tipo de entendimento na Palavra e por meio dela. A Palavra que chama tem tanto conteúdo proposicional (matéria) quanto força ilocucionária (energia).<sup>35</sup>

Nesse esquema, os paralelos entre criação e redenção aos quais a Escritura frequentemente faz alusão são mais aparentes.

50 Ccmons ofDort (1618-1619), em Ecumenical creedsand reformed confessions, 135-36.

3' John Owen, The works of John Owen (org. William H. Gould; Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1965), 3:319.

32 Para uma elaboração aprofundada do argumento seguinte, veja Michael Horton, Covenant and salvation: Union with Christ (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 216-42.

33 Kevin J. Vanhoozer, ·Effectual call or causal effect? Summons, sovereignty and supervenient grace·, em Vanhoozer, First theology: God, Scripture and hermeneutics (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2002), 96-124.

34 Calvin, Institutes 1.13.18.

35 Vanhoozer, ·Effectual call or causal effect?, 118.

Desse modo, a vocação eficaz fornece a chave vital de como Deus interage com o mundo humano. Em minha opinião, os reformadores estavam certos em enfatizar a conexão entre a Palavra de Deus e a obra graciosa de Deus. [...] Talvez o modo mais adequado de ver a relação Deus-Mundo seja em termos de advento.<sup>16</sup>

A obra do Espírito não é uma questão de superar a separação (confundindo o Espírito Santo com o nosso eu interior), mas de conhecer um estranho que vem até nós de fora de nós mesmos. A própria expressão, vocação eficaz, enfatiza que esse é um acontecimento comunicativo.

Vanhoozer se refere ao caso da conversão de Lídia, por exemplo, em Atos 16.14 (-O Senhor lhe abriu o coração para atender às coisas que Paulo dizia-): um ato comunicativo muda o coração dela.<sup>37</sup>

Sim, Deus, -dobra e determina- a vontade, mas até os teólogos do século 17 sabiam que Deus -move a vontade para atender à prova, à verdade e à bondade que a palavra anuncia-. [Cânones de Dort]. A ação comunicativa divina é assim de um tipo totalmente diferente da ação instrumental, o tipo de ação apropriada se alguém está trabalhando com madeira ou pedra. A obra de graça de Deus é coerente com a natureza humana. Jesus imediatamente qualifica sua afirmação -Ninguém pode vir a mim se o Pai [...] não o trouxer- com uma citação de Isaías 54.13: -E serão todos ensinados por Deus-. E provê o seguinte comentário: -todo aquele que da parte do Pai tem ouvido e aprendido, esse vem a mim-. (Jo 6.44-45). Esse trazer do Pai, em outras palavras, não é causal, mas comunicativo. A própria Palavra tem um tipo de força. Alguém pode dizer, então, com respeito a graça, que a mensagem é o meio.<sup>38</sup>

A Palavra de Deus não é, portanto, apenas a fala do Pai a respeito do Filho, que nós, então, tornamos efetiva pela nossa própria decisão, mas a ação por meio da qual o Espírito produz dentro de nós a resposta correspondente. É uma palavra performativa. Na vocação eficaz, o Espírito nos leva para o mundo que a Palavra não apenas descreve, mas traz à existência. Mediante essa Palavra, o Espírito não apenas age para propor, fascinar, convencer e atrair, mas realmente mata e dá a vida, resgatando pecadores de sua identidade -em Adão- para as riquezas de sua herança em Cristo. Espectadores se tornam participantes da peça teatral em desenvolvimento.

É particularmente quando Deus é o dramaturgo, em comando tanto da trama (redenção) quanto do elenco (vocação eficaz) que podemos concluir que nesse caso, pelo menos, a -nova criação- é simultaneamente efetiva e não coercitiva.<sup>39</sup>

Klibd. 119.

i7Ibid.

38 Heinrich Hepp, Reformed dogmatics, 520, citado em Vanhoozer, -Effectual call or causal effect?-, 120.

39 Por essa razão, teologias antropomórficas (tais como a de Moltmann) na verdade terminam por aprofundar o esquema causal, como se Deus (ou cada pessoa divina) fosse um sujeito parecido com o humano agindo sobre ou em relação ao outro. A onisciência, onipresença, sabedoria, eternidade,

A visão de Ezequiel do vale de ossos secos (Ez 37) fornece um exemplo perfeito. Assim, de fato, é o fiat original de Deus na criação e na ressurreição de Cristo, para os quais tanto a Escritura quanto as confissões reformadas apelam para descrever essa obra impressionante da graça.

-Persuasão- é um termo fraco demais para expressar essa conexão analógica. Deus não persuade a criação a vir a ser, nem fascina Cristo de entre os mortos, mas falou e aconteceu, a despeito de todos os senões. Ao mesmo tempo, dificilmente poderíamos pensar nesses atos da criação e da ressurreição como coercitivos. Como o ·ministro da Palavra· por excelência, o Espírito aplica ·tanto o conteúdo proposicional quanto a força ilocucionária do evangelho de tal modo que produz os efeitos perlocucionários: efeitos que, nesse caso, incluem a regeneração, entendimento e união com Cristo·, diz Vanhoozer.

Não é à toa, então, que Paulo descreve a Palavra de Deus como a ·espada do Espírito· (Ef 6.17). Não é simplesmente um compartilhamento de informação, nem a transferência de uma energia mecânica, mas o impacto de um ato discursivo total (a mensagem junto com seu poder comunicativo) que é requerido para que a vocação seja eficaz.\* 40

Em vez de dizer que o Espírito sobrevém ao evangelho pregado (visto que a regeneração nem sempre é dada com ele), Vanhoozer prefere dizer que o Espírito advêm sobre ele ·onde e quando Deus quer· para torná-lo efetivo.41 Deus não está meramente tentando nos convencer a crer em Cristo. A despeito do seu conteúdo glorioso, o evangelho ainda seria loucura a menos que o Espírito substituisse nosso coração de pedra por um coração de carne. No entanto, é por meio da fala que o Espírito muda o nosso coração.

A comunicação não funciona como causas brutas, mas também não é mera informação ou exortação. A Escritura já assume uma abordagem comunicativa: ·A palavra de Deus é viva, e eficaz [...]. (Hb 4.12). Somos lembrados em Isaías 55.10-11,

Porque, assim como descem a chuva e a neve dos céus  
e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra,  
e a fecundem, e a façam brotar,  
para dar semente ao semeador e pão ao que come,  
assim será a palavra que sair da minha boca:  
não voltará para mim vazia,  
mas fará o que me apraz  
e prosperará naquilo para que a designei.

imutabilidade e asseidade de Deus, bem como a Trindade, asseguram que sua onipotência não é como a subjugação de uma pessoa por outra.

40 Vanhoozer, ·Effectual call or causal effect?·, 121.

41 Ibid., 122.

O discurso de Deus não apenas alcança o seu destinatário, mas porque o Espírito está sempre já presente na criação para levar essa fala à sua fruição, suas instâncias ilocucionárias, que são sempre emitidas num contexto de aliança (ordena, promete, amaldiçoa, abençoa, etc.), de fato produzem a realidade que elas anunciam.

Cristo não é apenas prometido; ele é a promessa. "Porque quantas são as promessas de Deus, tantas têm nele o sim; porquanto também por ele é o amém para glória de Deus, por nosso intermédio. (2Co 1.20). Cristo como o ato ilocucionário do Pai restaura a troca litúrgica que a queda transformou numa Babel desordenada de confusão e discórdia. A criação natural ainda dá um jeito de emitir suas linhas litúrgicas até mesmo sob a maldição (Sl 19.1-2), mas os portadores da imagem divina cantam a ·Song of Myself [Canção de mim mesmo] de Walt Whitman. No entanto, uma vez que aqueles que ·detêm a verdade pela injustiça· (Rm 1.18) são arrastados para a história que Deus está contando ao mundo, eles se encontram ·regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente. [...] Ora, esta é a palavra que vos foi evangelizada· (1Pe 1.23,25b). E ·segundo a sua muita misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, sem mácula, imarcescível, reservada nos céus para vós outros que sois guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para a salvação preparada para revelar-se no último tempo. (1Pe 1.3-5).

Mais parecido com ficar sobrecarregado pela beleza do que pela força, a vocação é eficaz por causa do seu con teú do, não por causa de um exercício de poder absoluto independente dela. E, no entanto, o ·amém· apropriado não pode ser atribuído àquele que recebe, visto que a comunicação que o Pai faz do Filho e da atuação eficaz do Espírito é dentro dos processos naturais de até mesmo suprimir a verdade da consciência que a produz.

#### 6 . R e g f n f r a ç ã o c o m o v o c a ç ã o e f i c a z

O evangelho não é simplesmente a boa-nova a respeito de Cristo, mas a própria declaração de Cristo aos pecadores da realidade da qual o evangelho fala. O próprio Cristo declara sua absolvção ao ímpio por meio dos lábios dos seus mensageiros (Rm 10.8-17). A eleição torna a salvação certa e a obra redentora de Cristo a assegura. Entretanto, quando o Espírito concede o dom da fé em Cristo mediante a proclamação do evangelho, todas as riquezas de Cristo são de fato concedidas. A pessoa estando ou não consciente desse momento, é a vocação eficaz de Deus, o Espírito, e ela traz justificação e renovação de toda a pessoa junto consigo. Depois de explicar que os cristãos foram escolhidos em Cristo antes da criação do mundo e redimidos por Cristo, Paulo acrescenta: ·em quem também vós, depois que ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, tendo nele também crido, fostes selados com o Santo Espírito da promessa; o qual é o penhor da nossa herança, até ao resgate da sua propriedade, em louvor da sua

glória. (Ef 1.13-14). A fé não é algo com que nós contribuímos a fim de tornar o evangelho eficaz; ela própria é dada a nós por meio do evangelho que é proclamado. De modo geral, Deus não opera diretamente, mas se utiliza de meios. Embora o evangelho seja proclamado a cada pessoa (uma vocação exterior) o Espírito leva os eleitos a Cristo interiormente (a vocação eficaz). O evangelho é gratuitamente anunciado a todas as pessoas e a cada pessoa indiscriminadamente, conquanto apenas os eleitos vão aceitá-lo por meio da vocação eficaz do Espírito.

Pelo menos entre os reformados, a questão é se a vocação eficaz é sinônimo de regeneração ou se a regeneração é uma obra do Espírito distinta e anterior a ela. No início da tradição, os termos regeneração e vocação eficaz eram usados como sinônimos. Regeneração (ou vocação eficaz) é a obra soberana do Espírito de ressuscitar aqueles que estão espiritualmente mortos para a vida em Cristo por meio do anúncio do evangelho.<sup>42</sup> Mais tarde, especialmente depois da intensa interação com o arminianismo, muitos teólogos reformados defenderam a regeneração como um ato de Deus de infundir o hábito ou princípio de vida naqueles que estavam mortos de modo que eles possam aceitar o evangelho quando forem chamados de maneira efetiva pelo Espírito. A regeneração, então, passou a ser entendida como um ato direto de Deus, sem qualquer meio criado, enquanto a vocação eficaz era vista como mediada pela pregação do evangelho. A preocupação especial daqueles que edotaram essa distinção entre regeneração e vocação eficaz era salvaguardar o ponto importante de que a regeneração (o novo nascimento) não é dependente de decisão ou atividade humana, mas é uma obra soberana da graça de Deus. Mesmo depois de reconhecer as credenciais exegéticas e confessionais impressionantes da concepção mais antiga, Louis Berkhof segue Charles Hodge em considerar a distinção entre regeneração imediata e vocação eficaz ao longo da Palavra como útil.<sup>43</sup>

Eu adoto a concepção mais antiga sobre bases exegéticas. Embora devamos distinguir regeneração de conversão, não vejo base para uma distinção posterior

42 Uma forma-padrão de colocar essa concepção anterior é apresentada por Herman Witsius: «A regeneração é aquele ato sobrenatural de Deus pelo qual uma vida nova e divina é infundida na pessoa eleita, espiritualmente morta, e que aquela semente incorruptível da Palavra de Deus, é tornada frutífera pelo poder infinito do Espírito (ênfase acrescentada)» (Herman Witsius, *The Economy of the Covenants* [trad. William Crookshank; 2 v.; Londres: Edwards Dilly, 1763; litografado da edição de 1822, Phillipsburg, N.J.: Ihe den Dulk Christian l'oundation/P8iR Publishing, 1990]), 357. Nisso, Witsius está simplesmente seguindo os Cânones de Dort (caps. 3-4), que são coerentes com o pressuposto da Confissão de Westminster (10.2) de que a regeneração e a vocação eficaz são um e o mesmo acontecimento. Do mesmo modo, a Pergunta 65 do Catecismo de Heidelberg ensina que o Espírito cria fc .no nosso coração pela pregação do santo evangelho, e a confirma pelo uso dos santos sacramentos. Aqui, como nos Cânones de Dort, até mesmo a linguagem de «vida nova e divina infundida» é empregada, mas isso é dito ocorrer por meio do ministério do evangelho.

43 Witsius, *Economy of the Covenants*, 476. Além das passagens explícitas que falam sobre o novo nascimento ocorrendo por meio da Palavra (p. ex., Tg 1.18; 1Pe 1.23 e a parábola do semeador), Berkhof reconhece que as confissões reformadas (Confissão Belga, arts. 24-25; Catecismo de Heidelberg, P. 54, Cânones de Dort 3-4, arts. 11,12,17) falam da regeneração no sentido mais amplo, como incluindo tanto a origem da nova vida quanto sua manifestação na conversão. No entanto, na sua visão, «Elas deixam de discriminar cuidadosamente entre os vários elementos que distinguimos na regeneração».

entre regeneração e vocação eficaz. A Escritura indica que nós somos ·regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus· (IPe 1.23). ·Pois, segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade, para que fôssemos como que primícias das suas criaturas· (Tg 1.18). Em João 6, Jesus diz: ·Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia· (v. 44). Os seres humanos não produzem esse novo nascimento. ·O Espírito é o que vivifica: a carne para nada aproveita; no entanto, imediatamente ele acrescenta: ·as palavras que eu vos tenho dito são espírito e são vida· (v. 63, ênfase acrescentada).

Se esse é o caso, por que necessitamos de um habitus infundido imediato para intervir entre esses acontecimentos mediados? Essa adaptação dessa categoria medieval nos salva do sinergismo apenas para abrir a porta novamente para um dualismo entre a pessoa e a Palavra de Deus? De acordo com as passagens antes citadas, o Espírito implanta a semente de sua Palavra, não um princípio ou hábito distinto dessa Palavra. Em nenhum ponto da *ordo salutis*, então, há uma infusão de um princípio mudo em vez de um discurso vocal, vivo e ativo. Ao atribuir toda eficácia ao poder do Espírito, a Escritura ainda assim representa isso como ocorrendo por meio da Palavra de Deus que está ·em operação· em seus recipientes (ITs 2.13; cf. ICo 2.4-5; 2Co 4.13; Ef 1.17; G1 3.2; ITs 1.4; Tt 3.4) - especificamente, aquela mensagem do evangelho que é ·o poder de Deus para a salvação· (Rm 1.16; 10.17; ITs 1.5).

Portanto, a vocação exterior inclui o ato ilocucionário do Pai falando e o Filho como o conteúdo ilocucionário. A vocação interior (vocação eficaz), sinônimo de regeneração, ocorre por meio do efeito perlocucionário do Espírito. Como em todas as obras de Deus, o Espírito traz à fruição o objetivo da comunicação divina. O Pai objetivamente revela o Filho, e o Espírito interiormente ilumina a compreensão para contemplar a glória de Deus na face de Cristo (2Co 4.6; cf. Jo 1.5; 3.5; 17.3; ICo 2.14), libertando a vontade não apenas para concordar com a verdade, mas para confiar em Cristo (Ez 36.26; Jr 32.39-40; Hb 8.10; Ef 2.1-9). A regeneração ou vocação eficaz é algo que acontece com aqueles que não têm capacidade moral para se converterem a si mesmos, e no entanto isso não apenas acontece para eles; acontece no interior deles, conquistando o consentimento deles. O Deus que diz: ·Haja [...] e houve [...]- também diz: ·Que a terra produza [...]· (veja o cap. 10, ·Eu sou o Alfa e o Ômega·, p. 365-369). Visto que a Palavra de Deus não é mera informação ou exortação, mas as energias ·vivas e ativas· do Deus trino, ela é muito mais do que uma influência cortejadora, sedutora e perversiva que pode não conseguir alcançar a missão para a qual foi enviada. Em ambos os casos, é a obra do Pai, no Filho, pelo Espírito.

Aqui, novamente, chamamos a atenção para a distinção essência-energias defendida pelo Oriente (veja o cap. 10, ·Comunicação criativa·, p. 350-354), mas com um foco específico na Palavra. Sempre há uma distinção entre a Palavra encarnada (consustancial com o Pai e com o Espírito) e a Palavra falada e escrita. Todavia, a Palavra em sua forma falada e escrita não é apenas uma testemunha

criada que pode ou não corresponder à Palavra de Deus em momentos específicos; é a operação (energia) de Deus. Combinando essa distinção com a teoria de ato discursivo, podemos dizer que, nesse sentido, a operação de Deus é a Palavra de Deus. De fato, o evangelho é o poder [dyn am is, energia] de Deus para a salvação [...]. (Rm 1.16).

E a regeneração também não é algo feito a distância, mas já é a presença de Cristo mediando a voz do Pai no poder do Espírito que não apenas atua sobre nós, mas no nosso interior. Calvin comenta:

Também devemos observar aquela forma de expressão, crer por meio da palavra, que significa que a fé nasce do ouvir, visto que a pregação exterior do homem é o instrumento pelo qual Deus nos conduz à fé. Segue-se que Deus é, estritamente falando, o Autor da fé e os homens são os ministros por meio de quem cremos, como Paulo ensina (ICo 3.5) (ênfase acrescentada).<sup>44</sup>

Comentando sobre Romanos 10.17 (·E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo.), Calvin escreve:

E essa é uma passagem notável com respeito à eficácia da pregação; pois ele testifica que por meio dela a fé é produzida. Ele havia de fato declarado que em si mesma ela não é de nenhum proveito; mas que quando agrada ao Senhor atuar, ela se torna o instrumento do seu poder. E, de fato, a voz do homem não consegue penetrar a alma; e o homem mortal seria por demais exaltado se fosse dito que ele tinha o poder de nos regenerar; a luz também da fé é algo mais sublime do que pode ser concebido pelo homem: mas essas coisas não são obstáculos, que Deus não possa atuar efetivamente através da voz do homem, de modo a criar a fé em nós por meio do seu ministério.<sup>45</sup>

Contra tanto a doutrina medieval de justificação segundo hábitos infundidos quanto a ênfase anabatista na obra do Espírito direta e imediata no nosso interior, os reformadores insistiram sobre a mediação da Palavra - especificamente, o evangelho. Isso porque a fé e a Palavra formam um todo-, Wilhelm Kolffhaus observa a respeito da visão de Calvin. O fundamento de ambas as expressões é sempre a fé produzida pelo Espírito por meio do evangelho.<sup>46</sup> Denis Tamburello resume bem a visão de Calvin sobre a ordo: ·O Espírito Santo leva o eleito, por meio de ouvir o evangelho, à fé; ao fazê-lo, o Espírito o enxerta em Cristo.<sup>47</sup>

44 João Calvin, *Commentary on the Gospel according to John* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), comentando sobre João 17.20.

45 João Calvin sobre Romanos 10.17, em *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (org. e trad. John Owen; v. 19 de Calvins commentaries-, Edimburgo: Calvin Translation Society, 1843-1855; reimpr., Grand Rapids: Baker Books, 1993), 401.

46 Wilhelm Kolffhaus, como citado em Dennis Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 86.

47 Tamburello, *Union with Christ*, 86.

Na explicação que oferecemos até aqui, os cristãos são vistos como verbalizados· do começo ao fim: por meio da aliança da redenção, da aliança da criação e, agora, da aliança da graça. O Espírito voluntariamente prendeu-se na sua atividade à Palavra falada pelo Pai no Filho. Simplesmente não há lugar para hábitos infundidos nesse tipo de ontologia da aliança. Não por pensamentos mudos e disposições infundidas à parte da Palavra, mas pelo discurso vivo Deus cria e recria seu mundo. Um paradigma pactual, em vez de distinguir entre acontecimento forense (justificação) e hábitos infundidos (regeneração), apresenta toda a ordo como sendo legalmente carregada, sem confundir justificação com santificação ou negar que a união com Cristo inclui aspectos orgânicos e transformadores juntamente com os forenses.

Além disso, até mesmo a regeneração e a santificação são efeitos do discurso performativo de Deus: uma declaração no nível de uma criação ex-nihilo: ·Haja [...]. Foi apenas com base em ter primeiro criado o mundo pela sua declaração fia t que agora existem criaturas que podem ·produzir· a resposta correta. Conquanto a união com Cristo e a santificação que resulta dessa união são mais do que forenses, elas são consequências da declaração forense de Deus. Tanto a justificação (·Haja [...]!) quanto a renovação interior (·Produza a terra [...]!) são atos discursivos do Deus Trino. Esses argumentos em favor de ver toda a ordo salutis em termos comunicativos, pactuais e energéticos serão especialmente importantes na nossa discussão sobre a justificação e a santificação.

## 7. Conclusão

Se não há razão para distinguir entre regeneração e vocação eficaz, há, no entanto, razão suficiente para distinguir esse acontecimento da conversão. Na regeneração somos passivos. Ouvimos o evangelho e o Espírito cria fé no nosso coração para aceitá-lo. Contudo, na conversão nós somos ativos. ·Na aliança da graça, isto é, no evangelho [...], observa Bavinck,

Não há realmente nem exigências nem condições. Isso porque Deus fornece o que ele exige. Cristo fez tudo, e embora ele não tenha feito novo nascimento, fé e arrependimento em nosso lugar, ele realmente os adquiriu para nós, e o Espírito Santo, então, os aplica. Entretanto, em sua administração por Cristo, a aliança da graça assume essa forma exigente, condicional.<sup>48</sup>

Há mandamentos para se arrepender e crer, mas mesmo essas respostas humanas são dons da graça:

A aliança da graça, por sua vez, é de fato unilateral: ela procede de Deus; ele a designou e a definiu. Ele a mantém e implementa. É uma obra do Deus trino e

<sup>48</sup> Herman Bavinck, *Reformed dogmatics: God and creation* (org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2004), 3:230.

é totalmente completada entre as próprias três Pessoas. Mas ela é destinada a se tornar bilateral, para ser consciente e voluntariamente aceita pelos seres humanos no poder de Deus.<sup>49</sup>

Na conversão (diferente da regeneração), é-nos dito: ·desenvolvei a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade· (Fp 2.12-13). Isso não significa que na conversão nossa salvação muda da graça soberana de Deus em Cristo para a nossa atividade e cooperação, mas que a salvação que foi dada é concluída pelo mesmo Espírito, por meio do mesmo evangelho, num relacionamento genuíno no qual nos tornamos parceiros da aliança que agora estão vivos para Deus em Cristo. À parte de nosso arrependimento e fé, não há justificação ou união com Cristo. No entanto, até mesmo essa resposta humana é um dom do Espírito por meio do evangelho.

O ministério de João Batista é comparado e contrastado com o de Jesus em vários pontos nos Evangelhos. Mais tarde, no seu ministério, Jesus disse: ·E eu vos digo: entre os nascidos de mulher, ninguém é maior do que João; mas o menor no reino de Deus é maior do que ele· (Lc 7.28) - por causa da fase superior da história redentora que Jesus estava inaugurando. Aqueles que se recusaram a ser batizados por João ·rejeitaram, quanto a si mesmos, o desígnio de Deus· (Lc 7.30). Jesus, então, compara a presente geração a crianças brincando o jogo do funeral e o jogo do casamento, ·gritam uns para os outros: Nós vos tocamos flauta, e não dançastes; entoamos lamentações, e não chorastes· (v. 32). João tocou a marcha fúnebre, mas a maioria das pessoas e dos líderes religiosos não sentiu o ferrão da culpa, mas o chamaram de demônio; Jesus trouxe a boa-nova do evangelho aos pecadores, e ele foi rejeitado como um ·um glutão e bebedor de vinho, amigo de publicanos e pecadores!· (v. 34). ·Depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galileia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho· (Mc 1.14-15).

Como nos dias de Jesus, as crianças desta era não sabem como lamentar nem como dançar do modo correto. G. K. Chesterton observou que o soar exterior do cristianismo é muito sombrio, com sua grave visão de pecado original, juízo e inferno, mas no seu soar interior, ·você vai encontrar a antiga vida humana dançando como criança e bebendo vinho como homem, pois o cristianismo é a única estrutura para a liberdade pagã.. ·Porém, na filosofia moderna o caso é o oposto; é o soar exterior que é obviamente artístico e emancipado; seu desespero está dentro.<sup>50</sup> Para o mundo descrente, um tipo de alegria superficial e bem-estar geral cheio de entretenimento, junto com a falta de qualquer enredo real esconde o temor da morte. À parte da graça de Deus, não podemos nos entender com a nossa ferida moral mortal nem entrar na genuína folia e alegria do reino de Deus.

A9Ibid. (ênfase acrescentada).

50G. K. Chesterton, Orthodoxy: 'The romance offaith (Nova York: Doubleday, 1959, 1990), 157.

Negando o nosso pecado (não apenas pela caca do s, mas nossa condição pecaminosa), somos tolos demais para um funeral; considerando o evangelho insensato, somos tímidos demais para a verdadeira celebração. ·Arrependei-vos e crede no evangelho·: esse mandamento forma os dois aspectos da conversão: arrependimento do pecado e fé em Deus. Depois do funeral há dança. No arrependimento, dizemos não aos ídolos, poderes, influências e mentiras desta presente era ímpia, e em fé dizemos sim para Cristo, em quem todas as promessas de Deus têm o seu ·sim·. Por isso, por meio dele, temos nosso pleno ·amém· ·para a glória de Deus, por nosso intermédio·. (2Co 1.20).

#### 8. A rrependim ento

Cristo não veio para melhorar a nossa vida - o ·velho homem·, para usar o vocabulário de Paulo -, mas para crucificá-lo e sepultá-lo junto com ele de tal modo que possamos ser ressuscitados com ele em novidade de vida (Rm 6.1-5). Arrependimento (metan oia) significa ·mudança de mente·. Ele é tratado nas Escrituras como primariamente o conhecimento do pecado produzido pela lei (Rm 3.20). Como vimos a partir do discurso no Cenáculo, o Espírito é um advogado enviado para nos convencer interiormente da justiça de Deus e de nossa injustiça. Esse conhecimento, no entanto, não é meramente intelectual, mas emocional - ele envolve a pessoa toda.

Vemos as características do arrependimento expressadas de maneira precisa na oração de confissão de Davi:

Compadece-te de mim, ó Deus,  
segundo a tua benignidade;  
e, segundo a multidão das tuas misericórdias,  
apaga as minhas transgressões.  
Lava-me completamente da minha iniquidade  
e purifica-me do meu pecado.  
Pois eu conheço as minhas transgressões,  
e o meu pecado está sempre diante de mim.  
Pequei contra ti, contra ti somente,  
e fiz o que é mau perante os teus olhos,  
de maneira que serás tido por justo no teu falar  
e puro no teu julgar.  
Eu nasci na iniquidade,  
e em pecado me concebeu minha mãe.  
Eis que te comprazes na verdade no íntimo  
e no recôndito me fazes conhecer a sabedoria.  
Purifica-me com hissopo, e ficarei limpo;  
lava-me, e ficarei mais alvo que a neve.  
Faze-me ouvir júbilo e alegria,  
para que exultem os ossos que esmagaste.  
Esconde o rosto dos meus pecados  
e apaga todas as minhas iniquidades (Sl 51.1-9).

Primeiro, reconhecemos que Davi não está simplesmente envergonhado do seu comportamento, mas sentindo-se culpado. Segundo, embora ele tenha pecado cruelmente contra Bate-Seba e tramado a morte do marido dela, ele reconhece que seu pecado é primeiro e principalmente contra Deus. Arrependimento não é apenas remorso por ter errado contra seu próximo, mas é um reconhecimento de que Deus é a parte mais ofendida. Terceiro, Davi não tenta expiar seus pecados ou pacificar a ira justa de Deus por meio do seu remorso. Davi confessa que diante do trono de Deus ele está condenado, e ele não tenta justificar-se. Quarto, Davi reconhece não apenas as suas ações pecaminosas, mas sua condicão pecaminosa desde o momento da sua concepção. O arrependimento não diz respeito simplesmente a certos pecados; os pagãos podem ter remorso por causa do seu comportamento imoderado. Em vez disso, é oasco de toda alma em relação à sua aliança com o pecado e a morte.

Embora essa tristeza piedosa conduza Davi ao desespero com relação à sua própria justiça, ela não o conduz ao desespero final que frequentemente leva os ímpios à autodestruição ou a uma cauterização da própria consciência. Como Paulo observa: ·Porque a tristeza segundo Deus produz arrependimento para a salvação, que a ninguém traz pesar; mas a tristeza do mundo produz morte.· (2Co 7.10). Afinal, ·a bondade de Deus é que te conduz ao arrependimento.· (Rm 2.4). Conquanto a lei produza arrependimento legal (temor do julgamento), o evangelho engendra um arrependimento evangélico que produz os frutos da mudança real. Davi se volta para fora de si mesmo para seu Deus misericordioso. Aqui vemos a ligação mais estreita possível entre arrependimento e fé. Por si mesmo o arrependimento é meramente uma experiência de danação - até que a pessoa olhe pela fé e passe a confiar em Jesus Cristo.

Com frequência, o arrependimento é definido de modo mais amplo para incluir a mudança real no caráter e no comportamento, mas a Escritura descreve isso como ·frutos dignos de arrependimento.· (Mt 3.8) ou ·obras dignas de arrependimento.· (At 26.20; cf. Mt 7.16; Lc 3.9; 8.15; Jo 12.24; Rm 7.4; G1 5.22; Cl 1.10). Nesse sentido, é claro, o arrependimento é sempre parcial, fraco e incompleto nesta vida. Também não é um ato único. Como a primeira das 95 teses de Lutero afirma: ·Nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo, ao dizer Arrependei-vos., etc., quis dizer que toda a vida dos cristãos deveria ser uma vida de penitência.. O Espírito nos leva ao arrependimento convencendo-nos do pecado por meio da lei; o evangelho nos leva à fé em Cristo, e essa fé produz dentro de nós um ódio pelo nosso pecado e uma sede por justiça. Visto que nossa tendência, mesmo como cristãos, ainda é voltarmos para nós mesmos e confiar no nosso arrependimento, devemos ser novamente conduzidos a nos desesperar da nossa própria justiça ou de qualquer possibilidade de nos purificarmos dos nossos pecados pela lei e depender de Cristo. Portanto, essa não é uma transição de uma vez por todas do arrependimento legal para a fé em Cristo e arrependimento evangélico, mas um ciclo perpétuo que define a vida cristã.

Na teologia e prática católico-romana, esse chamado ao arrependimento é substituído por um sistema de penitência. Como o estudioso renascentista Erasmo descobriu, a Vulgata latina traduziu de modo incorreto o imperativo grego ·Arrependei-vos· (m etan oēsate) em Atos 2.38 como ·Faça penitência!· (p oen iten tiam agite). Roma define essa penitência como envolvendo quatro elementos: contrição, confissão, satisfação e absolução.<sup>51</sup> Visto que poucos são capazes de se elevar até o nível de verdadeira contrição (tristeza genuína pelo pecado), a atrição (medo de punição) é considerada satisfatória para esse estágio. Para o perdão, cada pecado deve ser relembrado e oralmente confessado a um sacerdote, que então determina a ação adequada ou série de ações para desempenhar a fim de fazer satisfação pelo pecado. Apenas então é que o penitente pode receber absolvição.<sup>52</sup>

No entanto, poderosas correntes dentro do protestantismo (especialmente nas versões mais arminianas) têm ensinado que o perdão e a justificação de Deus estão condicionados ao grau de sinceridade do arrependimento e da obediência renovada.<sup>53</sup> Mesmo em círculos evangélicos mais amplos, alguns cristãos lutam até o ponto do desespero com respeito a se o grau e a qualidade do seu arrependimento foram adequados para ser ele perdoado, como se o arrependimento fosse a base do perdão e o primeiro pudesse ser medido pela intensidade da emoção e decisão.

No entanto, de acordo com a Escritura, não são as nossas lágrimas, mas o sangue de Cristo que satisfaz o juízo de Deus e estabelece paz com Deus (Rm 5.1,8-11). Nas palavras do hino ·Rocha eterna·: ·Se o meu zelo nunca enfraquecesse, / Se minhas lágrimas nunca parassem de correr [...] Meu pecado não poderia expiar; / Só tu me podes salvar..<sup>54</sup> Deus cura os ossos que ele esmaga e levanta aqueles a quem abate. ·Antes, ele dá maior graça; pelo que diz: Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes· (Tg 4.6). A lei dá início ao arrependimento ao nos convencer do pecado, mas apenas o evangelho nos pode guiar a clamar corajosamente pela promessa de Deus com Davi: ·Faze-me ouvir júbilo e alegria,

<sup>51</sup> Catechism of the catholic church, 364-67. ·Cristo instituiu o sacramento da penitência para todos os membros pecadores da igreja: sobretudo para aqueles que, desde o batismo, caíram em pecado grave, e desse modo perderam sua graça batismal e feriram a comunhão da igreja. F, para eles que o sacramento da penitência oferece uma nova possibilidade de se converter e recuperar a graça da justificação. Os Pais da Igreja apresentam esse sacramento como ·a segunda tábua [de salvação] depois do naufrágio que é a perda da graça·. (363).

<sup>52</sup>Ibid., 364-67.

<sup>53</sup> A serious call to a devout and holy life de William Law, que exerceu um impacto formativo em John Wesley é, de modo especial, um representante dessa tendência. Veja a análise profunda de C. FitzSimons Allison, The rise of moralism: The proclamation of the gospel from Hooker to Baxter (Atlanta: Morehouse Publishing, 1984). Allison esclarece de modo especial o papel de Jeremy Taylor nessa trajetória.

<sup>54</sup> M Augustus Toplady, ·Rock of ages· (1776), em Psalter hymnal (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), nº. 388. [Ver Hinário Novo Cântico (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1997), nº. 136, trad. por Manoel da Silveira Porto Filho: ·Não por obras nem penar / Plena paz terei aqui / Só tu podes consolar / Há perdão apenas em ti.. (NT)]

para que exultem os ossos que esmagaste. Esconde o rosto dos meus pecados e apaga todas as minhas iniquidades. (Sl 51.8-9).

Sempre que o arrependimento é marginalizado na conversão, isso acontece geralmente por causa de um senso inadequado da santidade de Deus e das justas exigências da sua justa lei. A consequência é que a conversão é representada meramente como um progresso moral: a adição de certas características da piedade cristã. O arrependimento bíblico, no entanto, envolve uma renúncia fundamental ao mundo, à carne e ao diabo: incluindo a espiritualidade, as experiências e os esforços morais nos quais as pessoas confiavam. Todo o ego deve deixar a autoconfiança e a autonomia que exigem a palavra final quanto em quem a pessoa irá crer e como ela irá viver.

## 9. B

Presos, acusados e indiciados, em arrependimento nós nos voltamos d e nós mesmos - nossas inverdades, nossos pecados e nossa reivindicação fraudulenta de justiça - e em fé olhamos para Cristo em busca de salvação e de cada dom espiritual. Para colocar de maneira diferente, em arrependimento nós confessamos (com Davi) que Deus é justificado em seu veredito contra nós, e em fé recebemos a justificação de Deus. Mortos para o pecado e vivos para Cristo de uma vez por todas em regeneração (Rm 6.1-11), somos chamados para morrer diariamente para o nosso velho eu e viver diariamente pelo dom da graça de Deus. que é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor. (v. 12-23).

Nas Escrituras hebraicas crer (he^m in, na forma hifil de am an ) significa reconhecer como um fato estabelecido. Entretanto, não se trata meramente de uma concordância intelectual. É, literalmente, dizer ·amém· ao que Deus fez como dizendo respeito à própria pessoa. Outras palavras (h ā s ā , ·refugiar-se·; b ā ta h , ·confiar ou depender de·) também comunicam a ideia de fé como envolvendo tanto confiança quanto conhecimento e assentimento. No Novo Testamento, o substantivo pistis (e seu cognato pisteu ein ) tem várias conotações. Os gregos acreditavam na existência dos seus deuses, mas o Novo Testamento traz do Antigo Testamento essa compreensão de fé como confiança em e dependência da ação salvífica de um Deus pessoal.

A forma passiva (fidelidade) ocorre apenas em alguns poucos textos (Rm 3.3; G1 5.22; Tt 2.10). Mais frequentemente, a fé é compreendida como confiança ou crença no que é dito com base no testemunho de outra pessoa (Fp 1.27; 2Co 4.13; 2Ts 2.13 e, especialmente, em Jo). Ainda mais frequentemente é especificamente exibida como fé em Jesus e em sua Palavra declarativa (Jo 4.50; 5.47; Rm 3.22,25; 5.1-2; 9.30-32; G1 2.16; Ef 2.8; 3.12), uma dependência confiante em Jesus Cristo (ert for ·em·: Mc 1.15; Jo 3.15; Ef 1.13; epi mais dativo para ·em·: Is 28.16, citado em Rm 9.33; 10.11; IPe2.6; Lc 24.25; ITm 1.16; cf. At 16.34; Rm 4.3; 2Tm 1.5,12). O uso de epi com o acusativo ou de eis (·para dentro de·) enfatiza a transferência da confiança em nós mesmos para Deus em Cristo (Jo 2.11; 3.16,18,36; 14.1; Rm 10.14; G12.16; Fp 1.29; etc.). Esse tipo de fé é descrito como olhar para Cristo (Jo 3.14-15, com Nm 21.9), sentir fome,

sentir sede e beber (Mt 5.6; Jo 6.50-58; 4.14), ir e receber (Jo 1.12; 5.40; 7.37-38; 6.44,65). Esses exemplos (além de vários outros) enfatizam o papel da fé no ato de justificação como um recebimento passivo e um descansar em Cristo. No entanto, a fé do justificado também é ativa por meio de boas obras (Tg 2.26).

Em outros casos encontramos referência à ·a fé· (At 6.7; Ef 4.5; ITm 1.19; 3.9; 5.8; 6.12; Jd 3). Portanto, a distinção frequentemente feita na teologia entre a fé (i.e., o conteúdo) que é criada (*fides quae creditur*) e a fé como ato pessoal de acreditar (*fides qua creditur*) parece ser bem fundamentada (veja também o cap. 4, ·A inerrância depois de Barth·, p. 193). Isso significa que o ato pessoal de fé tem um objeto (Cristo como ele é apresentado no evangelho), um conteúdo (a doutrina a respeito de Cristo e seu evangelho) e um sujeito (o pecador que crê).

A fé é a mesma em ambos os Testamentos, tanto com relação ao seu ato quanto com relação ao seu objeto. De fato, Abel, Noé, Davi e outras figuras do Antigo Testamento são tratados no Novo Testamento como exemplos daqueles que tiveram fé em Cristo (esp. Hb 11). Abraão é especialmente paradigmático como alguém que foi justificado pela fé e é o pai de todos aqueles que têm fé em Cristo (Rm 4, G1 3, Hb 11, Tg 2). Ao longo do Novo Testamento, essa continuidade é pressuposta (Jo 5.46; 12.38-39; Hb 2.4; Rm 1.17; 10.16; G13.11; Hb 10.38). Como Berkhof nos lembra, ·A entrega da lei não efetuou uma mudança fundamental na religião de Israel, mas apenas introduziu uma alteração na sua forma externa. A lei não substituiu a promessa; tampouco foi a fé suplantada pelas obras.<sup>55</sup>

Os legalistas de Paulo haviam compreendido de modo errado a verdadeira natureza da lei: guiar-nos a Cristo e não à autossalvação. A exigência da fé não transforma a fé numa obra. Pelo contrário, é o mandamento para cessar os nossos labores e entrar no descanso de Deus (Hb 4). Somos ordenados a nos arrepender não apenas da nossa vida imoral que antes aprovávamos, mas da autoconfiança, que é o maior pecado de todos - a principal ofensa de idolatria. Mais uma vez, a história da salvação (*historia salutis*) e a ordem da salvação (*ordo salutis*) convergem (veja o cap. 16, ·O Rei e o seu reinado·, p. 565): assim como ·a graça de Deus se manifestou· (Tt 2.11), do mesmo modo Paulo fala da fé como tendo chegado: ·Mas, antes que viesse a fé, estávamos sob a tutela da lei e nela encerrados, para essa fé que, de futuro, havería de revelar-se. É porque ·Cristo veio· que ·a fé veio· (ver G13.23-25). Mais uma vez, isso não pode significar que os santos do Antigo Testamento não eram justificados pela fé - especialmente visto que esse mesmo capítulo enfatiza a continuidade nesse ponto. Em vez disso, o contraste para Paulo está no fato de que a velha aliança (Sinai) era uma forma externa de governo da nação que estabelecia práticas císticas e legais que claramente apontavam para Jesus Cristo (daí, o contraste entre as ·duas alianças· em 4.21-31). No entanto, essa aliança do Sinai não iria, e não podia, substituir a aliança abraâmica da graça (G13.15-18).

Conquanto sustentando a continuidade de fé em Cristo desde Abraão (de fato, desde Adão e Eva depois da queda) até o presente, o Novo Testamento também

<sup>55</sup>Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 494.

anuncia que algo novo surgiu. A lei em si mesma não poderia criar fé, esperança ou amor, mas por causa do pecado ela pode apenas colocar o mundo em prisão, aguardando o redentor (G1 3.22-23) ou sob um guardião esperando sua maturidade para que possa receber a herança (v. 24). Ao longo de Atos, Cristo é proclamado e a resposta correta é arrependimento e fé. Em Hebreus, os grandes pais e mães de Israel são elogiados por ter fé na promessa embora eles ainda não pudessem ver o cumprimento dela (Hb 11.1-12.2). Moisés e seus seguidores libertados, de acordo com Paulo, bebiam de uma pedra espiritual que os seguia. E a pedra era Cristo. (ICo 10.4). De fato, a respeito da geração do deserto é dito que puseram Cristo à prova quando se rebelaram (v. 9).

#### 10. Conceções diferentes de fé

Na igreja antiga, a fé parecia ser identificada primariamente com a fé (doutrina ortodoxa) e com o assentimento pessoal àquela doutrina, embora não em antítese à fé pessoal. Segundo o escolasticismo medieval, a fé era entendida como uma concordância com o ensino da igreja (*fides informis*), que se tornava fé justificadora apenas quando era formada ou completada pelo amor (*fides formata*). Portanto, a fé justificadora tornou-se uma virtude juntamente com a esperança e o amor: um ato de fazer e dar em vez de receber. Na teologia católico-romana, fé não é apenas concordar com todo o ensino da igreja, mas é, propriamente falando, um ato da igreja em vez de ser um ato da pessoa.<sup>56</sup>

A Reforma desafiou esse entendimento da fé à luz das passagens citadas acima, entre outras. Fé não pode simplesmente ser consentimento com qualquer coisa que a igreja ensine, visto que isso tornaria a igreja, e não Cristo, o objeto da fé. A pessoa deve conhecer o conteúdo daquilo com o que ela concordará. Além do mais, a fé não pode ser suficientemente definida como mera concordância mesmo com a doutrina verdadeira.<sup>57</sup> A fé não é apenas a crença de que Cristo é Deus encarnado, crucificado e ressuscitado ao terceiro dia, mas é, nas palavras de Calvino, o firme e seguro conhecimento da benevolência de Deus para conosco, baseada na veracidade da promessa graciosa feita em Cristo, tanto revelada à nossa mente quanto selada no nosso coração por meio do Espírito Santo.<sup>58</sup> Fé é simplesmente confiança na benevolência e salvação divinas.<sup>59</sup>

Portanto, a fé envolve o intelecto, a vontade e os sentimentos. É o conhecimento (*notitia*), assentimento (*assensus*) e confiança (*fiducia*). Sendo definida pela doutrina, a fé, no entanto, é direcionada a uma pessoa: o Deus trino como ele se revelou em Cristo como nosso redentor. Seria mero assentimento dizer

<sup>56</sup> Catechism of the catholic church, 46. Ao mesmo tempo, o elemento de confiança pessoal não está totalmente ausente dessas definições mais recentes de fé (veja, especialmente, p. 40-41).

<sup>57</sup> Isso está em oposição à visão de Gordon H. Clark, *What is saving faith?* (Union, Tenn.: Trinity Foundation, 2004), 9-10, 55-63.

<sup>58</sup> Calvino, Institutes 3.2.7, ênfase acrescentada.

<sup>55</sup> Ibid., 3.2.15.

até mesmo que Cristo morreu pelos pecadores em geral, sem reconhecer que ele morreu por mim. De acordo com a confissão luterana,

A fé aqui falada ·não é aquela possuída pelos demônios e pelos ímpios, que também acreditam na história do sofrimento e ressurreição de Cristo de entre os mortos, mas nós nos referimos àquela fé verdadeira que crê que nós recebemos graça e perdão dos pecados por meio de Cristo·.

Não é um mero reconhecimento da verdade da pessoa e da obra de Cristo, mas pessoalmente receber e depender de Cristo.<sup>60</sup> A mesma visão é expressa no lado reformado no Catecismo de Heidelberg:

A verdadeira fé não é apenas o conhecimento confiante por meio do qual eu tenho por verdadeiro tudo o que Deus nos revelou em sua Palavra, mas também uma firme confiança que o Espírito Santo opera no meu coração pelo evangelho, não apenas para outros, mas também para mim, que a remissão de pecados, justiça eterna e salvação são gratuitamente dadas por Deus, meramente pela graça, apenas pelos méritos de Cristo (ênfase acrescentada).<sup>61</sup>

Nem o poder justificador da fé está localizado em qualquer qualidade inerente ou virtude da própria fé. A fé é apenas o instrumento em vez de ser a base para a justificação: ela simplesmente aceita Cristo e os seus méritos. Portanto, a formulação comum reformada de justificação: perfidem propter Christum (por meio da fé, por causa de Cristo ou com base em Cristo). Estritamente falando, ninguém é justificado pela fé, mas pela justiça de Cristo que é recebida por meio da fé. Por isso, a fé é sempre extrospectiva: olhar para fora de si. A fé não surge do ego, mas vem a nós de fora, por meio da pregação do evangelho (Rm 10.17). Isso significa que, no ato de justificação, a fé em si é totalmente passiva, recebendo um dom, não oferecendo um. A fé que justifica se torna imediatamente ativa em amor, honrando a Deus e servindo ao próximo, mas esse ato de amor é o fruto da fé, e não o ato da própria fé justificadora. Dados os nossos instintos naturais, podemos sempre fazer com que o evangelho volte a ser lei - nesse caso, ao transformar a fé em fidelidade, o ato de receber num ato de fazer.

Como já observamos em conexão com a expiação, o arminianismo sustenta que a obra de Cristo, embora não seja ela mesma a satisfação da justiça, tornou possível para Deus oferecer a salvação em termos mais baixos do que obediência perfeita. Para alguns arminianos (Richard Baxter, por exemplo), fé e arrependimento tornaram-se a ·nova lei·, servindo como a base para o perdão e justificação de Deus.<sup>62</sup> Berkhof observa: ·Quando conceberam a fé como uma

<sup>60</sup> Edmund Schlink, 'Theology of the lutheran confessions, 96.

<sup>61</sup> Heidelberg Catechism, P. 21, em Psalter hymnal (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), ·Doctrinal standards·, p. 25.

<sup>62</sup> Richard Baxter, Aphorisms of justification, with their explication annexed, etc. (Londres: Francis

obra meritória do homem, com base na qual ele é aceito pelo favor de Deus, os arminianos revelaram uma tendência romanista.<sup>63</sup>

Na teologia moderna, Schleiermacher reduziu a fé a uma experiência interior de união com Deus. Embora ·apoiada pela representação histórica da vida e caráter [de Cristo]·, a fé vem mediante o ·testemunho da experiência da pessoa, que deve despertar nos outros o desejo de ter a mesma experiência..<sup>64</sup> Desde então, no liberalismo protestante, a celebração romântica de uma emoção interior e uma experiência religiosa universal transformaram a fé numa abertura geral para a dependência do divino. Ritschl via Cristo como o objeto da fé, mas principalmente como o legislador e modelo e definiu a natureza da fé como iniciando a obra da construção do seu reino.<sup>65</sup> Nessa teologia, Berkhof observa, a fé é transformada ·numa realização humana; não o mero recebimento de um dom, mas uma ação meritória; não a aceitação de uma doutrina, mas um ato de ·tornar Cristo o Mestre·, numa tentativa de padronizar a vida da própria pessoa segundo o exemplo de Cristo.<sup>66</sup>

Barth, Brunner e, especialmente, Bultmann viam a fé como uma resposta obediente à ordem de Deus e minimizaram (ou negaram) que ela envolvesse conhecimento e concordância com doutrinas particulares. Bultmann radicalmente reinterpretou tanto a justificação quanto a fé em termos existencialistas. O perpétuo risco de transformar a fé numa obra é demonstrado na concepção de Bultmann de fé como ·risco..<sup>67</sup> A fé é um ·salto no escuro·. [...] Isso porque não é perguntado ao homem se ele aceita uma teoria a respeito de Deus que pode possivelmente ser falsa, mas se ele está disposto a obedecer a vontade de Deus.. Para nós, o significado da cruz de Cristo é encontrado na nossa ·cruzificação dos sentimentos e desejos[...], vencendo nossos temores naturais do sofrimento, [...] e a perfeição de nosso afastamento do mundo.. Isso constitui ·o julgamento [...] e a libertação do homem..<sup>68</sup> Porém, nesse caso Bultmann não apenas confunde justificação com santificação, mas com uma concepção de santificação que pode ser reconhecida apenas como gnóstica. O evangelho vem não para nos afastar do mundo ou para nos ajudar a superar ·nossa

'lyton, 1649). Veja também Hans Boersma, *A hot pepper com : Richard Baxter's doctrine o f justification in its seventeenth-century context o f controversy* (Zoetermeer, Países Baixos: Boekencentrum, 1993).

<sup>63</sup> Berkhof, Teologia sistemática, 493.

<sup>64</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 69.

<sup>65</sup> Albrecht Ritschl, *The Christian doctrine of justification and reconciliation: The positive development of the doctrine* (trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay; Edimburgo: T&T Clark, 1900 [original alemão, V. 111, 1874]; reimpr., Clifton, N.J.: Reference Book Publishers, 1966]), 12.

<sup>66</sup> Berkhof, Teologia Sistemática, 494. Do mesmo modo, J. Gresham Machen escreve: ·De acordo com o liberalismo moderno, fé é essencialmente o mesmo que ·tornar Cristo o Senhor· da vida da pessoa·, Christianity and liberalism (Nova York: Macmillan, 1923; reimpr., Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 143.

<sup>67</sup> Rudolf Bultmann, ·Faith as venture·, em *F.xistence and faith: Shorter writings o f Rudolf Bultmann* (Londres: Hodder and Stoughton, 1960), 57.

<sup>68</sup> Rudolf Bultmann, ·New Testament and mythology·, em *Kerygma and myth: A theological debate* (org. Hans Werner Bartsch; trad. Reginald H. Fuller; ed. rev.; Nova York: Harper and Row, 1961), 64-65.

medo natural do sofrimento·, mas para nos salvar - e ao mundo - do reinado do pecado e da morte. Como Julius Schniewind ressaltou, para Bultmann, ·A crucificação das nossas paixões· é, então, não mais do que um eufemismo notável para o autodomínio, que é a busca de todas as religiões e filosofias mais desenvolvidas.<sup>69</sup> Em todas essas propostas, a fé perde seu objeto específico (Cristo e todos os seus benefícios) e, portanto, seu próprio caráter como um ato de receber o que já foi conquistado para nós. No ato da justificação, devemos insistir, a fé meramente recebe Cristo, aceita Cristo e depende de Cristo; ela não faz nada, mas recebe tudo.

A fé não é provável opinião ou conjectura, nem mera concordância com uma autoridade exterior - seja ela a Bíblia ou a igreja. Nem a fé é uma certeza imediata, como o conhecimento de lógica, geometria ou dos axiomas matemáticos, ou uma experiência dos sentidos. Não é uma atitude geral, uma característica ou uma virtude - tal como um ponto de vista otimista ou pensamento positivo. Fé não é o gênero da qual a fé em Cristo é uma espécie, como é frequentemente assumida especialmente em nossos dias em que falamos sobre ·comunidades de fé· ou da importância da ·fé·. Fé não é nem mesmo uma confiança geral em Deus e nas suas promessas. A fé evangélica - isto é, a fé como definida pelo evangelho - é a convicção específica do coração, da mente e da vontade de que Deus é gracioso para conosco em Jesus Cristo com base na Palavra de Deus. Fé é se apegar a Cristo.

#### 11. Fé e segurança

Embora Hebreus 11.1 defina fé como ·a certeza de coisas que se esperam·, o ensino católico-romano nega o relacionamento inextricável entre a fé e a segurança. Fé é meramente uma concordância com os ensinos da igreja, como vimos. Mesmo quando a fé é ·completada· ao tornar-se uma ação amorosa, os cristãos nunca estão certos da salvação final. Pode haver uma confiança razoável que alguém está presentemente num estado de graça. ·Movidos pelo Espírito Santo, podemos conquistar para nós mesmos e para os outros todas as graças necessárias para obter vida eterna, bem como os bens temporais necessários.<sup>70</sup> No entanto, a segurança da eleição e justificação final por parte da pessoa é considerada presunção.

Em contraste, os reformadores insistiram que a fé é segurança porque a obra meritória de Cristo já está completa. Visto que a fé e o arrependimento permanecem fracos e imperfeitos, a experiência da segurança pode passar por altos e baixos, mas os cristãos permanecem objetivamente assegurados de sua salvação apenas em Cristo. Essa visão de segurança como pertencendo à essência da fé é encontrada nas confissões e catecismos luteranos e reformados continentais. Embora os puritanos tenham distinguido a fé da segurança, eles o fizeram em

65 Julius Schniewind, ·A reply to Bultmann·, em Kerygma and myth, 65-66.

70 Catechism of the catholic church, 486,490.

parte para enfocar as consciências temerosas em Cristo - o objeto da fé - mesmo se a experiência delas de segurança não estivesse presente (veja Confissão de Westminster, cap. 18).<sup>71</sup> Com frequência, esse era um conselho pastoral sábio, reconhecendo o fato de que a dúvida está frequentemente misturada com a fé na vida cristã. No entanto, isso também poderia tornar-se uma fonte de ansiedade, incentivando introspecção excessiva.

No puritanismo posterior e no pietismo luterano, essa separação entre fé e segurança frequentemente levou à tendência de construir a segurança com base na qualidade da fé em vez de no seu objeto. O equilíbrio correto não está no reconhecimento de que a segurança é da essência da fé verdadeira, ainda que a experiência de segurança possa ser incentivada pelos sinais de fé e seu fruto. Desse modo, somos sempre direcionados para fora de nós mesmos para Jesus Cristo apenas. Os dons recebidos por meio dessa fé são o foco dos próximos vários capítulos.

#### P e r g u n t a s p a r a d i s c u s s ã o

1. Trace a pessoa e a obra do Espírito da criação à consumação. Tendemos a identificar a obra do Espírito de modo muito estreito com a experiência individual de conversão e santificação?
2. Qual é o significado do Pentecostes na história da redenção, especialmente em relação à ascensão de Cristo? Como o Espírito comunica o ministério celestial de Cristo para nós aqui e agora?
3. Explore a conexão entre eleição e vocação eficaz. Podemos afirmar que Deus força as pessoas a irem a Cristo? Como a Escritura descreve essa obra do Espírito?
4. Somos regenerados (nascidos de novo) porque cremos ou cremos porque fomos regenerados?
5. O que é conversão no Novo Testamento e como ela difere da regeneração (ou vocação eficaz)? Também, como você distinguiria a natureza da conversão em si dos seus frutos?

<sup>71</sup> Joel Beeke explora de modo útil as continuidades entre Calvino (e a concepção reformada continental) e o puritanismo com relação à fé e segurança em Assurance offaith: Calvin, English puritanism, and the Dutch second Reformation (American University Studies Series 7; Nova York: Peter Lang, 1994).

## Capítulo Dezoito

# UNI AO COM CRISTO

**E**algo maravilhoso que, embora Jesus Cristo tenha sido exaltado até o trono de Deus, e estando ausente de nós em carne, ainda assim nós podemos ser unidos a ele de uma maneira mais íntima do que a comunhão usufruída pelos discípulos de Jesus com ele durante seu ministério terreno. Tendo se unido conosco na nossa carne, nos nossos pecados, no nosso sofrimento e morte, ele, agora, nos une consigo mesmo em sua vida na nova criação por meio do seu Espírito.

A união com Cristo não deve ser compreendida como um ·momento· na aplicação da salvação aos cristãos. Em vez disso, é um modo de falar a respeito da maneira em que os pecadores compartilham em Cristo na eternidade (pela eleição), na História passada (na redenção), na presente (pela vocação eficaz, justificação e santificação) e no futuro (pela glorificação). No entanto, nossa inclusão em Cristo ocorre quando o Espírito nos chama eficazmente a Cristo e nos dá a fé para nos apegarmos a ele por causa de todas as suas riquezas. Vamos primeiro tratar da união e, a seguir, nos capítulos seguintes, dos seus efeitos.

A aliança intratrinitariana de redenção feita na eternidade é realizada pela obra mútua do Pai, do Filho e do Espírito naquela ordem salvífica de Paulo em Romanos 8.30-31, que William Perkins de modo conveniente chamou de ·corrente dourada·: ·E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou·. Por trás de todas essas alianças na História, encontra-se o eterno ·propósito da eleição· ao qual Paulo repetidamente se refere (Rm 8.28; 9.11; Ef 1.4-5,11; 3.11; 2Tm 1.9). A Primeira Epístola de Pedro é escrita para aqueles que tinham sido escolhidos ·eleitos, segundo a presciêncie de Deus Pai, em santificação do Espírito, para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo·, que explica em que sentido ele pode dizer ·conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo, porém manifestado no fim dos tempos, por amor de vós que, por meio dele, tendes fé em Deus, o qual o ressuscitou dentre os mortos e lhe deu glória, de sorte que a vossa fé e esperança estejam em Deus· (1Pe 1.2,20-21). ·Aqui a base de todas as alianças é encontrada no conselho eterno de Deus·, escreve

Bavink, numa aliança entre as próprias pessoas da Trindade, o pactum salutis (conselho de salvação).<sup>1</sup>

## I. A NATUR.EZA DA UNIÃO

O tema da união mística tem sido frequentemente apresentado como uma alternativa para os temas forenses (legais) da redenção, especialmente a substituição vicária e justificação. Desde Albert Schweitzer, tem sido repetidamente sido desenvolvida, refutada e, então, novamente desenvolvida, a tese de que a justificação é uma -cratera subsidiária- em Paulo, enquanto o verdadeiro dogma central é a união mística. Reginaldo Fuller observa: -Têm sido feitas tentativas de localizar com exatidão algum outro centro ou foco para a teologia paulina, tais como -estar em Cristo- (Schweitzer) ou história da salvação (Johannes Munck).. No entanto, -Romanos, a exposição mais sistemática do pensamento de Paulo, claramente faz da justificação o centro-. Não apenas em Paulo, mas nos hinos pré-paulinos que citam credos encontramos essa afirmação (2Tm 1.9 e Tt 3.4-5).<sup>2</sup>

Como Schweitzer, várias correntes contemporâneas nos estudos paulinos bem como na erudição reformada são orientadas pelos pressupostos de que a participação mística em Cristo se coloca contra a ênfase forense na justiça exterior de Cristo imputada aos cristãos.<sup>3</sup> Através da lente interpretativa da união com Cristo, podemos transpor a falsa escolha entre uma salvação legal, judicial e passiva, por um lado, e uma participação relational, mística e transformadora em Cristo por outro. Todavia, como argumentei com relação à obra de expiação de Cristo, a unidade integral desses temas é possível apenas porque a última está fundamentada na primeira. Como Geerhardus Vos expressou:

Em nossa opinião, Paulo consciente e consistentemente subordinou o aspecto místico da relação com Cristo ao forense. A mente de Paulo era a tal ponto orientada legalmente que ele considerava todo o complexo das mudanças espirituais subjetivas que acontecem no cristão e das bênçãos espirituais subjetivas

<sup>1</sup> Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 3:194. Sobre a importância estrutural do pactum salutis, veja, p. ex., Heinrich Heppé, *Reformed dogmatics* (org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: AUen & Unrvin, 1950), 373-83.

<sup>2</sup>Reginald Fuller, -Here we stand-, em *Byfaith alone: Essays on justification in honor of Cerhard O. Forde* (org. Joseph A. Burgess e Marc Kolden; Grand Rapids: Erdmans, 2004), 91. Especialmente à luz da minha crítica anterior à tese do -dogma central-, é importante deixar claro que discernir uma ênfase central com base nos argumentos explícitos de Paulo é diferente de começar com uma proposição ou tese abstratas e exigir que os dados se encaixem nela ou sejam deduzidos dela. Tenho argumentado que a Nova Perspectiva sobre Paulo está atualmente mais próxima dos dogmáticos modernos nesse ponto do que os sistemas pré-Iluminismo.

<sup>3</sup> Os estudiosos paulinos associados com a Nova Perspectiva sobre Paulo seguem essa linha, pelo menos implicitamente, ao forçar um contraste entre Paulo e a interpretação reformada de Paulo enquanto a Nova Perspectiva finlandesa sobre Lutero tenta reconciliar Lutero com a théosis ortodoxa oriental contra as confissões luteranas. Uma abordagem semelhante é feita com relação a Calvin por T. F. Torrance, -Karl Barth and the Latin heresy-, SJT 39 (1986): 461-82.

usufruídas pelo cristão como o resultado direto da obra forense de Cristo aplicada na justificação. O místico é baseado no forense e não o forense no místico.<sup>4</sup>

No entanto, antes de considerar a justificação como a base judicial para a nossa união com Cristo, devemos examinar o tema mais abrangente da união.

#### A. Doctrina da união com Cristo

A doutrina da união com Cristo pode ser deduzida de várias fontes bíblicas. Primeiro, há o tema da aliança que subjaz a toda a narrativa bíblica, da criação à consumação. Desde o princípio, o objetivo é levar criaturas à comunhão (*koinonia*) com Deus e umas com as outras, que seja tão próxima quanto humanamente possível daquela comunhão que há entre o Pai, o Filho e o Espírito.

Da criação ao dilúvio, passando pelo êxodo e até a nova criação, há uma estreita conexão entre a aliança e a união com o mediador da aliança, efetuada pelo Espírito, por meio da separação das águas do juízo de modo que o seu povo possa passar para o outro lado a pé secos (Gn 1.1-2,9-10; 8.1,13; 9.17; Ex 33.12-23; Sl 18.1-19,27-50). Esse mesmo tema é reconhecido e desenvolvido pelos apóstolos em relação a Cristo e ao Espírito: ·Ora, irmãos, não quero que ignoreis que nossos pais estiveram todos sob a nuvem, e todos passaram pelo mar, tendo sido todos batizados, assim na nuvem como no mar, com respeito a Moisés. Todos eles comeram de um só manjar espiritual e beberam da mesma fonte espiritual; porque bebiam de uma pedra espiritual que os seguia. E a pedra era Cristo. (ICo 10.1-4). Depois de falar sobre a salvação do mundo por meio de Noé, Pedro acrescenta: ·a qual, figurando o batismo, agora também vos salva, não sendo a remoção da imundícia da carne, mas a indagação de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo; o qual, depois de ir para o céu, está à destra de Deus, ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes. (IPe 3.21-22). Assim como a antiga criação ·surgiu da água e através da água pela palavra de Deus· e pelo mesmo meio foi submersa no dilúvio do juízo, a mesma Palavra faz uma barragem no juízo de Deus até o último dia (2Pe 3.5-7).

Como no Éden, a maldição pela quebra da aliança é que a terra que mana leite e mel volta para as ·trevas· e o ·vazio· (cf. Gn 1.2), uma terra devastada e sem água, lugares ·tão desolados, que ninguém passará por eles· (Ez 33.23-29). No entanto, a restauração de Israel será como uma nova criação e um novo êxodo, quando Yahweh libertar e reunir seu povo dentre as nações: ·Então, aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei. Dar-vos-ei coração novo e porei dentro de

<sup>4</sup> Geerhardus Vos, ·The alleged legalism in Paul's doctrine of justification·, em Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings of Geerhardus Vos (org. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 384. O mesmo argumento é feito por Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 442, contra aqueles que tornariam a imputação da justiça de Cristo dependente da união mística em vez de vice-versa. Veja também John V. Fesko, Justification: Understanding the classic reformed doctrine (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), cap. 10.

vós espírito novo; tirarei de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne. [...] Multiplicarei o fruto das árvores e a novidade do campo. (Ez 36.22-30). Então segue-se a visão do profeta do vale de ossos secos, como um novo Israel é ressuscitado nos últimos dias da morte para a vida (37.1-14).

Em Romanos 5, a união pactuado com a humanidade em Adão é contrastada com a representatividade pactuada de Cristo e, então, no capítulo 6, encontramos sua descrição mais explícita da união com Cristo em sua morte e ressurreição (Rm 6.1-23; cf. 1.3-4; 4.25; ICo 15.35-58). Embora eles tenham estado ·em Cristo· na eleição da graça de Deus desde toda a eternidade (Ef 1.4,11; 2Tm 1.9), a união real deles com Cristo ocorre no tempo mediante a obra do Espírito. Ao longo de todo o corpus paulino, encontramos a ênfase na união com Cristo.

No entanto, os elementos cruciais do entendimento paulino de união também são evidentes nos Evangelhos, embora, evidentemente, de uma maneira mais narrativa, na medida em que Jesus - com suas palavras e feitos - redesenha os limites de Israel em torno de si mesmo. Ele toma o assento de Moisés ao fazer o seu próprio sermão do monte, e quando é transfigurado na montanha, com a face refletindo uma glória maior do que a de Moisés quando desceu do Sinai, novamente ele é o centro da atenção quando Moisés e Elias testificam a respeito dele (Mt 17.1-8 e paral.).

Contudo, é em João que Jesus é descrito como o lócus da verdadeira adoração e da reunião de Israel (4.1-26), aquele que ·vivifica aqueles a quem quer· (5.21), que dá o verdadeiro maná do céu para a vida eterna (cap. 6), que é a fonte de água viva (7.37-39), o bom pastor (cap. 10), a ressurreição e a vida (cap. 11) e o caminho para o Pai (14.1-14), que enviará o Espírito para nos unir a ele como os galhos a uma videira (14.15-15.17). Como vimos ao considerar a expiação, em João 6,10 e 17 Cristo fala do dom de Deus de um povo para o Filho, ·a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste·. (Jo 17.21-22).

Desses tipos de fontes, podemos derivar as seguintes conclusões sobre a natureza dessa união: primeiro, é uma união mística. Ela é designada como ·mística·, como A. A. Hodge observa, ·visto que transcende em muito todas as analogias dos relacionamentos terrenos, na intimidade de sua comunhão, no poder transformador de sua influência, e na excelência de suas consequências.·<sup>5</sup> Todavia, ela também é designada como mística para distinguir de modo correto entre o corpo natural de Cristo - a carne que ele assumiu da Virgem Maria e que agora está glorificada no céu - e seu corpo místico pactuado, a igreja.

Em segundo lugar, é uma união legal. A ação de Cristo no cenáculo quando ele instituiu a Ceia foi a proclamação pública e oficial de sua última vontade e testamento, tendo oferecido o cálice como ·o meu sangue, o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados·. (Mt 26.28).

<sup>5</sup> A. A. Hodge, *Outlines of theology* (Edimburgo: Banner of Truth, 1972), 483.

Paulo também compara a aliança à vontade de uma pessoa que foi ratificada, de modo que nada possa ser acrescentado ou anulado (G1 3.15).

O escritor da Epístola aos Hebreus acrescenta:

Por isso mesmo, ele é o Mediador da nova aliança, a fim de que, intervindo a morte para remissão das transgressões que havia sob a primeira aliança, recebam a promessa da eterna herança aqueles que têm sido chamados. Porque, onde há testamento, é necessário que intervenha a morte do testador; pois um testamento só é confirmado no caso de mortos; visto que de maneira nenhuma tem força de lei enquanto vive o testador. Pelo que nem a primeira aliança foi sancionada sem sangue; porque, havendo Moisés proclamado todos os mandamentos segundo a lei a todo o povo, tomou o sangue dos bezerros e dos bodes, com água, e lã tinta de escarlate, e hissopo e aspergiu não só o próprio livro, como também sobre todo o povo, dizendo: Este é o sangue da aliança, a qual Deus prescreveu para vós outros (Hb 9.15-20).

Portanto, quando uma pessoa confia em Cristo, a ela é dada toda a herança que Cristo conquistou para nós na História. O último desejo e testamento entra em vigor, que declara até mesmo o ímpio como justificado e até mesmo faz pessoas estranhas e estrangeiras serem adotadas como filhos de Deus e co-herdeiros com Cristo (G1 3.15-4.7). Esse aspecto legal da união é a base para a justiça de Deus e a justa dispensação dos outros dons dessa união, da salvação à glorificação.

Em terceiro lugar, essa é uma união orgânica. Com base no aspecto legal da união (justificação e adoção), o Espírito começa a "distribuir os bens", por assim dizer. Declarados objetivamente como herdeiros justos do reino, os cristãos recebem imediatamente os benefícios subjetivos de seu enxerto vital na Videira que dá vida. Passivamente recebendo Cristo e seus benefícios na justificação, o cristão agora ativa e imediatamente começa a apresentar os frutos de justiça. E, porque vós sois filhos, enviou Deus ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai! De sorte que já não és escravo, porém filho; e, sendo filho, também herdeiro por Deus. (G1 4.6-7, ênfase acrescentada). Assim, o Espírito não apenas torna do que é de Cristo e nos dá (Jo 16.14), mas ele também atua no nosso interior para que demos o fruto do Espírito (Jo 15.1-11; cf. G1 5.22-26).

Essa união orgânica com Cristo é muito mais rica do que qualquer noção de vida cristã como uma imitação de Cristo (*imitatio Christi*). Embora ela certamente implique seguirmos a Cristo, a ênfase do Novo Testamento está em nossa vida em Cristo. Daí, antes de Jesus explicar os efeitos práticos dessa união na apresentação de frutos de santificação, ele declara: Vós já estais limpos pela palavra que vos tenho falado. (Jo 15.3). Legalmente pronunciados justos e reivindicados por Deus, enxertados no seu Filho, os cristãos apresentam o fruto que é resultado não de sua imitação da vida de Cristo, mas do seu ser incorporado em Cristo e sua vida ressurreta escatológica no Espírito.

Embora sejamos justificados pela justiça externa de Cristo a nós imputada, nosso Salvador não permanece fora de nós, simplesmente guiando o caminho para uma vida melhor; em vez disso, vivemos nele e, portanto, nos outros e para os outros. ·Eu sou a videira, vós, os ramos·, diz Jesus, ·Quem permanece em mim, e eu, nele, esse dá muito fruto; porque sem mim nada podeis fazer. (v. 5). Esse ·permanecer· não é algo que os cristãos possam mudar para dentro e para fora: um momento permanecendo e em outro não permanecendo. De fato, aqueles que não permanecem em Cristo (e, assim, não produzem fruto) são cortados (v. 2). Permanecer é simplesmente um sinônimo para fé: apegar-se a Cristo por toda a nossa vida. Ele não é simplesmente um exemplo distante na História, mas nosso cérebro vivo no céu.

## B. Desenvolvimento histórico

### I. Da igreja primitiva à forma

Quanto o ensino da igreja antiga e medieval a respeito de justificação seja ambíguo, os melhores relatos do ensino pré-Reforma a respeito da maravilhosa troca entre o pecado do cristão e a justiça de Cristo são encontrados nos escritos, hinos e liturgias que falam da união com Cristo. No entanto, mesmo aqui pode-se discernir duas trajetórias: a mais platônica/neoplatônica ascensão da mente associada com Orígenes e a concentração mais bíblica a respeito de nossa identificação com Cristo na economia da graça; o modelo histórico de sua descida, subida e retorno em carne associado com Irineu. Sempre que a união mística recebeu permissão para ser determinada indevidamente pelas categorias do platonismo, a economia de morrer e ressuscitar com Cristo tornou-se alegorizada na subida da alma do corpo e História para a contemplação intelectual mística na qual a alma se torna finalmente uma com Deus. A escatologia de duas eras do Novo Testamento (com sua tensão entre o ·já· e o ·ainda não·) foi assimilada na cosmologia de dois mundos de Platão. ·União com Deus· tornou-se outra maneira de introduzir a confusão Criador-criatura, como se a essência de Deus pudesse ser comunicada às criaturas. Foi a distinção essência-energias desenvolvida especialmente na teologia bizantina que procurou bloquear esse caminho conquanto ainda sustentando o realismo da união com Cristo.

Nos círculos medievais influenciados por Orígenes e Pseudo-Dionísio, um conceito pactuai de união com Cristo (ou seja, cabeça-e-corpo, videira-e-ramos, testador mediador-e-beneficiários, marido-e-esposa, etc.) foi substituído pelo conceito metafísico que simultaneamente minimizou nossa união com Jesus na carne no poder do Espírito e fundiu o espírito humano com a divindade de Cristo. Todas as coisas consideradas, essa trajetória pode ser remontada a Hegel, Schleiermacher e os teólogos da mediação do século 19, e até as teologias contemporâneas para as quais a união com Cristo se torna outro modo para fundir a essência do cristão (ou da igreja) com a divindade.

## 2. AS VISÕES REFOR.MADAS DA UNIÃO MÍSTICA

A ·descoberta evangélica· de Lutero foi, em alguns sentidos, uma reação contra o misticismo medieval como uma teologia da glória. No entanto, também foi de alguns desses místicos que ele aprendeu as dimensões cruciais da teologia da cruz. Os tratamentos medievais da união com Cristo eram frequentemente mais a respeito de uma união (até mesmo fusão) da essência humana com Deus, seja intelectualmente ou volitivamente, por meio de esforços do ego para ascender. Entretanto, alguns escritores (especialmente mais agostinianos) se concentraram na união com Deus em Cristo ao apelar para a analogia bíblica do casamento. Essa ênfase pode ser vista especialmente no abade reformista francês Bernardo de Claraval (1090-1153). Sua influência é claramente evidente na concepção de união como ·uma troca maravilhosa·, encontrada em Lutero e Calvino.<sup>6</sup> Tudo o que pode ser considerado bom em nós é assim porque Cristo vive no cristão e o cristão em Cristo. Como vimos, ambos os reformadores sustentavam que o esforço humano para contemplar ·o Deus nu· na sua majestade ofuscante conduz à morte enquanto receber Deus em Cristo como nosso Mediador, como ele se revestiu da humildade da nossa humanidade, conduz à salvação e vida. Na descida encarnacional de Deus, o Filho primeiro se une a nós e, então, também pelo seu Espírito, ele nos une a si mesmo.

Todavia, o progresso de Lutero aconteceu em seu reconhecimento de que esse casamento é primeiro judicial - a imputação do nosso pecado a Cristo e de sua justiça aos pecadores e, então, (como consequência) um relacionamento crescente de confiança, amor e boas obras no qual a união é realizada mais e mais subjetivamente. Longe de rejeitar a justiça real do cristão (santificação), Lutero diz que a justiça imputada de Cristo ·é a base, a causa, a fonte de toda a nossa justiça verdadeira.<sup>7</sup> Longe de separar essas obras distintas de Deus, a justificação é transformada na base e princípio animador da santificação.

Concluímos, portanto, que um cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e no seu próximo. De outro modo, ele não é um cristão. Ele vive em Cristo pela fé e no seu próximo pelo amor. Pela fé ele é elevado acima de si mesmo a Deus. Pelo amor ele desce abaixo de si mesmo ao seu próximo. No entanto, ele sempre permanece em Deus e em seu amor.<sup>8</sup>

A fé apenas não é suficiente para a salvação, mas é a fonte constante da renovação e serviço aos outros do cristão. A fé não apenas justifica, ela ·une a alma com Cristo como uma esposa é unida ao seu marido·, diz Lutero.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Veja, por exemplo, Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

<sup>7</sup> Martinho Lutero, ·Two kinds of righteousness·, em *Luther's works* (org. Helmut T. Lehmann; Filadélfia: Fortress, 1957; reimpr., 1971), 31:298.

<sup>8</sup> Martinho Lutero, ·The freedom of a Christian·, em *Luther's works*, 31:371; cf. Cornelis P. Venema, ·Heinrich Bullingers correspondence on Calvins doctrine of predestination·, *Sixteenth century Journal* 17 (1986): 435-50.

<sup>9</sup> Lutero, *The freedom of a Christian*, em *Luther's works*, 31:351.

De fato, a união mística de Cristo com o cristão era tão preeminente no pensamento de Lutero que algumas vezes ele tendia a borrar a distinção entre Cristo e o cristão. Essa tendência ocasional se torna uma posição explícita num associado importante de Lutero, Andreas Osiander (1498-1552), que alojou a justificação na presença habitadora de Cristo em vez de na imputação forense da justiça de Cristo. Lutero rejeitou essa posição, mas foram especialmente Calvino e o teólogo luterano Flacius (1520-1575) que forneceram refutações detalhadas.

Embora certamente um seguidor de Lutero, Calvino também era devedor a Irineu, aos capadócios, Cirilo de Alexandria, Agostinho, Hilário de Poitiers e Bernardo, entre outros. Referindo-se a Bernardo pelo menos 21 vezes nas Institutas, Calvino escreve:

Isso porque em Cristo [Deus] oferece toda a felicidade em lugar do nosso sofrimento, toda a riqueza em lugar da nossa pobreza; nele, ele abre para nós os tesouros celestiais para que toda a nossa fé possa contemplar seu amado Filho, toda a nossa expectação dependa dele e toda a nossa esperança se apegue a ele e descanse nele. Essa, de fato, é a filosofia secreta e escondida que não pode ser arrancada dos silogismos. Mas aqueles cujos olhos Deus abriu, certamente aprendem-na de coração, para que, à sua luz, eles possam ver mais luz [SI 36.9].<sup>10</sup>

É interessante observar que Calvino começa seu tratamento da obra do Espírito Santo (a aplicação da redenção) nas Institutas retornando à união mística. O Espírito concede aos pecadores o dom da fé por meio do evangelho, e essa mesma fé recebe Cristo tanto para justificação quanto para santificação." A obra \*

<sup>10</sup>.Calvino, Institutes 3.20.1. Sobre o número de referências a Bernardo, veja François Wendel, Calvin: Origins and development of his religious thought (trad. Philip Mairet; Nova York e Londres: Harper & Row, 1963), 127, n. 43.

11 A importância da união com Cristo na teologia de Calvino foi reconhecida há muito tempo. No entanto, alguns estudos recentes têm mostrado com grandes detalhes a extensão em que Calvino retorna a esse tema em inúmeros pontos do seu pensamento. Entre os exemplos mais notáveis está Mark Garcia, Life in Christ: Union with Christ and twofold grace in Calvins theology (Milton Keynes, U.K.: Paternoster, 2008). Contudo, enquanto esclareça as interpretações cruciais e distintivas de Calvino, Garcia (em minha visão) exagera a descontinuidade de Calvino com seus contemporâneos (especialmente Melanchthon), particularmente ao eliminar qualquer dependência da santificação da justificação. Ele desenvolve o argumento de que para Calvino a santificação não flui da imputação da justiça de Cristo, mas do próprio Cristo com quem o Espírito une os cristãos. Em outras palavras, para Calvino a santificação não flui da justificação. (...) Em vez disso, juntas, elas são os ·efeitos·, ou melhor, aspectos da união com Cristo. (146). Isso me parece apresentar um falso dilema. Sem qualquer contradição, poder-se-ia dizer que todas as bênçãos espirituais são dadas a nós por causa da obra redentora de Cristo por nós na História, afirmando ao mesmo tempo que a glorificação se segue à santificação numa sequência lógica (e temporal). Garcia parece assumir que se a justificação e a santificação são ambas dons da união com Cristo, então não pode haver relacionamento de dependência entre esses dons em si. Calvino de fato sustenta que a fé dada pelo Espírito nos une a Cristo para justificação e santificação, mas ele também vê a santificação como a base para a justificação. No seu argumento de abertura do seu comentário sobre Romanos, Calvino chama a justificação de ·o principal tema de toda a epístola·. Ele trata da união com Cristo apenas (como Paulo faz) quando surge a questão da relação entre a justificação e a santificação (Rm 6). Contudo Garcia esteja certamente correto quanto a Calvino explicar essa relação em termos da dupla graça concedida por meio da união com Cristo, o reformador também vê (com Melanchthon) que a justificação é a base judicial

de Cristo p o r nós deve ser distinguida, mas nunca separada de sua união conosco e obra den tro de nós, ambas as quais são realizadas pelo Espírito.<sup>12</sup> Seguindo Paulo em Romano 6, Calvino relaciona a justificação com a santificação ao extra-polar a nossa união com Cristo:

Primeiro, devemos entender que enquanto Cristo permanece fora de nós, e nós estivermos separados dele, tudo o que ele sofreu e fez para a salvação da raça humana permanece inútil e sem valor para nós. Portanto, para que possa compartilhar conosco o que ele recebeu do Pai, ele teve de se tornar nosso e habitar dentro de nós.

É por meio da ·secreta energia do Espírito· que ·passamos a desfrutar de Cristo e de todos os seus benefícios. [...] Resumindo, o Espírito Santo é o vínculo pelo qual Cristo eficazmente nos une a si mesmo.<sup>13</sup> A graça que justifica e renova não é um princípio que é infundido pelos sacramentos. Em vez disso, é nada menos do que o p róp rio C risto, entregue a nós p elo E spirito que nos une a Cristo p e la fé .

Ainda mais do que os outros reformadores, Calvino enfatizou a união com Cristo como a ligação entre justificação e santificação. Calvino não estava satisfeito em simplesmente dizer que todos aqueles que são justificados também são necessariamente santificados, muito menos que a justificação era um dom gratuito e a santificação era, agora, um objetivo a ser alcançado por meio de esforço humano. Em vez disso, ele reconheceu que a fé se apegava a Cristo para tudo na salvação: não apenas para absolvição e condição de se apresentar reto diante de Deus, mas para a adoção, santidade, triunfo sobre o pecado e glorificação final. O batismo em Cristo é o cerne da doutrina da vida cristã de Calvino.

À luz dessas reflexões, a acusação de que os reformadores substituíram uma concepção pessoal e relational de salvação por uma transação impersonal mostrava-se totalmente infundada. De fato, o contrário é verdadeiro. Enquanto o escolasticismo medieval concentrou-se na infusão de hábitos sobrenaturais (algo feito no interior do cristão, mas a distância), e alguns protestantes, como Andreas Osiander, simplesmente assimilaram a fé à regeneração (como santificação), o cristão em Cristo, a humanidade de Cristo em sua deidade e tudo em Deus, Calvino concentra-se no papel do Espírito Santo como o vínculo da nossa união

da união e essa mesma declaração (i.e., o evangelho) também é o meio instrumental de santificação. Por exemplo, Calvino diz que ·visto que somos revestidos com a justiça do Filho· na justificação, ·somos reconciliados com Deus e renovados pelo poder do Espírito para a santidade·. (*Commentary on the Epistle to the Romans*, em *Calvin's New Testament commentaries* [org. David W. Torrance e Thomas F. Torrance; Grand Rapids: Eerdmans, 1964], 138).

<sup>12</sup> Um resumo recente útil da compreensão de Calvino da união com Cristo em relação à justificação e a santificação pode ser encontrado em Richard B. Gaffin Jr. ·Justification and Union with Christ·, em *Theological guide to Calvinist Institutes: Essays and analysis* (org. David Hall e Peter Lillback; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 248-69.

<sup>13</sup> Calvino, *Institutes* 3.1.1.

com Cristo. Diferença e afinidade são sempre simultaneamente afirmadas, e a pneumatologia fornece a ligação crucial. Todos os dons sobrenaturais são encontrados em Cristo apenas e pelo Espírito apenas, embora atuando através de meios. Visto que todas as obras externas de Deus são feitas pelo Pai, no Filho, por meio do Espírito, não há dom de salvação que possa ser considerado impessoal. Os fatos de que nós estamos em Cristo e de que Cristo está em nós são ambos graças à mediação do Espírito. ·Mas a fé é a principal obra do Espírito Santo.<sup>14</sup> Aqui nós lembramos, mais uma vez, o tema recorrente de que toda obra externa da Trindade é feita pelo Pai, no Filho, por meio do poder efetivo do Espírito Santo. É o Espírito que nos coloca em união com Cristo assim como esse mesmo Espírito colocou o Filho em união conosco por meio da encarnação.

Dependendo, como Lutero, do grande número de analogias bíblicas para essa união, Calvino complementou sua ênfase judicial a respeito da justificação com a imagem orgânica de união e enxerto com relação à renovação interior e comunhão com Cristo, incluindo sua santidade. Assim, comentando sobre João 17, Calvino explica: ·Tendo sido enxertados no corpo de Cristo, somos feitos participantes da adoção divina e herdeiros do céu.<sup>15</sup> ·Este é o propósito do evangelho-, ele diz, ·que Cristo se torne nosso, e que nós vejamos enxertados no seu corpo.<sup>16</sup> Conquanto justificados por uma justiça exterior imputada, não podemos receber Cristo sem receber todos os seus benefícios.<sup>17</sup> \* Todos aqueles que são justificados estão unidos a Cristo e se tornam ramos produtores de frutos. Podemos colocar isso da seguinte maneira:

- ·Nós em Cristo- - compartilhando sua eleição, carne, vida de obediência, morte expiatória, ressurreição, justificação, santidade e glorificação. Nós estamos na família (herança).
- ·Cristo em nós- - regeneração e santificação, ·a esperança da glória.. A família está em nós (sem elha ança).

A ênfase pneumatológica de Calvino, que encontraremos novamente na sua formulação do modo pelo qual Cristo é comunicado a nós na Ceia do Senhor, já é aparente no seu tratamento da união mística. A mediação do Espírito da pessoa e da obra de Cristo, não uma participação imediata na essência divina, é um aspecto crucial da sua explicação. Somos ·um com o Filho de Deus; não porque

<sup>14</sup>Albid. 3.1.4.

<sup>15</sup> João Calvino, *Commentary on the Gospel according to John* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), 166, comentando João 17.3.

<sup>16</sup> Calvino, *Commentary on Romans*, 1.9.

<sup>17</sup> Dois ótimos tratamentos da ênfase de Calvino na ·dupla graça- da justificação e santificação devem ser observados aqui: Cornelis P. Venema, ·The twofold nature of the Gospel in Calvins theology: The ·Duplicity gratia Dei- and the interpretation of Calvins theology. (PhD diss., Princeton Theological Seminary, 1985), e, mais recentemente, J. Todd Billings, *Calvin, participation, and the gift: The activity of believers in union with Christ* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2008).

ele transmite sua substância a nós, mas porque, pelo poder do Espírito, ele comunica a nós sua vida e todas as bênçãos que ele recebeu do Pai.<sup>18</sup> Comentando sobre João 17.23 (*-eu neles, e tu em mim-*), ele usa a imagem de um vasto oceano com inúmeros afluentes e canais, que *-regam os campos em todos os lados.*<sup>19</sup> O fundamento da nossa certeza de que somos amados por Deus é *-que nós somos amados porque o Pai amou seu Filho.*<sup>20</sup> O Pai o amou de tal modo antes da criação do mundo para que ele pudesse ser a pessoa em quem o Pai amaria seus eleitos.<sup>21</sup> A cláusula no versículo 26, *-eu neles-, -merece a nossa atenção-*, ele diz,

pois ela nos ensina que o único modo pelo qual nós somos incluídos nesse amor que ele menciona é que Cristo habita em nós; isso porque, como o Pai não pode olhar para seu Filho sem que seus olhos contemplam todo o corpo de Cristo, do mesmo modo, se nós queremos ser contemplados nele, temos que, de fato, ser membros dele.<sup>22</sup>

Sobre *-videira e ramos-* de João 15.1 ele observa que essa união não é natural ou universal, mas é um dom da graça que elege. Não é uma participação abstrata no ser, *-como se isso tivesse sido implantado neles pela natureza-*, mas uma união pessoal com o mediador da aliança: *-Mas Cristo habita principalmente nisto - em que a seiva vital - isto é, toda a vida e força - procedem apenas dele.*<sup>23</sup>

A união mística dos cristãos com Cristo (e, portanto, com seu corpo) é o campo mais amplo dentro do qual os reformadores reconheceram a conexão integral entre a justificação e a santificação, a imputação da justiça e a comunicação do santo amor de Cristo nas vidas daqueles unidos a ele pela fé. A fé olha para Cristo para a justificação e se *-reveste-* de Cristo para renovação e vida. Desse modo, não apenas a justificação, mas a santificação e a glorificação são asseguradas apenas em Cristo, por meio da fé apenas. Ao estabelecer a base legal desse novo relacionamento, a união com Cristo é, em primeiro lugar, forense. No entanto, visto que é falada pelo Pai, no Filho, por meio do poder eficaz do Espírito, a Palavra de Deus sempre cria o mundo do qual ela fala. O papel dos cristãos nesse sentido é *-reconhecer-* a si mesmos como justos de acordo com o reconhecimento de Deus, bem como mortos para o pecado e vivos para Deus (Rm 6.3-11). Apenas com base nesse reconhecimento ou crédito da declaração de Deus como verdade de fato é que eles podem, então, realmente dar início à sua nova obediência, *-pois não estais debaixo da lei, e sim da graça-* (v. 12-14).

Enraizando-se no solo forense da justificação, do qual ela deriva seu poder efetivo bem como sua base legal, a união com Cristo produz a vida de Cristo

,8Calvin, *Commentary on John*, 183-84.

<sup>19</sup>Ibid., 185.

<sup>20</sup>Ibid., 186.

<sup>21</sup>Ibid. 187.

<sup>22</sup>Ibid., 189.

<sup>23</sup>Ibid., 107, comentando João 15.1.

dentro dos cristãos, que, por sua vez, apresentam o fruto de justiça. Essa vida não é simplesmente com o a vida de Cristo (im itatio Christi); é a vida de Cristo na qual somos batizados. Ele é as primícias, nós somos a colheita; ele é a cabeça, nós somos seus membros; ele é quem obteve, nós somos os beneficiários; ele é a videira, nós somos os ramos. Cristo é sempre, portanto, único, mas seus co-herdeiros compartilham completamente da nova humanidade que ele conquistou em sua exaltação à mão direita de Deus.

Cristo não é simplesmente um exemplo moral para ser imitado, diz Calvino.  
 ·Como se tivéssemos de pensar a respeito de Cristo como se estivesse longe e não habitando dentro de nós!.<sup>24</sup> Não somos meramente admiradores ou mesmo seguidores de Cristo, mas membros do seu corpo. Em virtude dessa união mística, podemos estar certos de que já somos aceitos em Cristo e que tudo o que pertence propriamente a ele é dado gratuitamente a nós. Advertindo que ·se você contemplar a si mesmo, certamente isso significará danação·, Calvino acrescenta:

Mas, visto que Cristo partilhou contigo todos os seus benefícios de modo que todas as coisas dele se tornam tuas, que te tornaste um membro dele, de fato, um com ele, a justiça dele se sobrepõe aos teus pecados; a salvação dele elimina a tua condenação; com a sua dignidade ele intercede para que a tua indignidade não compareça diante da visão de Deus. Certamente isto é assim: nós não podemos ousar separar Cristo de nós mesmos ou nós dele. Em vez disso, devemos nos agarrar bravamente com ambas as mãos àquela comunhão pela qual ele se ligou conosco. Assim, o apóstolo nos ensina: ·Se, porém, Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito é vida, por causa da justiça· [Rm 8.10] .<sup>25</sup>

Se estamos unidos a Cristo, como podemos em algum momento não estar seguros ·de que aquela condenação que por nós mesmos merecemos foi engolida pela salvação que está em Cristo? ·Não apenas ele se conecta a nós por meio de um vínculo indivisível de comunhão, mas com uma comunhão maravilhosa, dia a dia, ele cresce mais e mais num corpo conosco, até que ele se torne completamente um conosco.. Justificados de uma vez por todas pela fé por uma justiça que é externa (alheia) a nós, somos unidos a Cristo por uma comunhão inseparável de tal modo que, a despeito de nossa fraqueza, ele sempre procurará a nossa salvação nele.<sup>26</sup> Embora o exemplo de Cristo permaneça instrutivo, a santificação não é uma vida de luta para imitar a Cristo, mas de buscar todas as suas bênçãos - incluindo nossa conformidade à sua imagem - em Cristo e em nós mesmos.

Com Paulo, Calvino liga a união com Cristo ao batismo como seu sinal e selo, escrevendo que ·nossa fé recebe do batismo o proveito do seu testemunho

<sup>34</sup> Calvino, Institutes 3.2.24.

<sup>25</sup>Ibid.

<sup>26</sup>Ibid.

infalível a nós de que estamos não apenas enxertados na morte e vida de Cristo, mas tão unidos ao próprio Cristo que nos tornamos participantes de todas as suas bênçãos. Ele acrescenta:

Isso porque ele dedicou e santificou o batismo no seu próprio corpo [Mt 3.13], para que pudesse ter isso em comum conosco como o vínculo mais firme da união e comunhão que ele se dignou a formar conosco. Assim, Paulo prova que somos filhos de Deus com base no fato de que nos revestimos de Cristo no batismo [G1 3.26-27]. [...] Por essa razão, nós obtemos e, por assim dizer, claramente discernimos no Pai a causa, no Filho a matéria e no Espírito o efeito da nossa purificação e nossa regeneração (ênfase acrescentada).<sup>27</sup>

A última frase aponta novamente para o pensamento trinitariano que forma a sua teologia em geral e não menos em consideração desse tópico.

A união com Cristo tornou-se a principal imagem para todo o alcance da salvação na teologia reformada. Escolhidos, redimidos e justificados em Cristo apenas, os cristãos também são santificados, adotados e, finalmente, glorificados nele como seu cabeça vivo. Não há dons que recebemos de Deus à parte de Cristo e sua obra, que é inseparável da sua pessoa. É impossível receber os benefícios de Cristo sem receber o próprio Cristo. Portanto, os cristãos recebem Cristo simultaneamente para uma perfeita (embora ·alheia-) justiça diante de Deus e para santificação e esperança da glória (ICo 1.30).

Não foram os reformadores, mas os seus oponentes, que forçaram a falsa escolha entre um veredito legal de justificação e a renovação interior da santificação, Calvino argumentou. ·Certamente aquelas coisas que são ligadas não se destroem mutuamente!·<sup>28</sup> Assim, quando consideramos a nós mesmos, não há nada a não ser desespero; quando consideramos a nós mesmos em Cristo, há fé, que traz esperança e amor em sua esteira. No evangelho, Deus chama à existência um novo mundo do qual Cristo é o sol, para cuja órbita somos atraídos. Mais uma vez, Calvino cita Bernardo: ·Certamente se pensarmos: ·Se ele decretou salvar-nos, seremos imediatamente libertos· [cf. Jr 17.14]; nisso, então, tenhamos alento.· Somos, por isso, elevados da condição de transgressores para a de herdeiros dignos, ·mas pelo fato de ele nos dignificar, não pela nossa própria dignidade.·<sup>29</sup> Não preparamos o nosso coração para a graça; o visitante soberano realiza todas as coisas simplesmente ao tomar residência em nós.<sup>30 \*</sup> Esse é de fato um visitante estranho.

27 Ibid., 4.15.6.

wlbid. 3.2.25.

29 Ibid.

30 Ibid., 3.3.2. Esse é um dos muitos exemplos nas Institutas de Calvino em que ele argumenta contra a noção medieval de ·temor preparatório· como o motor que faz com que a vida cristã continue progredindo. Em vez disso, Calvino insiste, uma pessoa nunca produz o fruto de arrependimento até que primeiro confie em Deus como um Pai misericordioso e isso só pode ser derivado da confiança de que nós somos totalmente aceitos em Cristo.

Onde a teologia medieval, codificada em Trento, desenvolveu sua ordo salutis apelando para várias infusões de uma substância graciosa na alma, habilitando cooperação meritória da nossa parte, Calvino insiste em que todas as nossas bêncas - justificação e santificação - são encontradas apenas em Cristo, por meio do Espírito.<sup>31</sup> Calvino reconhece aqui que a justificação não precisa ser confundida com santificação por causa de uma ontologia todo-abrangente da união a fim de reconhecer a inseparabilidade dos aspectos legal (forense) e orgânico (efetivo) dessa união.

Ao discutir a justificação, Calvino adverte enfaticamente que ·a questão não é como podemos nos tornar justos, mas como, sendo injustos e indignos, podemos ser considerados justos. Se as consciências querem obter alguma certeza quanto a isso, elas não devem dar lugar à lei..<sup>32</sup> No entanto, o mesmo ato de fé que constantemente confia apenas em Cristo para justificação, confia apenas em Cristo para santificação e glorificação. Não há duas fontes de vida cristã: uma forense e encontrada em Cristo apenas, enquanto a outra é moral e encontrada dentro de nós. Unidos a Cristo por meio da fé dada pelo Espírito, recebemos Cristo para justificação e descobrimos que com seu veredito forense nós também recebemos todo tipo de bônus espiritual para a renovação da nossa vida.<sup>33</sup> Tudo o que Cristo faz no nosso interior por meio do seu Espírito nessa união é o resultado de sua obra por nós no passado e sua imputação de justiça no presente.

Na visão de Calvino, faz pouca diferença dizer que se é justificado por cooperação com uma justiça infundida ou que, como Osiander argumentou, dizer que se é salvo pela ·justiça essencial· de Cristo habitando no cristão. Em qualquer caso, a base para a justificação seria um ato interior de tornar justo, em vez da imputação de uma justiça alheia. Todavia, Calvino podia celebrar de maneira tão viva os aspectos participatórios, eficazes e transformadores da união mística. De fato, ele reclamou que a tradução de Erasmo de *koinōnia* como *societas* e *consortium* não fazem jus à união mística, de modo que ele escolheu *communio*.<sup>34</sup> Porém, Osiander introduziu algum estranho monstro de justiça ·essencial·, pela qual, embora não pretendendo abolir a justiça dada gratuitamente, todavia a envolveu num tal nevoeiro de modo a entenebrer as mentes piedosas e privá-las de uma experiência viva com a graça de Cristo.<sup>35</sup> Além de se entregar a ·especulação· e ·curiosidade gratuita·, Osiander é acusado por ·algo que beira o maniqueísmo, no seu desejo de transferir a essência de Deus para os homens..<sup>36</sup> No entendimento de Calvino, no entanto, ·ela surge pelo poder do Espírito Santo

<sup>31</sup>Ibid. 3.16.1.

<sup>\*</sup>Ibid. 3.19.2.

<sup>32</sup> Para mais sobre esse tópico (especialmente o debate com Osiander), veja Michael Horton, *Covenant and salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 143-44.

<sup>34</sup> B. A. Gerrish, *Guilt and grace: The eucharistic theology of John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 83. Veja o comentário de Calvino sobre ICoríntios 1.9 (CO 49:313).

<sup>35</sup> Calvino, *Institutes* 3.11.5, em refutação a *Disputation on justification* (1550), de Andreas Osiander. Osiander foi um teólogo luterano cujas visões foram ao final rejeitadas pelo Livro da Concórdia.

<sup>36</sup> Calvino, *Institutes* 3.11.5.

que cresce junto com Cristo, e ele torna-se nosso Cabeça e nós seus membros.

O resultado do ensino de Osiander é que a justificação é confundida com a regeneração e o cristão é confundido com a essência divina. Contudo, ainda podemos afirmar a comunhão com a pessoa de Cristo, Calvino afirma, sem sacrificar a doutrina da justificação forense.<sup>37</sup> No tratamento de Osiander, ·ser justificado é não apenas ser reconciliado com Deus por meio do perdão gratuito, mas também ser feito justo, e a justiça não é a imputação gratuita, mas a santidade e integridade que a essência de Deus, que habita em nós, inspira.<sup>38</sup>

Em conclusão, Calvino observa que ·essa união mística· confere-nos o mais alto grau de importância, de modo que Cristo, tendo sido feito nosso, torna-nos participantes com ele nos dons com os quais ele foi dotado. Apenas porque a justificação é constituída por uma justiça imputada em vez de inerente é que os cristãos são capazes de ·não tremer ante o juízo de que são merecedores, e conquanto com razão condenem a si mesmos, deveriam ser tidos por justos fora de si mesmos·.<sup>39</sup> Desse modo, discernimos a ênfase complementar na explicação de Calvino: a justiça de Cristo que nos justifica está ·fora de nós·, embora, em virtude da união mística, o próprio Cristo - incluindo a sua justiça - n ão possa permanecer fora de nós. Há um equilíbrio, portanto, entre um realismo estrito (-superando a separação-) de um lado e um nominalismo arbitrário (-o estranho que nunca conhecemos-) por outro. Essa é precisamente a lógica de Romanos 6, em que, em vez de ameaçar os cristãos com a perda da salvação ou das recompensas, o apóstolo simplesmente declara que essa união com Cristo assegura tanto a justificação quanto a renovação moral (v. 2-6).

De alguns modos semelhantes à piedade medieval, o pietismo protestante enfatizou rica e belamente a ·troca maravilhosa·: as riquezas de Cristo pela nossa pobreza. No entanto, na sua tendência mística, sempre houve o perigo de que ·Cristo em nós· empurrasse ·Cristo p a r a nós· para a periferia. Estritamente falando, não é Cristo quem habita pessoalmente nos crentes, mas o Espírito. Visto que o Espírito nos une a Cristo, a sua presença habitando em nós nos dá a pessoa e a obra de Cristo aqui e agora, mas nosso cabeça glorificado permanece no céu até que ele volte para ressuscitar os nossos corpos à sua gloriosa semelhança. Assim, Cristo não habita em nossos corações de forma imediata, mas por meio da habitação do Espírito. Além disso, o ministério do Espírito sempre é nos direcionar para fora de nós mesmos, para a pessoa e obra de Cristo. A única justiça que consegue suportar o juízo de Deus permanece sem p re a de Cristo, em vez da do crente. Portanto, até mesmo na nossa santificação temos de olhar para fora de nós mesmos e nos apegar a Cristo apenas, percebendo cada dia mais os efeitos do fato de que fomos declarados justos em Cristo e que fomos batizados pelo Espírito em sua morte e ressuscitados com ele em vida.

17 Ibid.

\*Ibid., 3.11.6.

<sup>\*</sup>Ibid.

Semelhante ao tratamento de Osiander do pietismo, o cristão e Cristo parecem ser mesclados, perdendo suas respectivas identidades. ·Jesus no meu coração· substitui Jesus em carne e osso, conquistando a nossa redenção e governando à destra do Pai. Por outro lado, o Novo Testamento apresenta a obra do Espírito no interior do nosso coração como tanto a própria fonte de confiança na redenção já conquistada quanto dos efeitos dessa redenção que ainda nos aguardam, de modo que gememos interiormente, ansiando pelo retorno corporal de Cristo (Rm 8.18-27).

Como uma forma decadente do pietismo posterior, formado também pelo Iluminismo e pelo Romantismo, o liberalismo protestante desenvolveu uma concepção panteísta de união mística com Deus contra uma expiação substitutiva e uma justificação forense. Charles Hodge resume essa tendência, que atingiu seu clímax nos seus dias:

A encarnação de Deus continua na igreja; e esse novo princípio de ·vida divino-humana· desce de Cristo para os membros de sua igreja, tanto naturalmente quanto por um processo de desenvolvimento orgânico, do mesmo modo que a humanidade derivada de Adão foi reproduzida em seus descendentes. Cristo, portanto, nos salva não tanto pelo que ele fez, mas por quem ele é. Ele não fez nenhuma satisfação para a justiça divina; nenhuma expiação pelo pecado; nenhum cumprimento da lei. Não há, desse modo, realmente nenhuma justificação, nenhum perdão verdadeiro, no sentido comum da palavra. Há uma cura da alma e, com ela, a eliminação dos males decorrentes da doença. Aqueles que se tornam participantes desse novo princípio de vida, que é verdadeiramente humano e verdadeiramente divino, tornam-se um com Cristo. [...] Aquilo que as Escrituras e a igreja atribuem ao Espírito agindo com a liberdade de um agente da aliança, quando e onde ele julga adequado, esse sistema atribui à ·vida teantrópica· de Cristo, atuando como uma nova força de acordo com as leis naturais de desenvolvimento. [...] Esse sistema pode ser adotado como uma questão de opinião, mas não pode ser um objeto de fé. E, portanto, ele não pode apoiar as esperanças de uma alma consciente da culpa.<sup>40</sup>

Novamente semelhante a Osiander (para não mencionar Mestre Eckhart e outros místicos extremados do período medieval), esses teólogos transformaram a verdadeira humanidade de Cristo num Cristo cósmico e ·espiritualizado·, que substitui o Espírito Santo (ou é indistinguível dele). ·O Cristo interior (como alguns dos amigos [quacres] também ensinam), é, de acordo com esse sistema, todo o Cristo que temos. Ebrard, portanto, numa visão, identifica regeneração e justificação·: nós somos declarados justos com base nessa nova vida que foi infundida.<sup>41</sup> Todas as distinções cruciais entre Deus e a humanidade, o Filho e

40 Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:21-32.

41 Ibid., 24. É digno de nota que essa identificação de justificação e regeneração também é sustentada por N. T. Wright em *What Saint Paul really said: Was Paul offTarsus the realfounder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 113-29.

o Espírito, justificação e regeneração, são dissolvidas. Como veremos no nosso tratamento da eclesiologia, essa fusão neo-hegeliana entre Cristo e os crentes (ou a comunidade) é evidente em diversos grupos hoje, da ortodoxia radical ao movimento da igreja emergente.

Claramente, há uma divergência entre essas trajetórias: uma, mais influenciada por Irineu, enfatiza a união com Cristo em sua posição econômica e histórico-redentora como o cabeça de uma nova humanidade, a outra, mais originista (platônica), luta por uma união essencial com a divindade por meio da ascensão espiritual. Mais uma vez, encontramos o contraste entre ·conhecendo um estranho· e ·superando a separação·.

## II. União versus fusão: parâmetros contrastantes

Refletindo as ontologias contrastantes de ·superando a separação· e ·encontrando um estranho· é o contraste entre um conceito neoplatônico de participação ontológica (*methexis*) e um conceito pactuai de união (*koinônia*). De Orígenes a John Milbank tem havido uma tendência pronunciada de identificar a união com Cristo com um esquema platônico ou neoplatônico de uma união ôntica da alma com a divindade numa escala sempre ascendente do ser. Ao longo de vários movimentos monásticos, o ensino de Clemente de Alexandria, de místicos mais extremados da Idade Média como Nicolau de Cusa, Mestre Eckhart e Jacob Böhme, bem como de filósofos especulativos modernos como Fichte e Hegel, essa versão da participação tem encontrado renovado interesse em nossos dias, especialmente por meio da ortodoxia radical e da nova interpretação finlandesa de Lutero, que, em muitos aspectos, repete os erros de Osiander.<sup>42</sup>

Como já vimos ao considerar os atributos de Deus, o mundo depende de Deus; Deus não depende do mundo. O mundo participa em Deus analogamente como o efeito criado pela sua Palavra e seu Espírito, embora Deus permaneça transcendente. A essência de Deus nunca é comunicada às criaturas. No entanto, Deus relaciona os seres humanos consigo mesmo, em primeiro lugar, como sua criação e, em segundo lugar, como a parceira em aliança. É significativo que os escritores do Novo Testamento tenham escolhido *koinônia* (comunhão) em vez de *metochê* (o termo platônico para participação) como termo dominante para a união com Cristo.<sup>43</sup> Assim, a união com Deus-em-Cristo não é o objetivo pelo qual a alma aspira em sua sofrida ascensão, mas a comunhão gratuitamente concedida que cada crente desfruta desde o início. Os cristãos vivem a partir dessa união, e não em direção a ela, e ela é uma realidade forense e relational: uma comunhão de pessoas e seus dons, em vez de uma troca (muito menos fusão) de essências.

n Interaja longamente com essas posições na parte 2 de *Covenant and salvation: Union with Christ*.

43 Para um tratamento mais completo dessa terminologia, veja ibid., 153-215. Veja também John Zizioulas, *Beingas communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir-s Seminary Press, 1985), 94.

No Novo Testamento, há uma ligação estreita entre fé, batismo, o Espírito e a união com Cristo (Rm 6.1-2; ICo 10.1-4; 12.13; Cl 2.11-13). Assim, a obediência de Cristo é nossa: uma solidariedade corporativa legal (Rm 5.12-21). Mas é também um efeito dinâmico (poder ou energia divinos) em nós: o mesmo poder pelo qual Cristo foi ressuscitado dentre os mortos opera em nós (Rm 6.1-9; Ef 1.18-22). Koinōnia envolve, portanto, uma habitação mútua dos crentes, uns nos outros, naquele lugar que é chamado o corpo de Cristo, uma analogia da habitação mútua das pessoas da Trindade (Jo 14.20-23; 17.20-23). Cristo habita em nós não de modo imediato ou essencial, como se nossas naturezas de algum modo tivessem sido transfundidas ou misturadas, mas pelo seu Espírito (Ef 2.18,22). Esse é o sentido em que, por meio das preciosas e mui grandes promessas de Deus, agora nos tornamos "coparticipantes da natureza divina" (2Pe 1.4). A Ceia do Senhor é uma comunhão/participação (koinōnia) no seu corpo encarnado e sangue e uns nos outros como seu corpo da aliança (ICo 10.16-17).

Como resultado, os escritores do Novo Testamento se referem não a uma participação geral no ser como o lócus da nossa redenção, mas à união com Cristo. O Novo Testamento, mesmo quando contrasta as realidades visíveis e invisíveis, terrenas e celestiais, temporais e eternas, sombras que mudam e realidades imutáveis, as interpreta em termos de escatologia em vez de ontologia. Em outras palavras, o que domina o horizonte bíblico é a concepção apocalíptica de duas eras em vez dos dois mundos do platonismo. Onde o platonismo divide a realidade em reinos superior e inferior, a escatologia de duas eras da Escritura interpreta a realidade em sua condição sob o domínio do pecado e da morte (esta presente era) e sob o reinado de justiça e vida (a era vindoura). Colocamos nossa esperança nas coisas que são invisíveis, não porque elas sejam intrinsecamente (ontologicamente) invisíveis à visão física, mas porque sua concretização ainda se encontra no futuro. As realidades celestiais são contrastadas com as realidades terrenas, não como em qualquer antítese abstrata, mas como um modo de se referir à impotência dos poderes terrenos para trazer redenção da maldição. No entanto, o objetivo da redenção é uma renovação da criação, e não a sua destruição. E as sombras mutantes não são a realidade das coisas materiais, mas toda a realidade criada que depende da condição precária da obediência humana, em vez da segurança absoluta da graça imutável de Deus.

Isso significa que a união com Cristo é uma categoria soteriológica. Contudo, por mais verdadeiro que possa ser o fato de que todas as criaturas existem em dependência análoga do ser de Deus, o Espírito comunica a justiça e a vida eschatológicas de Cristo, mas não a essência divina, para os cristãos. Em Romanos 5 Paulo explica que nós entramos no mundo unidos a Adão como nosso cabeça pactuai, com sua culpa imputada e corrupção transmitida. Desde o ventre, somos declarados ímpios e vivemos nessa condição diariamente em incredulidade e praticando ações pecaminosas. Uma vez batizados em Cristo, somos transferidos para outro cabeça pactuai, que é a fonte da justiça imputada e da santidade transmitida. É por isso que Calvino nos incentiva a encontrar nossa pureza na

concepção virginal de Cristo, nossa unção com o Espírito no seu batismo, nossa mortificação no seu túmulo, nossa vida na sua ressurreição e os dons do Espírito no seu envio do Espírito no Pentecostes, o que é ecoado também na Grande Litania do Livro de oração comum.<sup>44</sup>

Portanto, a união com Cristo deve ser entendida em termos pactuais. O Messias não apenas salva; ele é a cabeça corporativa das pessoas que ele representa e faz compartilhar dos despojos da sua vitória. O que acontece com o Rei, do mesmo modo acontece com o reino. Como as primícias de toda a colheita, Jesus Cristo não é meramente um exemplo a ser imitado pelos seus seguidores, mas a cabeça de um corpo pactuai que será incorporado pelo Espírito. Qualquer coisa que seja verdadeira com respeito ao Rei, também deve ser verdadeira em princípio com respeito ao seu povo.<sup>45</sup> Isso é o que significa ser batizado em Cristo.<sup>46</sup> Não há, por isso, nenhuma fusão de pessoas. Como no casamento, os dois se tornam -uma só carne-, e não uma só pessoa. Eles se tornam pessoas unidas, não uma única pessoa. N. T. Wright observa que Daniel 7, salmo 8, Gênesis 1 e Isaías 45 (esp. o v. 23) -todos apontam para o sentido de pensamento que temos visto [...]: a obediência de Israel, a obediência de Adão, a exaltação da figura humana e/ou da figura de Israel a uma posição de preeminência em virtude dessa obediência..<sup>47</sup> Basicamente, Paulo está desenvolvendo o tema das -canções do servo- de Isaías.<sup>48</sup>

Coerente com a história que contei até aqui, Morna D. Hooker conclui: -Israel deveria ter sido obediente a Deus; essa obediência agora foi cumprida, Paulo argumenta, na pessoa de Jesus Cristo-.<sup>49</sup> Assim, a união com Cristo por meio da fé é a única maneira de obter a condição que Israel tinha e, de acordo com Paulo, ainda busca por meio da lei. Esse entendimento pactuai da união com Cristo é coerente também com a interpretação da Páscoa na literatura judaica. Em m.Pesah 10.5, lemos uma instrução bem conhecida para a celebração da páscoa: -Em cada geração cada pessoa recebe a incumbência de considerar-se como se ela tivesse pessoalmente saído do Egito-.<sup>50</sup> Nossas sensibilidades democráticas modernas se arrepiam ante uma identificação tão forte de solidariedade representativa como a culpa coletiva de Israel por causa do roubo de Acã, ou da culpa coletiva da humanidade -em Adão-. (É evidente que pensadores pré-modernos como Pelágio também se arrepiavam ante tais conceitos federais.) No entanto, o

44 Calvino, Institutes 2.16.19.

45 N. T. Wright, *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1991), 46.

46 Wright, *The climax of the covenant*, 47-49.

47 Ibid., 58.

-Ibid., 60.

48 Morna D. Hooker, *Pauline pieces* (Londres: Epworth, 1979), 66, citado em Wright, *The climax of the covenant*, 61.

50 m. Pesah. 10:5, em *The Mishnah* (trad. Jacob Neusner; New Haven, Conn.: University Press, 1988), citado em Mark Seifrid, *Christ, Our righteousness: Paul's theology of justification* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2000), 24.

correlato bem-vindo dessa solidariedade é a participação coletiva dos ímpios na obediência e vitória do Último Adão que forma o cerne do evangelho.

Particularmente na interpretação de Paulo, a união com Cristo corresponde ao novo mundo de graça, fé, promessa, justificação e vida, em contraste com o velho mundo de pecado, incredulidade, lei, condenação e morte. Apesar das apariências, tudo à parte de Cristo está morto, e tudo o que está em Cristo está vivo. Como já vimos, os cristãos do Antigo Testamento compartilham conscos na realidade que eles esperavam por meio de tipos e sombras. De fato, essa *koinōnia* entre os santos do Antigo e do Novo Testamento é tão forte que o escritor aos Hebreus pôde dizer a respeito dos heróis do Antigo Testamento, todos estes que obtiveram bom testemunho por sua fé não obtiveram, contudo, a concretização da promessa, por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados. (Hb 11.39-40).

### III. Natureza e graça

O relacionamento entre natureza e graça tem sido tratado em diversos pontos deste volume, sob diferentes tópicos. Em relação à união com Cristo, o contraste entre os paradigmas platônico/neoplatônico e bíblico/pactual torna-se ainda mais óbvio. No primeiro paradigma, a alma luta para ascender para fora da carne em direção a uma fusão com o divino. No último, o Filho é enviado pelo Pai, no poder do Espírito, para unir nossa carne consigo mesmo e transformar a existência humana por meio de sua própria história como nosso representante pactuai.

#### A. União com Cristo por meio da ação da ALMA VERSUS A UNIÃO COM CRISTO POR MEIO DA descida do Filho

Seguindo especialmente Romanos 10 e ICoríntios 1, Lutero contrastou esses paradigmas em termos de uma teologia da glória e a teologia da cruz. Gerhard Forde explica:

A história compreensiva mais comum que contamos sobre nós mesmos é o que chamaremos de história da glória. Viemos da glória e estamos destinados à glória. É evidente que no meio parece que de alguma maneira nós descarrilamos - se por desígnio ou por acidente não sabemos ao certo -, mas essa é apenas uma inconveniência temporária a ser corrigida pelo esforço religioso correto. O que precisamos é voltar à rota da glória. A história é contada em inúmeras versões diferentes. Normalmente, o sujeito da história é a alma. [...] O esquema básico é o que Paul Ricoeur chamou de -o mito da alma-.<sup>51</sup>

51 Gerhard Forde, *On being a theologian of the cross: Reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 5.

Foi esse mito da alma exilada que fascinou Platão, Plotino e os gnósticos, bem como alguns dos intelectos mais sensíveis da Idade Média e do Renascimento, e está ainda muito presente entre nós hoje. Lançados fora de nosso curso por causa da queda (por ter seguido nossos instintos corporais em vez de nosso eu superior), podemos ser salvos pela infusão da graça que cura a alma e a coloca novamente nos trilhos para a jornada para cima. Para Tomás de Aquino, a graça é primariamente um remédio de cura para a alma.<sup>52</sup>

A noção de graça infundida é parte de uma ontologia mais ampla que é aplicada ao estado criado original. Agostinho defendia que Adão foi sustentado em justiça por uma graça habilitadora que foi adicionada à sua natureza ontologicamente instável. A queda ocorreu com a retirada desse donum superadditum (-dom da graça infusa-) e consequente mudança de visão do invisível e intelectual para o visível e corpóreo. Segundo Agostinho, os primeiros escolásticos medievais distinguiam entre uma graça operativa (que libertava a vontade de sua escravidão) que sempre precede o esforço humano e uma graça cooperativa que auxilia o esforço humano.<sup>53</sup> Segundo Tomás de Aquino, o Concílio de Trento decretou que por meio da graça preventiva Deus prepara a alma, enquanto é por meio de sua graça estimuladora e auxiliadora [que as pessoas] são dispostas a se converterem para a sua própria justificação.<sup>54</sup> É digno de nota a observação de Wilhelm Pauck de que o verbo *ekkechytai* em Romanos 5.5 (-o amor de Deus é derramado em nosso coração pelo Espírito Santo-) foi traduzido como infusa est (-foi infundido-) pela Vulgata, e essa se tornou uma chave básica para a doutrina de hábitos infundidos.<sup>55</sup> No batismo (a primeira justificação), a graça é infundida na alma de modo que a culpa do pecado original é obliterada e a alma é tornada correta (ou justa). No entanto, essa graça infundida meramente dispõe a pessoa à fé e às boas obras; ela não confere esses dons. Apenas quando alguém ativamente coopera com essa graça pelo seu livre-arbítrio é que ele crescerá em justificação.

Bavinck ressalta que as diferenças aqui dizem respeito ao próprio cerne da ontologia, particularmente no entendimento da graça.

A respeito dessa graça, há uma diferença importante entre Roma e a Reforma, particularmente em seu desenvolvimento reformado. Na teologia católica, a graça aqui referida é chamada *de gratia gratum faciens*, a graça que torna os seres humanos

<sup>52</sup>Ibid. 85; cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* Ia2ae, q. 3, art. 2; Ia2ae, q. 3, art. 3. Joseph P. Wawrykow fornece uma análise cuidadosa e faz uma defesa de Aquino sobre esse ponto em *Gods grace and human action: Merit-in the theology of Thomas Aquinas* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995).

<sup>53</sup>Peter Lombard, *Sentences* 2, dist. 26, 1, citado em Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 3:512.

<sup>54</sup>Concílio de Trento, sessão 6, cânon 5, citado em Heinrich Denzinger, *The sources of catholic dogma* (trad. Roy J. Deferrari; Londres: Herder, 1955), 250. Essa concepção é desenvolvida em Tomás de Aquino, *Summa theologiae* Ia2ae 1121.

<sup>55</sup>Wilhelm Pauck, introdução a *Christ and Adam: Man and humanity in Romans 5*, de Karl Barth (trad. T. A. Smail; Nova York: Harper and Bros., 1956; publicado originalmente como *Christus und Adam nach Römer 5* [Zollikon-Zürich, Suíça: Evangelischer Verlag, 1952]), 5.

agradáveis a Deus e é ainda mais diferenciada em graça real e habitual. A primeira é concedida aos seres humanos para habilitá-los a envolverem-se em atividades salvíficas. Por causa da natureza humana, o humano sem o dom sobreacionado, embora ainda capaz de realizar muitas boas obras tanto de maneira natural quanto moral, não pode fazer as obras que pertencem à ordem superior e são ligadas com a bênção sobrenatural e celestial.<sup>56</sup>

As categorias são claramente aquelas de natureza e graça (os reinos superior e inferior) em vez de aquela do pecado e da graça (a totalidade da criação em escravidão ao pecado e sendo liberta por Cristo):

Por graça real, a teologia católica quer dizer não meramente a vocação exterior do evangelho com sua influência moral sobre o intelecto e a vontade humanos, mas pensa, quanto a isso, numa iluminação do intelecto e inspiração da vontade que comunica aos humanos não apenas poderes morais, mas até mesmo poderes naturais (físicos). Já nesse ponto é necessário observar que Roma baseia a absoluta necessidade de graça habitual não tanto sobre o estado pecaminoso da humanidade quanto na tese de que os seres humanos, tendo perdido o dom sobreacionado, são, agora, seres puramente naturais que pela natureza do processo não podem produzir boas obras sobrenaturais ou atos salvíficos, uma vez que é adequado que os atos que levam a um fim devam ser proporcionais a esse fim. [Aquino] [...] Sobre a graça habitual (infundida) é afirmado de modo ainda mais contundente que ela é um dom de Deus pelo qual a humanidade é elevada à ordem sobrenatural e de algum modo tornada participante da natureza divina. É uma qualidade divina herdada na alma; como uma espécie de luminosidade e luz que remove todas as nódoas da nossa alma e torna essa mesma alma mais bonita e mais brilhante.<sup>57</sup>

Assim, a graça -diviniza- as pessoas e -as eleva a ordem divina-. A pressuposição é que a graça nos torna em algo mais do que seres humanos em vez de nos libertar para a completa humanidade para a qual fomos criados.

Ela -nos eleva não apenas acima da natureza humana, mas acima da própria natureza, acima dos corais mais sublimes de espíritos celestiais [...] não meramente acima de toda a criação existente, mas acima de todos os seres possíveis, os seres mais conceitivelmente perfeitos sem exceção-. E visto que Deus está acima de todos os seres possíveis, -essa elevação cheia de graça deve nos transpor para uma esfera divina-.<sup>58</sup>

56 Bavinck, Reformed dogmatics, 3:574.

57 Tomás de Aquino, Summa theologica 2,1, p. 109, r. 5, citado em Bavinck, Reformed dogmatics, 575; C. Pesch, Praelectiones dogmaticae (Freiberg: Herder, 1989-1900), 5,19,21 e Roman catechism, 2,2, p. 38, citado em Bavinck, Reformed dogmatics, 576.

58 J. Henrich e C. Gutberlet, Dogmatische theologie (Mainz: Franz Kirchheim, 1873-1901), 8:588s, citado em Bavinck, Reformed dogmatics, 576.

Essa graça ·procura elevar e aperfeiçoar·. S9 Bavink julga: ·O perdão de pecados é secundário aqui. A fé tem apenas um valor preparatório. A questão primária é a elevação dos seres humanos acima de sua natureza: divinização, ·tanto tornando-se como Deus quanto unindo-se a ele·. [Pesch].<sup>60</sup>

Em contraste, diz Bavink, ·A Reforma rejeitou esse misticismo neoplatônico, retornou à simplicidade da Sagrada Escritura, e consequentemente obteve um conceito de graça muito diferente.. ·A graça não serve para elevar os seres humanos para uma ordem sobrenatural, mas para libertá-los do pecado. A graça não é oposta à natureza, mas apenas ao pecado. No seu sentido real, ela não era necessária no caso de Adão antes da queda, mas tornou-se necessária apenas como um resultado do pecado.. Na concepção bíblica, ·A oposição ·física· entre o natural e o sobrenatural dá lugar a uma oposição ética entre pecado e graça.<sup>61</sup>

Para Roma, a graça ·é uma ajuda aos seres humanos em sua busca da deificação·. ·Na Reforma, no entanto, a graça é o começo, o meio e o fim da obra completa de salvação; ela é totalmente destituída de mérito humano. Como a criação e a redenção, do mesmo modo a santificação é uma obra de Deus..<sup>62</sup> A cura tem um lugar importante num relato pactuai da participação em Cristo, mas ao reduzir a *ordo salutis* a esse tema, o paradigma católico-romano não acomoda o elemento forense. Além do mais, a ·cura· numa ontologia pactuai é efetuada pelo Espírito por meio do evangelho, e não pela infusão de uma substância graciosa.

#### B. Hábitos e costumes

Um hábito (*habitus*) é uma inclinação. Uma pessoa pode ser inclinada a certas características, por exemplo, por herança genética, sem ter ainda exercido essa inclinação por meio de escolhas e ações explícitas. De acordo com Agostinho, os seres humanos são compostos de mente, alma e corpo, e mesmo em seu estado criado são susceptíveis a serem puxados da contemplação das verdades eternas pelas suas paixões corporais. Portanto, Deus acrescentou à natureza humana um dom infundido de graça (*donum superadditum*) para elevar a natureza para além de si mesma. Já podemos discernir um contraste marcante com a compreensão pactuai dessa situação. De acordo com os teólogos reformados, Adão e Eva nunca estiveram num estado de graça antes da queda.<sup>63</sup> Dotados em sua criação com

55 Bavinck, Reformed dogmatics, 576.

60 Ibid., 577.

61 Ibid.

62 Ibid., 579.

63 Por exemplo, Peter van Mastricht diz que a graça de Deus é ·nada além de graça para os desgraçados· (citado por Heppe, Reformed dogmatics, 96), e a mesma concepção de graça como sinônimo de misericórdia (i.e., favor de Deus demonstrado àqueles que estão em erro e não simplesmente sem mérito) pode ser encontrada em Rollock, Ussher, Perkins, Ursino, Oleviano, Zanchi, Owen e outros. A Confissão de Westminster deliberadamente usa a expressão ·condescendência voluntária· em vez de ·graça· para descrever a relação original de Deus com a humanidade. Graça é sempre demonstrada não apenas àqueles que não merecem favor, mas àqueles que ·merecem o contrário· (Amandus Polanus, citado em Heppe, Reformed dogmatics, 96).

todos os dons necessários para cumprir os propósitos escatológicos de Deus, eles não tinham falta de nada e, portanto, não precisavam de um suplemento de graça. Tanto no corpo quanto na mente, Adão e Eva eram já orientados pactualmente para Deus, em cuja imagem eles foram criados. Logo, a teologia reformada não fala em termos de natureza e graça, como se essas fossem substâncias contrastantes, mas em termos de aliança da criação (ou das obras), antes da queda, e aliança da graça, depois da queda. Bavinck escreve:

A aliança da graça é diferente da aliança das obras em método, não em objetivo último. O mesmo tesouro que foi prometido na aliança das obras é concedido na aliança da graça. A graça restaura a natureza e a desenvolve até seu máximo, mas ela não acrescenta nenhum elemento novo e heterogêneo. Disso, segue-se que na teologia reformada a graça não pode de modo algum portar o caráter de uma substância.<sup>64</sup>

Se a graça é uma substância espiritual infundida numa pessoa a fim de aperfeiçoar a natureza, em vez do favor divino demonstrado àqueles que estão em erro, temos aqui um exemplo perfeito do contraste entre as construções ontológico-metafísica e ético-pactual do problema.<sup>65</sup>

Escritores reformados observaram um problema adicional com a interpretação agostiniana nesse ponto, ou seja, que colocar a queda em (a) uma fraqueza inerente da constituição da humanidade como tal (i.e., os apetites mais baixos) e (b) a retirada por parte de Deus de um donum suum per additum mali, torna Deus o responsável pela queda.<sup>66</sup> Segundo essa avaliação pelo menos, Agostinho, a despeito de todos os seus importantes dons como o teólogo da graça, apresentou o legado de uma ontologia significativamente determinada por sensibilidades neo-platônicas, um legado que foi refinado por Tomás de Aquino. Anthony Kenny explica a posição de Tomás. Diferente dos animais, os seres humanos têm certas capacidades - por exemplo, aprender línguas ou serem generosos.

Essas capacidades são colocadas em ação quando seres humanos particulares falam línguas ou têm atitudes generosas. Mas, entre capacidade e ação há um

64 Bavinck, Reformed dogmatics, 580.

65 Depois de afirmar a bondade da criação original, especificamente, da criatura feita à imagem de Deus, o Catecismo de Heidelberg ensina que Deus não é injusto ao exigir um perfeito cumprimento da sua lei, pois Deus criou o homem de tal maneira que este pudesse cumprir a lei. O homem, porém, sob instigação do diabo e por sua própria desobediência, privou a si mesmo e a todos os seus descendentes desses dons. (Resposta 9, em Ecumenical creeds and reformed confessions [Grand Rapids: CRC Publications, 1988]; cf. P. e R. 6). Do mesmo modo, a Confissão Belga (art. 14) afirma: .Creemos que Deus criou o homem do pó da terra, e o fez e formou conforme sua imagem e semelhança: bom, justo e santo, capaz de concordar, em tudo, com a vontade de Deus. Porém, estando em honra, ele não entendeu isso [SI 49.20] nem soube de sua excelência, mas voluntariamente submeteu-se ao pecado e, consequentemente, à morte e à maldição ao dar ouvidos às palavras do diabo. Isso porque ele transgrediu o mandamento da vida [outro termo para a aliança das obras], que havia recebido (...]. (Ecumenical creeds and reformed confessions).

· Sobre essa questão, veja, por exemplo, William Ames, The marrow of theology (1623; trad. John Dykstra Eusden; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1968), 1,11,8.

estado intermediário possível. Quando falamos que tal homem fala francês, não queremos dizer nem que ele está naquele momento falando francês, nem que o fato de ele falar francês é uma mera possibilidade lógica. [...] Estados como o de conhecer francês [...] são disposições. Uma disposição [...] é o meio caminho entre a capacidade e a ação, entre a potencialidade pura e a realidade completa.<sup>67</sup>

Assim, para Tomás de Aquino, a regeneração é um hábito infundido ou disposição que está em algum lugar entre uma mera possibilidade lógica e uma ação realizada: graça preventiva, mas não real. A queda colocou a ordem dos apetites fora de sintonia, com os apetites inferiores (corporais) reinando sobre os superiores (intelectuais/morais). A graça infundida na alma por meio dos sacramentos restaura a ordem correta dos apetites e essa é a primeira justificação. Ao cooperar com essa graça, nós realmente nos tornamos justos.

Como Bruce McCormack ressalta, o caso dos infantes no batismo era paradigmático para esse processo de justificação infundida para o perdão de pecados.<sup>68</sup> A regeneração substitui a imputação: a obra de Deus em nós é a base do perdão.<sup>69</sup> Para Calvino, em contraste, -dizemos que [a justificação] consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo-.<sup>70</sup> No entanto, McCormack vai longe demais na outra direção, marginalizando a obra regeneradora do Espírito no interior dos cristãos. A sabedoria na abordagem de Calvino é que ele se recusa a escolher entre os aspectos forense (justificação) e místico-transformador (regeneração e santificação). Conquanto claramente distinguindo-os, ele vê ambos como dons da nossa união com Cristo pela fé. Dentro dessa união, a santificação é o efeito inevitável do veredito da justificação: ao falar, o Deus trino cria o mundo do qual ele fala.

A questão é se podemos articular uma ordo (i.e., a aplicação da redenção) sem qualquer apelo aos hábitos infundidos. Em outras palavras, a Palavra de Deus, tornada eficaz pelo Espírito, tem a força ilocucionária e perlocucionária para produzir o mundo do qual ela fala? Sim. O evangelho cria fé para confiar em Cristo para a justificação e a santificação. Diferente das declarações de um juiz humano, que pode apenas chamá-las quando as vê, a declaração de Deus, como McCormack conclui, -cria a realidade que ela declara-. A declaração de Deus, em outras palavras, é em si mesma constitutiva daquilo que é declarado.<sup>71</sup> No entanto, a realidade que ele declara se expande para além de uma nova condição: ela produz uma nova criação.

<sup>67</sup> Anthony Kenny, org., introdução a Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, -Dispositions for human acts- (ed. Blackfriars; Nova York: McGraw-Hill, 1964), XXII:xxi.

<sup>68</sup> Bruce McCormack, -Whats at stake in the current debates over justification?- em *Justification: What-s at stake in the current debates* (org. Mark Husbands e Daniel J. Treier; Downers Grove, 111.: Inter-Varsity Press, 2004), 89.

<sup>69</sup> Ibid., 90.

<sup>70</sup> Calvino, *Institutes* 3.2.2.

<sup>71</sup> McCormack, -What-s at stake-, 107.

Mais uma vez vemos a superioridade de uma gramática comunicativa e pactuai sobre uma puramente causal e metafísica. No último caso, a discussão sobre a justificação se torna um debate sobre a mecânica da vida interior, enquanto no primeiro a justificação está ligada a um Senhor da aliança pronunciando sobre o servo um veredito legal que ermite uma orientação ontológica, ética e escatológica completamente nova - incluindo a vida interior em seu alcance. Não menos do que Deus pronunciando: ·Haja [...]· quando nada havia, Abraão ·o pai de muitos· enquanto ele ainda não tinha filhos, Sara fértil enquanto ela era estéril e uma jovem mulher grávida enquanto ela ainda era virgem, Deus pronuncia os cristãos justos enquanto eles ainda são injustos. De fato, Paulo compara a justificação ao fio têxtil do íhilo de Deus na criação em Romanos 4.17. Em outro ponto, Paulo acrescenta a respeito do evangelho: ·Porque Deus, que disse: Das trevas resplandecerá a luz, ele mesmo resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo· (2Co 4.6). Assim, toda a realidade da nova criação - não apenas a justificação, mas a renovação e não apenas a renovação do indivíduo, mas do cosmos - é constituída pela fala pactuai da Trindade.

À luz disso, a justificação é uma declaração exclusivamente legal baseada na imputação da justiça de Cristo ao cristão pela fé apenas, e ainda, essa palavra declaratória também começa ao mesmo tempo a recriar toda a existência do cristão ·em Cristo·. A justiça não é uma substância, no entanto, como a metáfora da infusão implica. Em vez disso, a justiça de Cristo que é imputada aos cristãos é o registro de seu cumprimento perfeito da lei e o fato de ele suportar os pecados. Com base nessa justiça imputada, o cristão é tornado simultaneamente beneficiário da existência pessoal de Cristo como fonte da nova criação. Os cristãos estão unidos a Cristo: não apenas aos seus benefícios, mas à sua pessoa; porém, isso não envolve uma fusão de pessoas ou essências. Em vez disso, é uma participação pactuai e escatológica no tipo de humana que Cristo trouxe à existência pela sua própria encarnação, obediência, morte e ressurreição.

Há um benefício adicional da concepção reformada de união. Há uma tendência na teologia evangélica de tratar a justificação como uma doutrina entre outras, cujos aspectos efetivo e transformador devem ser acrescentados a fim de termos uma soteriologia ·equilibrada·. Implicitamente, a justificação é tratada como necessária para um problema (a condenação da culpa), enquanto a regeneração e a santificação são tratadas como a solução para um problema diferente (e frequentemente, parece, mais importante): como somos transformados moralmente. O Novo Testamento não atribui a justificação a um veredito judicial e a santificação a hábitos infundidos que elevam a natureza acima de si mesma; em vez disso, a santificação é o efeito da justificação, do mesmo modo que a ordem ·Que a terra produza [...]· é o efeito do fio têxtil, ·Haja [...]·. A linguagem prudente da Constituição do Winstanley (cap. 13) nos lembra que os cristãos são justificados ·não por nada forjado neles ou feito por eles, mas apenas por causa de Cristo·. Nem mesmo a habitação de Cristo no cristão pode ser a base para a justificação,

mas meramente sua obediência ativa e passiva em nosso favor. A conversão e a santificação podem, portanto, ser vistas como a obra do Espírito de produzir o efeito perlocucionário do ato discursivo ilocucionário (Cristo no evangelho), originado no ato ilocucionário do Pai.

Cristo não é apenas o Último Adão. Isto é, ele não apenas desfaz a desobediência de Adão e suporta a nossa culpa. Ele também é o Adão escatológico. Ao cumprir a prova adâmica, ele entrou na consumação do sábado em nossa carne, como nosso representante. Ele é o ·Adão· que o próprio Adão nunca foi e ele, por isso, inaugura um novo tipo de humanidade. É precisamente na aliança da graça que passamos a participar nesse tipo de humanidade que ele media, não por mera imitação, nem por uma participação ontológica que tornaria o cristão ou a igreja uma extensão da encarnação, mas pelo compartilhamento da herança que pertence a Cristo por direito e a nós por dádiva. É uma herança comunicada não de modo direto (por imitação ou fusão), mas pelo Espírito pelos meios da graça.

Da perspectiva da aliança, o Estranho divino vem a nós não como uma essência em que podemos participar, mas como Pai, Filho e Espírito, que, cada qual à sua maneira única e ímpar, nos inicia no

mistério, desde os séculos, oculto em Deus, que criou todas as coisas, para que, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida, agora, dos principados e potestades nos lugares celestiais, segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor, pelo qual temos ousadia e acesso com confiança, mediante a fé nele (Ef 3.9-12).

Embora o limite ontológico nunca seja transposto, é precisamente por superar a inimizade ética que resulta de sermos infratores da lei que pode surgir uma nova relação de união íntima e orgânica. Em outras palavras, a justificação estabelece a base legal sem a qual nossa relação com Deus teria de permanecer apenas ética e legalmente definida, como sob a maldição da lei.

#### C. E ssên c ia e en er g ia s

Muitas tentativas foram feitas na teologia moderna para assimilar as idéias radicais dos reformadores numa ontologia platônica/neoplatônica como uma maneira de conciliar não apenas as tradições protestantes e católicas, mas também aquelas do Oriente e do Ocidente. Ironicamente, no entanto, essas propostas normalmente ignoram ou rejeitam uma das qualificações mais importantes para uma confusão criador-criatura que se desenvolveu no Oriente. Consequentemente, o misticismo ocidental tem sido mais propenso ao panteísmo e ao panenteísmo. Certamente não encontramos no Oriente uma doutrina forense de justificação, muito menos uma ontologia forense como a fonte para a *ordo salutis*. Entretanto, essa tradição de fato fornece uma distinção crucial que pode ser transplantada para dentro do último.

Eu me referi várias vezes à distinção entre a essência e as energias de Deus na ortodoxia oriental (ver, p. ex., cap. 1, "A majestade incompreensível de Deus·, p. 54-59; cap. 6, ·A Simplicidade (unidade)·, p. 240-242; ·Imutabilidade·, p. 248-249; cap. 17, ·Essência e energias·, p. 644-647). Uma vez que essa distinção é especialmente aplicável à presente discussão, irei elaborá-la aqui. Não podemos conhecer Deus em sua essência, mas apenas em suas obras. No entanto, as obras de Deus não são nada menos do que a operação de Deus. Onde o Ocidente normalmente atua apenas com as categorias de essência divina (fonte) e da essência criada (efeito), a distinção do Oriente reconhece que a operação de Deus é divina, embora não seja uma emanação ou extensão de sua essência. Essa concepção também é ricamente integrada dentro de uma teologia trinitária do Pai trabalhando no Filho pelo seu Espírito.

Vladimir Lossky argumenta que a prioridade que o trinitarianismo ocidental coloca sobre a essência divina acima das pessoas divinas dá origem a uma teologia um pouco diferente de união mística:

Se alguém fala a respeito de Deus é sempre, para a igreja oriental, no concreto: ·o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó; o Deus de Jesus Cristo. É sempre a Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Quando, ao contrário, a natureza comum assume o primeiro lugar na nossa concepção a respeito do dogma trinitário, a realidade religiosa de Deus na Trindade é inevitavelmente obscurecida em alguma medida e dá lugar a certa filosofia de essência. Do mesmo modo, a ideia de beatitude adquiriu uma ênfase um tanto intelectual no Ocidente, apresentando-se como uma visão da essência de Deus. [...] De fato, nas condições doutrinárias peculiares ao Ocidente, toda especulação teocêntrica correta corre o risco de considerar a natureza antes das pessoas e de se tornar um misticismo do ·abismo divino-, como no Gottheit de Mestre Eckhart; de se tornar um apofaticismo impessoal do nada-divino anterior à Trindade. Assim, por meio de um circuito paradoxal, retornamos por meio do cristianismo ao misticismo dos neoplatonistas.<sup>72</sup>

Em contraste, Lossky diz:

Na tradição da igreja oriental não há lugar para uma teologia, muito menos para um misticismo, a respeito da essência divina. O objetivo da espiritualidade ortodoxa, a bem-aventurança do reino dos céus, não é a visão da essência, mas, acima de tudo, uma participação na vida divina da Santíssima Trindade; o estado deificado dos co-herdeiros da natureza divina, deuses criados segundo o Deus não criado, possuindo pela graça tudo o que a Santíssima Trindade possui por natureza.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimirs Seminary Press, 1976), 65. Veja, também dele, *In the image and likeness of God* (Londres: Mowbrays, 1967), especialmente p. 97-101.

<sup>73</sup> Lossky, *The mystical theology of the Eastern church*, 70.

Quaisquer outras diferenças que permaneçam entre as teologias ortodoxa oriental e reformada - e elas não são insignificantes - a distinção entre essência e energias pode refletir um ponto de convergência.

Assim como os raios solares não são o próprio sol, mas também não são meros efeitos do sol, do mesmo modo também as energias de Deus não são a essência de Deus, nem simplesmente realidades criadas. ·Assim, de acordo com Gregório Palamas, ·dizer que a natureza divina é comunicável, não em si mesma, mas por meio de sua energia, é permanecer dentro dos limites da devoção correta?·<sup>74</sup> ·Do mesmo modo, Basílio fala do papel das energias na manifestação, opondo-as à essência incognoscível: ·É por meio das energias dele- - ele diz - ·que dizemos que conhecemos nosso Deus; não afirmamos que podemos chegar perto da essência em si, pois suas energias descem até nós, mas sua essência permanece inacessível?·<sup>75</sup> Máximo, o Confessor, expressa a mesma ideia quando diz: ·Deus é comunicável naquilo que ele comunica a nós; mas ele não é comunicável na incomunicabilidade de sua essência.·<sup>76</sup>

Lossky ressalta que, quanto o Ocidente medieval tivesse evitado a distinção essência-energias, tendo se concentrado na essência, ele introduziu suas próprias distinções entre natureza e sobrenatureza, ·as virtudes infundidas e graça habitual e real·. Roma fala sobre ·graça criada· como se houvesse alguma realidade sobrenatural em algum lugar entre o Criador e a criação.

A tradição oriental não reconhece tal ordem sobrenatural entre Deus e o mundo criado, acrescentando, por assim dizer, uma nova criação à última. Ela não reconhece distinção, ou melhor, divisão, exceto aquela entre o criado e o não criado. Para a tradição oriental, o sobrenatural criado não tem existência. O que a teologia ocidental chama pelo nome de sobrenatural significa para o oriente o não criado - as energias divinas inefavelmente distintas da essência de Deus.<sup>77</sup>

Com base nesses movimentos, o Ocidente, de acordo com Lossky, adotou um paradigma causal em sua doutrina da graça:

A diferença consiste no fato de que a concepção ocidental de graça implica a ideia de causalidade, a graça sendo representada como um efeito da Causa divina, exatamente como no ato da criação; enquanto para a teologia oriental haja uma emanção natural, as energias, resplandecendo eternamente da essência divina. É na criação apenas que Deus age como causa, ao produzir um novo sujeito chamado a participar na completude divina; preservando-o, salvando-o, concedendo- -lhe graça e guiando-o em direção ao seu objetivo final. Nas energias ele é, ele existe, ele manifesta-se eternamente. Aqui, nos deparamos com um modo do ser divino com o qual nós concordamos em receber graça, o que, por sua vez, no mundo criado e perecível, é a presença da luz não criada e eterna, a onipresença

74 Ibid.

n Ibid., 71-72.

76 Ibid., 72-73.

17 ibid., 88.

real de Deus em todas as coisas, que é algo mais do que sua presença causai. - ·a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam· (Jo 1.5, ARC).78

De acordo com esse paradigma, o relacionamento divino-humano não é concebido em termos de causa e efeito, mas como um dom mais pneumatologicamente orientado de ·luz interior·. Em vez de procurar a Deus como um agente único agindo no mundo, então nós devemos reconhecer o Espírito como aquele que está atuando dentro da criação para produzir o efeito perlocucionário da Palavra falada pelo Pai no Filho. Do mesmo modo, Lossky argumenta:

As energias, concedidas aos cristãos pelo Espírito Santo, não mais aparecem como causas exteriores, mas como graça, uma luz interior que transforma a natureza ao deificá-la. ·Deus é chamado de Luz·, diz Gregório Palamas, ·não com referência à sua essência, mas à sua energia·. (...) A visão perfeita da deidade, perceptível na sua luz não criada é ·o mistério do oitavo dia·; ele pertence à era vindoura. Mas aqueles que são dignos de alcançar a visão do ·Reino de Deus vindo com poder· já nesta vida, uma visão parecida com aquela que os três apóstolos viram no monte Tabor.79

A visão oriental de união com Cristo permanece profundamente sinergística e é destituída de uma base forense na doutrina da justificação. Na realidade, essa tradição, também, força a falsa escolha entre união mística e a justificação forense. No entanto, sua distinção essência-energias, especialmente em relação à união com Cristo, nos ajuda a evitar a tendência do Ocidente tanto de subvalorizar o realismo dessa união quanto de assimilá-la ao panteísmo.

#### IV. A l i a n ç a e c o n d í c i o n a l i d a d e

A união com Cristo também dá lugar a um efeito dinâmico em nós: o mesmo poder pelo qual Cristo foi ressuscitado de entre os mortos está operando em nós (Rm 6.1-9; Ef 1.18-22). Cristo habita em nós pelo seu Espírito (Cl 1.27). Não somos apenas formados nele; é dito também que Cristo é ·formado· em nós (G1 4.19). Tendo se ·revestido· de Cristo, os cristãos agora crescem ·em· tudo naquele que é a cabeça· (Ef 4.15). Finalmente começamos a ver mais claramente os desígnios magnânimos da Trindade na aliança da redenção. Não apenas as pessoas divinas fazem uma aliança a respeito da nossa salvação; elas também incluem como parte dessa salvação a nossa própria participação na comunhão da própria Trindade (Jo 14.20-23; 17.20-23). Esse é o sentido em que, por meio das ·preciosas e mui grandes promessas· nós agora nos tornamos ·coparticipantes da natureza divina· (2Pe 1.4). Os efeitos da nossa união com Cristo são a justificação, a santificação e a glorificação. Além da comunhão do

·Ibid., 88-89.

n Ibid., 220.

cristão individual com Cristo, essa união estabelece uma koinōnia celestial (i.e., escatológica) entre os cristãos, sua habitação mútua (Jo 14.20; 17.23) que será explorada sob a eclesiologia.

A questão que surge naturalmente nesse ponto é se existem quaisquer condições, especialmente visto que essa união depende, em última análise, da aliança da redenção - uma aliança intratrinitariana da qual nós não somos nem mesmo parte. Críticos insistem que o ensino reformado enfatiza tanto a salvação como um ato unilateral de Deus em graça que não há nenhum espaço real para a resposta e atividade humanas. No entanto, pelo menos no sistema reformado da teologia da aliança, a base unilateral da aliança da graça - fundamentada na eleição, redenção, regeneração e ação justificadora apenas de Deus - de fato cria uma genuína liberdade humana para a justiça.<sup>80</sup>

Conquanto a aliança eterna da redenção (*pactum salutis*) estabeleça a base incondicional da nossa união salvífica com Cristo, esta é administrada numa aliança da graça. A base absoluta e incondicional da aliança da graça nos conselhos eternos de Deus é evidente na inclusão dos filhos dos cristãos no batismo. Contudo, na nova aliança é tão verdadeiro quanto na antiga que nem todos os descendentes físicos da comunidade da aliança são ramos vivos da videira (Rm 9.6; 11.6-24). Nessa aliança, há alguns que pertencem externamente ao corpo visível de Cristo, mas não creem em Cristo de fato. Eles podem imitar a Cristo, seguir o exemplo de cristãos iminentes que os têm influenciado, restringir as suas atitudes e comportamentos e até assumir que são cristãos por causa de sua relação formal com a igreja. Entretanto, ramos que não produzem fruto são quebrados por Cristo (Jo 15.2; Rm 11.1-30). Na aliança da graça, há duas partes: o Deus trino e os cristãos junto com seus filhos. Todavia, é apenas por meio da fé no evangelho que é ouvido que os membros da aliança entram no descanso de Deus e recebem a herança eterna dos santos em Cristo (Hb 4).

Sendo baseada na aliança da redenção, a aliança da graça é, na sua base, inviolável, irrevogável e incondicional. Até mesmo o arrependimento e a fé são dons dessa concessão real, não condições que os seres humanos devem cumprir para receber a graça. Em nenhum ponto das Escrituras a nossa salvação é atribuída nem mesmo parcialmente à nossa própria escolha ou atividade; somos recebedores da eleição, da redenção, da justificação e da glorificação de Deus. No entanto, como foi lembrado anteriormente por Bavinck, a aliança da graça, que é unilateral em sua base, é determinada a se tornar bilateral em sua administração.<sup>81</sup> Os ímpios são declarados justos e são, portanto, chamados para andar em justiça; os mortos são vivificados em Cristo e, assim, a morrerem para o pecado e viverem para Deus. Recebedores passivos da graça, os eleitos são tornados ativos por essa mesma graça, de modo que eles sejam capazes de responder como criaturas fiéis

<sup>80</sup> Para uma defesa contemporânea dessa interpretação, veja J. Todd Billings, *Calvin, participation, and the gift* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2008).

<sup>81</sup> B' Bavinck, *Reformed dogmatics*, 3:225.

em aliança pela primeira vez. A fidelidade de Deus à aliança não é baseada em alguma coisa nossa, mas nos cria para boas obras (Ef 2.8-10).

Do ·amém· da fé - em si mesmo um dom - surge o fruto de justiça. Bavinck elabora:

Em Gênesis 15.8s, quando Deus faz uma aliança com Abraão, não é realmente um acordo, mas uma promessa. Deus dá sua promessa; ele se obriga a cumpri-la e passa entre os pedaços do animal sacrificado. [...] Esse caráter unilateral deveria transparecer com crescente clareza no curso da História. É verdade que a aliança de Deus impunha obrigações também para aqueles com quem estava sendo feita - obrigações, não como condições para entrar em aliança (pois a aliança foi feita com base na compaixão de Deus apenas), mas como a maneira em que as pessoas que, pela graça, foram incorporadas na aliança, deveriam se conduzir daí em diante.<sup>82</sup>

Bavinck conclui: "Em distinção e contraste com a aliança das obras, Deus, portanto, estabeleceu outra aliança, melhor, que não é legalista, mas evangélica."<sup>83</sup>

Deus de fato impôs obrigações a Abraão, mas elas eram a consequência em vez de condições de sua promessa. Em certo sentido, a fé pode ser considerada uma condição para o recebimento de Cristo e todos os seus benefícios, mas mesmo nesse caso ela é contrastada com as obras. As obras que os cristãos são chamados para ·andar em· são o modo de vida, não o caminho para a vida. A despeito de sua imperfeição, essa resposta grata pode ser oferecida por nós precisamente porque a estabilidade da aliança depende da vida de gratidão de Cristo e sua oferta pela culpa anula o pecado que mancha até mesmo as nossas melhores obras. Conquanto o mandamento moral continue a indicar o curso que nossa santificação deve seguir, é apenas do evangelho que extraímos nossa força. A união com Cristo não é um objetivo, mas um pressuposto da nossa nova obediência: ·Se já morremos com ele, também viveremos com ele; se perseveramos, também com ele reinaremos; se o negamos, ele, por sua vez, nos negará; se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo.· (2Tm 2.11-13).

Ser autônomo é realmente estar ·em Adão·, mas estar ·em Cristo· é ser realmente livre (Jo 8.36). Deste lado da queda, escravidão à lei e escravidão ao pecado são o mesmo. ·Sem lei, está morto o pecado·, Paulo explicou. Mas,

o pecado, prevalecendo-se do mandamento, pelo mesmo mandamento, me enganou e me matou. [...] Acaso o bom se me tornou em morte? De modo nenhum! Pelo contrário, o pecado, para revelar-se como pecado, por meio de uma coisa boa, causou-me a morte, a fim de que, pelo mandamento, se mostrasse sobrenatural maligno (Rm 7.8,11,13).

82 Ibid., 3:203, 204.

83 Ibid., 3:225.

Sob a lei- e, portanto, -sob o pecado-, o self encontra-se, como Agostinho observou, curvado em si mesmo. Seja tentando justificar a nossa moralidade ou imoralidade, estamos evitando o julgamento que nos forçaria a olhar para fora de nós mesmos para encontrar segurança. Por si mesma, a -lei- apenas aprofunda a nossa encurvação, culpa, morte e uma consciência atribulada que provoca em nós autoengano e vaidade, alternando entre autojustiça e autocondenação, e levando às -obras da carne- em nossos relacionamentos interpessoais que Paulo lista em Gálatas 5.19-21. A matriz Espírito-graça-promessa-evangelho-fé nos introduz numa nova Palavra (evangelho), e com um mundo novo (a nova criação), voltando os nossos olhos para cima em fé em direção a Deus e para fora em amor para com nosso próximo.

É exatamente esse contraste que dá energia a grande parte da teologia de Paulo, em especial. Em Gálatas 2.19-20 há uma estreita conexão entre estar morto para a lei, estar vivo para Deus e ser identificado com Cristo de tal modo que a identidade do eu que vive pela fé é definida pela circuncisão-morte e ressurreição de Cristo. Do mesmo modo, em Romanos, Paulo responde à objeção de que a justificação forense não oferece ética apelando para a nossa união com Cristo (Rm 6). Os ganhos de estar com Cristo são tão grandes que mesmo os sofrimentos de Paulo não são, propriamente falando, seus próprios - nos quais ele possa se gloriar, ou por causa deles se desesperar - mas é uma questão de sofrer com Cristo. -Por quanto, para mim, o viver é Cristo, e o morrer é lucro. [...] Porque vos foi concedida a graça de padecerdes por Cristo e não somente de crerdes nele- [...] (Fp 1.21,29). Não há mais Paulo autônomo, não porque ele perdeu sua individualidade na ascensão mística, ou teve seu ego finito absorvido por um Ego infinito, ou o tenha entregue à identidade eclesial, ou conquistado domínio sobre seus apetites -inferiores-. Essas seriam simplesmente diferentes maneiras (gregas) de perseguir o objetivo por meio de obras.

No entendimento de Paulo, uma pessoa -gloriar-se- na própria justiça, longe de desalojar o reino da autonomia pecaminosa, é o trono a partir do qual o ego autônomo espalha o seu domínio. No entanto, quando suas verdadeiras intenções e exigências são anunciadas, a lei começa a quebrar essa autonomia em sua raiz, ao expor nossas ilusões de grandeza e estabilidade, permitindo ao evangelho fazer o seu trabalho de nos resgatar inteiramente para fora de nós mesmos e localizar a nossa existência em Cristo apenas. Nesse sentido, a lei em sua ira até mesmo funciona como uma cúmplice misericordiosa do evangelho.

Porque eu, mediante a própria lei, morri para a lei, a fim de viver para Deus. Estou crucificado com Cristo; logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que, agora, tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim. Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão (G12.19-21).

Cristo, portanto, é a nova criação; estar em Cristo é ser exilado desta era e ser realocado na era vindoura.

A seguinte litania dos benefícios da nossa união com Cristo, indicada por Calvino, oferece um resumo apropriado para este capítulo:

Vemos que toda a nossa salvação e todas as suas partes estão compreendidas em Cristo. Devemos, portanto, cuidar para não derivar a mínima porção de nada mais. Se procuramos salvação, somos ensinados pelo próprio nome de Jesus que ela é ·dele. Se buscarmos quaisquer outros dons do Espírito, eles serão encontrados na sua unção; se procuramos força, ela está no seu domínio; se pureza, na sua concepção; se delicadeza, no seu nascimento. Isso porque pelo seu nascimento ele foi feito igual a nós em tudo, para que aprendesse a compartilhar das nossas dores; se procuramos redenção, ela está na sua paixão; se absolvição, na sua condenação; se remissão da maldição, na sua cruz; se satisfação, no seu sacrifício; se purificação, no seu sangue; se reconciliação, na sua descida ao inferno; se mortificação da carne, no seu túmulo; se novidade de vida, na sua ressurreição; [...] se herança do reino celeste, na sua entrada no céu; se proteção, se segurança, se abundância e provisão e todas as bênçãos, no seu reino; se confiante expectação do juízo, no poder de julgar que lhe foi conferido. Enfim, uma vez que um rico estoque de todo tipo de bens sobeja nele, bebamos dessa fonte, e de nenhuma outra.<sup>84</sup>

### P e r g u n t a s p a k a d i s c u s s ã o

1. O que se quer dizer por ·união mística?
2. Se somos salvos pela pessoa e obra de Cristo fora de nós mesmos (extra nos), qual é a importância salvífica de estarmos unidos a Cristo?
3. Como entramos e permanecemos nessa união?
4. Qual é a diferença entre um entendimento mais platônico de ·união com Cristo· e o ensino do Novo Testamento da união com Cristo em termos de *koinōnia*<sup>7</sup>.
5. Compare e contraste as interpretações católico-romana e reformada do relacionamento entre natureza e graça.
6. Quais são os efeitos dessa união com Cristo?
7. Há quaisquer condições na aliança da graça, especialmente em sua administração no Novo Testamento e, caso afirmativo, quais são elas? Como as condições funcionam de modo diferente numa aliança de obras e numa aliança da graça?

## Capítulo Dezenove

# ASPECTOS FORENSES DA UNIÃO COM CRISTO: JUSTIFICAÇÃO E ADOÇÃO

**C**om a analogia mais ampla da união com Cristo, podemos, agora, nos mover através da ordo salutis, observando a conexão entre a base forense e os efeitos transformadores da nossa salvação em Cristo.

### I. Justificação

·Deus justifica o ímpio.. Tão contraintuitiva quanto simples, essa afirmação que se encontra no cerne do evangelho tem trazido imensuráveis bônus - e problemas - para a igreja e para o mundo. Não foi o fariseu, confiante na sua própria justiça, que foi para casa justificado, disse Jesus, mas o cobrador de impostos, que não conseguia nem mesmo levantar seus olhos para o céu, mas clamava: ·Ó Deus, sê propício a mim, pecador!· (Lc 18.9-14). Era exatamente esse tipo de gente desprezada que se assentaria na festa de casamento, vestindo as roupas de casamento, disse Jesus, enquanto aqueles que entraram com suas próprias vestes seriam expulsos (Mt 22.1-14).

Foi essa simples afirmação que fez o apóstolo Paulo olhar para trás, para toda a sua obediência zelosa da lei como a ·de um fariseu· e chamá-la de ·refugo·, ·para ganhar a Cristo e ser achado nele, não tendo justiça própria, que procede de lei, senão a que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé. (Fp 3.8-9). Como a revelação da justiça de Deus, a lei condena e não isenta ninguém. No entanto, o evangelho é a revelação da justiça de Deus e a boa-nova de que os pecadores são ·justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé.· (Rm 3.24-25). ·Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo.· (Rm 5.1).

Paulo considerava essa doutrina tão central que considerava sua negação explícita como ·anátema· - isto é, um ato de heresia que a igreja da Galácia estava à beira de cometer (G11.8-9). Para Paulo, a negação da justificação era equivalente a negar a graça e até mesmo a negar Cristo, ·pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão·. (G1 2.21).

Deus justifica o ímpio - não aqueles que deram o melhor de si e quase chegaram lá, aqueles que poderiam no mínimo serem julgados como aceitáveis por causa de sua sinceridade, mas aqueles que no exato momento de sua proclamação como justos, eram injustos em si mesmos. ·Mas, ao que não trabalha, porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é atribuída como justiça. E é assim também que Davi declara ser bem-aventurado o homem a quem Deus atribui justiça, independentemente de obras [...]. (Rm 4.5-6).

Inúmeras passagens testificam da imputação ou crédito dos nossos pecados a Cristo (com base na sua expiação substitutiva) e de sua justiça a nós (com base na sua obediência ativa). Seguindo as analogias financeiras, de roupas e de tribunais de Paulo tiradas das nossas experiências diárias, os reformadores chamaram isso de a ·troca maravilhosa·. Jesus Cristo, sem pecado em si mesmo, torna-se o maior pecador que já viveu, enquanto nós somos ·feitos justiça de Deus [nele]·. (ver 2Co 5.21). Em Romanos 4.17, a obra de Deus na justificação é comparada à sua obra da criação do mundo a partir do nada. A justificação é a declaração fiat: ·Haja justiça· mesmo onde, naquele momento, não havia nada além de injustiça no pecador, porque a justiça de Cristo é imputada por meio da fé dada pelo Espírito e criada pelo evangelho. Assim como na criação, apenas depois da Palavra declaratória de Deus de justificação (·Haja (...) e houve [...]) é que pode haver uma resposta correta por parte da criatura (·Produza a terra [...]·).

## A. A SITUAÇÃO DA CONTROVÉRSIA

Essa afirmação de que Deus justifica o ímpio trouxe controvérsias enormes à igreja apostólica e tem continuado a fazer isso ao longo da história da igreja.· E, a despeito dos esforços heroicos dos representantes de ambos os lados durante o século 16, o Concilio de Trento (1545-1563), não em termos incertos, condenou o entendimento reformado de justificação.

### 1. O DEBATE REFORMADO

Roma ensina que ·a justificação não é apenas a remissão de pecados, mas também a santificação e a renovação do homem interior.·<sup>2</sup> A justificação é, portanto,

<sup>1</sup> O ensino da igreja antiga é ambíguo com respeito à justificação. Por um lado, há testemunhos maravilhosos da justificação de Deus de pecadores, como Thomas Oden observa em The justification reader (Grand Rapids: Erdmans, 2002). Por outro lado, há muitas linhas de sinergismo que a ortodoxia oriental posterior desenvolveu na teologia bizantina de um modo que é paralelo aos desenvolvimentos ocidentais (medievais).

<sup>2</sup> Catechism of the catholic church, 492, citando o Concilio de Trento (1574).

considerada como um processo de tornar-se, de fato e intrinsecamente, justo. A primeira justificação ocorre no batismo, que erradica tanto a culpa quanto a corrupção do pecado original.<sup>3</sup> Inteiramente pela graça de Deus, essa justificação inicial infunde o hábito (ou princípio) da graça naquele que a recebe. Ao cooperar com essa graça inerente, a pessoa merece um aumento da graça e, espera-se, a justificação final.<sup>4</sup> Assim, con quanto a justificação inicial seja apenas pela graça, a justificação final depende também das obras do crente, que Deus graciosamente aceita como meritórias.<sup>5</sup> Visto que o progresso do crente em santificação nunca é adequado para anular a culpa dos pecados reais, ele ou ela deve ser refinado no purgatório antes de ser recebido no céu.

Em contraste, os reformadores ensinaram, e os evangélicos ensinam, que a justificação é distinta da santificação. Embora todos os dons de Cristo sejam dados na nossa união com ele por meio da fé, a justificação é um veredito que declara o pecador como justo mesmo enquanto ele ainda é inherentemente injusto, simplesmente com base na justiça de Cristo imputada a ele. Enquanto Roma ensina que a pessoa é justificada de modo final ao ser santificada, a convicção evangélica é que a pessoa está sendo santificada porque já foi justificada. Em vez de trabalhar para obter o veredito da vindicação divina, o cristão deixa o tribunal justificado com uma alegria tal que produz frutos de fé: ou seja, boas obras.

Na Escritura, especialmente em Paulo, Lutero descobriu que a justiça que Deus é, que nos condena, é a mesma justiça que Deus dá, gratuitamente, como um presente, por meio da fé em Jesus Cristo (Rm 3.19-31). Como vimos, essa ·troca maravilhosa· da justiça de Cristo pela culpa do pecador foi lindamente articulada por alguns teólogos medievais. De fato, os reformadores, especialmente Lutero e Calvino, foram influenciados por alguns escritores mais agostinianos como o monge cisterciense Bernardo de Claraval. No entanto, o entendimento de justificação como uma declaração exclusivamente forense (legal), baseada na imputação da justiça de Cristo pela fé apenas, foi o principal discernimento da Reforma.

A conexão inextrincável entre doutrina e experiência é evidente de modo preciso na luta espiritual de Lutero que levou à sua nova interpretação da Escritura. Embora motivado em alguma extensão pela sua própria confusão e ansiedade quanto a se ele mesmo era objeto da graça ou da ira de Deus, Lutero não chegou às suas conclusões simplesmente com base na sua própria experiência de ·subjetividade torturada·, como alguns intérpretes modernos sugerem,<sup>6</sup> mas, em vez

<sup>3</sup> Ibid., 482.

<sup>4</sup> Ibid., 483.

<sup>5</sup> Ibid., 486-87.

<sup>6</sup> Krister Stendahl, Paul. Among Jews and gentiles (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1976) foi o pionero dessa tese psicológica, que se tornou um pressuposto amplamente não analisado entre os defensores da(s) Nova(s) Perspectiva(s) sobre Paulo (especialmente James D. G. Dunn e N. T. Wright). Tentativas bizarras de fazer uma psicanálise de Lutero para explicar seu ·surto evangélico· começaram com Erik H. Erikson-s Young man Luther: A study in psychoanalysis and history (Nova York: Norton, 1962).

disso, a partir de reflexão doutrinária, para a qual outros já haviam lançado uma base. Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), um humanista francês e estudioso bíblico eminente (que fez a primeira tradução francesa da Bíblia a partir da Vulgata Latina), chegou a algumas das idéias principais de Lutero uma década antes. Erasmo também fez algumas contribuições textuais importantes que pavimentaram o caminho para os reformadores. O próprio mentor de Lutero, o líder da Ordem agostiniana da Alemanha, Johann von Staupitz, também colocou o reformador no seu caminho. Então, designado por Staupitz como professor de Bíblia, Lutero empreendeu sua própria exegese detalhada da Escritura e foi gradualmente levado a outras idéias com implicações radicais.

Como Lutero, Calvino e outros reformadores magisteriais eram humanistas, calcados nas línguas originais e guiados pelo lema do Renascimento, *Ad fontes, De volta às fontes!* No processo, eles recapturaram o claro ensino bíblico de que Deus justifica o ímpio. (Rm 4.5). De acordo com o quarto artigo da apologia da Confissão de Augsburgo, Deus justifica o ímpio com base em Cristo (*propter Christum*), à parte da nossa justiça inerente. Esse é o solo Christo (por Cristo apenas). E ele credita essa justiça por meio da fé apenas (*sola fide*), à parte das obras. Os cristãos são justos diante de Deus não na medida em que eles são inherentemente justos; mas, em vez disso, eles são *-simultaneamente justos e pecadores*. (*simul iustus et peccator*).

Todos os reformadores estavam de acordo quanto a esse ponto, contra tanto o catolicismo romano quanto as interpretações anabatistas. Calvino considerava a justificação como *-o artigo primário da religião cristã-*, *-a principal dobradiça na qual a religião cristã gira-*, *-o principal artigo de toda a doutrina da salvação e a base de toda a religião.*<sup>7</sup> De fato, Melanchthon e Calvino influenciaram -se mutuamente ao desenvolverem os refinamentos dessa posição evangélica comum.<sup>8</sup> Essa justiça *-consiste na remissão dos pecados e nisto: que a justiça de Cristo é imputada a nós.*<sup>9</sup>

De acordo com essa interpretação evangélica, a justificação não é um processo de transformação de uma condição de pecaminosidade para um estado de justiça. Os cristãos são simultaneamente justificados e pecadores.<sup>10 \*</sup> O domínio do pecado foi derrubado, mas o pecado ainda habita nos cristãos." Consequentemente, quaisquer obras que os cristãos façam ficarão sempre aquém daquela justiça que a lei exige; no entanto, os cristãos são aceitos como sendo totalmente justos agora pela fé em Cristo.

<sup>7</sup> Calvino, Institutes 3.2.1, 3.11.1; também sermão sobre Lucas 1.5-10 no Corpus Reformatorum (org. W. Baum; Berlim: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 46:23.

<sup>8</sup> Veja, por exemplo, Richard Muller, *The unaccommodated Calvin: Studies in the foundation of a theological tradition* (Nova York: Oxford University Press, 2000), 126-27. Calvino, no entanto, criticou de modo incisivo a mudança sinergística posterior de Melanchthon, que os luteranos ortodoxos (gnesio) também rejeitaram.

<sup>9</sup> Calvino, Institutes 3.11.2.

<sup>10</sup>Ibid., 3.3.10.

<sup>\*</sup>Ibid., 3.3.11.

Essa orientação está em claro contraste não apenas com Roma, mas também com as seitas radicais. Certos anabatistas dos nossos dias imaginam algum tipo de excesso frenético em vez da regeneração espiritual. Calvino relata, pensando que eles podem alcançar a perfeição nesta vida.<sup>12</sup> Roma ensina que o sacrifício de Cristo redime a culpa, mas não a punição dos pecados.<sup>13 14</sup> Em qualquer caso, a justificação é entendida como um processo de transformação interior, em vez da absolvição gratuita dos pecadores por parte de Deus por causa de Cristo e sua imputação da justiça de Cristo em favor deles. É claro que uma diversidade de caráter moral é evidente em nós como seres humanos, mas Calvino nos lembra (repetindo o contraste de Lutero) de que essa justiça diante da humanidade {coram hominibus} não é o mesmo que a justiça diante de Deus {coram deo}.<sup>15</sup> Portanto, Calvino responde, explicamos a justificação simplesmente como a aceitação com a qual Deus nos recebe em seu favor como justos. E dizemos que ela consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo.<sup>16</sup>

A lógica do argumento de Calvino nas *Institutas* (livro 3, capítulos 11-19) pode ser resumida do seguinte modo:

- Para nos salvar do juízo, o Filho tornou-se carne e mereceu nossa salvação (2.15-17);
- Assim, a justiça pela qual somos salvos é alheia a nós (3.11.2, etc.);
- No entanto, Cristo deve não apenas ser dado por nós; mas também para nós (3.1.1);
- Somos não apenas recebedores dos dons de Cristo, mas do próprio Cristo com seus dons (3.1.1.; 3.1.4; 3.2.24; 4.17.11).

A fé nos une a Cristo (3.1.1), mas é o Espírito Santo que nos dá fé e é Cristo, em vez da própria fé, quem permanece sempre sendo a única base de salvação. Em outras palavras, a fé nada é em si mesma; ela recebe Cristo e com ele todos os tesouros (3.11.7; 3.18.8). Afinal de contas, se a fé por si mesma justificasse alguém pela sua própria virtude, então, visto que ela é sempre fraca e imperfeita, seria apenas parcialmente eficaz e nos daria apenas uma parte da salvação.<sup>17</sup> (3.11.7).

Um dos resumos mais claros da doutrina evangélica da justificação é encontrado no capítulo 11 da Confissão de Westminster.

Aqueles que Deus chama eficazmente, ele também gratuitamente justifica: não por infundir justiça neles, mas perdoando os seus pecados e considerando e aceitando as suas pessoas como justas; não por qualquer coisa operada neles ou feita por eles, mas apenas por amor de Cristo; não por lhes imputar a própria fé, o ato

<sup>12</sup>Ibid. 3.3.14.

<sup>13</sup>Ibid. 3.4.30.

<sup>14</sup>Ibid., 2.12.2.

<sup>15</sup>Ibid., 3.11.2.

de crer ou qualquer outro ato de obediência evangélica a eles, mas por imputar a eles a obediência e a satisfação de Cristo, quando eles o recebem e descansam nele pela fé, que não têm de si mesmos, mas que é dom de Deus. A fé, assim recebendo e assim descansando em Cristo e na justiça dele, é o único instrumento de justificação; ela, contudo, não está sozinha na pessoa justificada, mas sempre acompanhada de todas as outras graças salvadoras; não é uma fé morta, mas funciona pelo amor.

Os justificados podem cair em pecado grave e ·incorrer no desagrado paternal de Deus·, mas eles ·nunca poderão cair do estado de justificação·.<sup>16</sup>

O Catecismo de Heidelberg também enfatiza que esse veredito divino tem a justiça de Cristo e não a nossa como a sua base, de modo que pela fé apenas nós, que temos ·pecado gravemente contra todos os mandamentos de Deus, e de não termos cumprido nenhum deles·, somos, no entanto, considerados como se nunca tivéssemos pecado e tivéssemos cumprido perfeitamente os mandamentos. Nem mesmo o dom da fé em si mesmo pode ser considerado a base da justificação, mas simplesmente a mão vazia daquele que a recebe. Todavia, esse ensino não pode ser usado para justificar falta de cuidado moral, ·pois é impossível que aqueles que estão implantados em Cristo pela verdadeira fé deixem de produzir o fruto da gratidão·.<sup>17</sup> <sup>18</sup> Resumos semelhantes podem ser encontrados, evidentemente, no Livro da Concórdia luterano, nos Trinta e Nove Artigos anglicano e na Confissão de fé batista de 1689.<sup>18</sup>

Foi esse entendimento que Roma anatematizou oficialmente no Concílio de Trento no seu mais longo decreto, que inclui o seguinte:

Cânon 9: Se alguém diz que o pecador é justificado pela fé apenas [...] que ele seja anátema.

Cânon 11: Se alguém diz que os homens são justificados seja pela imputação da justiça de Cristo apenas ou pela remissão de pecados apenas [...] que ele seja anátema.

Cânon 12: Se alguém diz que a fé justificadora é nada mais do que confiança na misericórdia divina, que redime os pecados por causa de Cristo, ou que é essa confiança apenas que nos justifica, que ele seja anátema.

Cânon 24: Se alguém diz que a retidão [justiça] recebida não é preservada e também não é aumentada diante de Deus por meio de boas obras, mas que essas obras são meramente os frutos e sinais da justificação obtida, mas não a causa do seu aumento, que ele seja anátema.

Cânon 30: Se alguém diz que depois do recebimento da graça da justificação da culpa é desse modo remido e o débito da punição eterna permanece tão

16 The Westminster Confession of Faith, em Book of confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), cap. 11.

17 Heidelberg Catechism, perguntas 60-64 (a citação é da resposta 64), no Book of confessions.

18 A Confissão foi adotada em Londres pelos batistas calvinistas e mais tarde afirmada na Filadélfia (veja [www.reformedreader.org/ccc/16891bc/english/1689econtents.htm](http://www.reformedreader.org/ccc/16891bc/english/1689econtents.htm)).

apagado de cada pecador arrependido de modo que nenhum débito de punição temporal ainda resta para ser pago, seja neste mundo, ou no purgatório antes que os portões do céu possam ser abertos, que ele seja anátema.

Cânon 32: Se alguém diz que as boas obras do justificado são de tal modo dons de Deus que não sejam também bons méritos do justificado; ou que alguém justificado pelas boas obras que faz pela graça de Deus e méritos de Jesus Cristo, de quem ele é membro vivo, não merecem realmente um aumento de graça, vida eterna e, em caso de morte na graça, a obtenção da vida eterna em si mesma e também um crescimento de glória, que ele seja anátema.<sup>9</sup>

Sem dúvida desde o Concílio de Trento muita coisa aconteceu, especialmente nas discussões ecumênicas proveitosas desde o Concílio Vaticano II. No entanto, Trento continua sendo um dogma obrigatório, e mesmo que pudesse ser corrigido, as afirmações oficiais do magisterium até hoje continuam a negar a concepção evangélica. Nem mesmo na *Joint declaration on the doctrine of justification* [Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação], feita pela Federação mundial luterana e pelo Vaticano (cujo status não é confirmado, muito menos obrigatório do lado católico-romano), a formulação reformada de justificação é afirmada.<sup>20</sup> Além disso, o Concílio Pontifício do Vaticano para a promoção da unidade cristã emitiu uma nota de advertência quando a *Joint declaration* foi emitida. Conquanto aplaudindo o consenso alcançado pelos dois lados, a declaração acrescentou: ‘A Igreja Católica é, no entanto, da opinião de que ainda não podemos falar de um consenso que eliminaria quaisquer diferenças entre católicos e luteranos quanto ao entendimento da justificação’.<sup>21</sup> Citando o concílio de Trento, a afirmação oficial relembrou os católicos romanos que eles deveriam sustentar o dogma de que ‘a vida eterna é, a um e ao mesmo tempo, tanto graça quanto recompensa dada por Deus pelas boas obras e méritos’.<sup>22</sup>

A Igreja Católica nunca negou a necessidade da graça - de fato, sua prioridade. O Concílio de Trento expressamente repetiu as condenações do pelagianismo, \* \* 20 \* 2

n Canons and decrees of the Council of Trent: Original text with English translation (trad. H. J. Schröder, OP; St. Louis: B. Herder Book Company, 1960), 43, 45-46.

20 Joint declaration on the doctrine of justification-. The lutheran world federation and the Roman catholic church (Grand Rapids: Erdmans, 2000). Entre outros problemas, a *Joint declaration* ensina: ‘A justificação de pecadores é perdão e ser feito justo (...)’ (4.3.27, ênfase acrescentada), e atos particulares de pecado exigem o sacramento da penitência (4.3.30). Assim, a posição católico-romana não é alterada nesse ponto fundamental; foi a visão evangélica que cedeu. Apenas sobre essa base é que as duas partes podem concluir que as condenações do século 16 não mais se aplicam às comunhões de cada parte sobre a outra. Deve ser observado que a Federação luterana mundial, como a Aliança mundial das igrejas reformadas, representa uma ala mais liberal de sua tradição. Suas rivais confessionais (incluindo o Sínodo de Missouri da igreja luterana) rejeitaram a *Joint declaration* porque elas ainda sustentam as visões condenadas pelo Concílio de Trento e todas as reafirmações subsequentes do magisterium.

21 Reimpresa no jornal oficial do Vaticano, L’Osservatore Romano, edição semanal em inglês, 8 de julho de 1998, p. 2.

22 Ibid.

de fato. Entretanto, a adição das obras à fé como instrumento de justificação é tão fortemente afirmada hoje quanto era no século 16. De uma perspectiva evangélica, a afirmação mais forte da importância da graça de Deus não diminui a corrupção do evangelho ao incluir os nossos próprios méritos. ·E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça· (Rm 11.6).

As diferenças quanto à justificação são motivadas por diferentes entendimentos da graça. Na teologia católico-romana, a graça é entendida como uma substância medicinal infundida na pessoa por ocasião do batismo, que eleva a natureza aos apetites sobrenaturais. Na teologia reformada, a graça é entendida como favor de Deus àqueles que estão mortos em pecados e impiedade, tendo como base os méritos de Cristo apenas. Por meio da fé, Deus dá aos cristãos nada menos do que Cristo e todos os seus benefícios. Entre esses dons estão o renascimento e a santificação, mas essa renovação é a consequência da justificação, em vez de ser parte de sua definição.

## 2. Ivergências entre os protestantes

Embora em alguns aspectos mais radicais em se distanciarem da igreja medieval do que os reformadores, os anabatistas estavam mais próximos de Roma no que concerne à justificação. O teólogo anabatista contemporâneo Thomas Finger observa:

Robert Friedmann considerava ·uma visão forense de graça, na qual o pecador é [...] imerecidamente justificado [...] simplesmente inaceitável· para os anabatistas. Um estudioso mais nuançado como Arnold Snyder pode afirmar que os anabatistas históricos nunca falaram a respeito de ser ·justificados pela fé.·<sup>23</sup>

Rejeitando qualquer concepção de uma expiação forense (substitutiva), os socianianos (antecessores do unitarianismo moderno) rejeitaram a justificação forense em favor de uma soteriologia basicamente pelágiana, e isso se tornou o pressuposto do racionalismo iluminista. Kant rejeitou a doutrina forense da justificação como contraprodutiva para a luta moral, e os mesmos argumentos são encontrados nos escritos do reavivista norte-americano Charles Finney, como observado à p. 661.

Conquanto o arminianismo clássico dos remonstrantes originais (liderados por Armínio) afirmasse a justificação pela fé apenas, a expiação veio a ser compreendida de acordo com a explicação da teoria governamental de Grotius. Em

<sup>23</sup> Thomas A. Finger, *A contemporary anabaptist theology: Biblical, historical, constructive* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004), 109. Finger acredita que a ênfase soteriológica anabatista (especialmente na divinização) pode trazer uma unidade maior especialmente entre as soteriologias dos grupos protestantes marginalizados (pentecostais e quacres) e aqueles das igrejas ortodoxas e católica romana (110). Finger observa que a reflexão anabatista recente não é mais marcada pelo seu interesse por esse tópico do que seus antecedentes, com discipulado (-seguir Jesus-) e a transformação interior do cristão como central (132-133).

vez de uma satisfação da justiça de Deus em lugar dos pecadores, a expiação de Cristo foi vista como a base para a propriedade da oferta de salvação de Deus com base no arrependimento e nova obediência dos pecadores. Alguns arminianos, como Philip van Limborch, moveram-se numa direção pelagiana (sociniana). Os arminianos evangélicos, tais como John Wesley, ensinavam que Deus justifica gratuitamente os pecadores, mas algumas vezes confundiram isso com a santificação e, em geral, subordinaram a justificação à renovação interior e perfeição da santidade pessoal.<sup>24</sup>

A partir da teologia de Nathaniel Taylor de New Haven, alguns arminianos (especialmente nos Estados Unidos) também se moveram para uma direção mais pelagiana. A justificação pela imputação da justiça de Cristo não é apenas ·absurda·, disse o evangelista Charles Finney, mas mina toda a motivação para a santidade pessoal. Os cristãos podem perfeitamente obedecer a Deus nesta vida se eles quiserem, e apenas desse modo é que eles são justificados. De fato, ·a total obediência presente é uma condição para a justificação·. Ninguém pode ser

24 Como um ardente defensor da teologia arminiana, Roger Olson reconhece que Wesley de algum modo confunde a sua posição com respeito à justificação (Arminian theology: Myths and realities [Dowders Grove, 111.: InterVarsity Press, 2006], 213). Olson também aponta diferenças no arminianismo posterior. Por exemplo, Richard Watson afirma sem ambiguidades: ·Toda essa doutrina da justiça imputada da obediência pessoal e moral de Cristo como a própria obediência pessoal e moral deles envolve uma ficção e uma impossibilidade incoerentes com os atributos divinos· (Richard Watson, Theological institutes [Nova York: Lane & Scott, 1851], 2:216, citado em Olson, Arminian theology, 215). Olson argumenta que essa visão não caracteriza todos os representantes arminianos, mas até mesmo alguns dos seus exemplos contrários parecem sugerir uma maior proximidade com a posição de Watson, embora Olson não cite essas passagens. William B. Pope (A compendium of Christian theology [Nova York: Hunt and Eaton, 1880]) afirma que ·justificar· no Novo Testamento significa tanto ·uma justiça declaratória e imputada e, ao mesmo tempo, o poder de uma justiça interior e inherente· (2:404). Ao mesmo tempo, Pope insiste corretamente que somos justificados pela fé (dia pisteōs ou ek pisteōs), e não por causa da fé (dia pistin) (2:414). No entanto, ·A fé, com obras, justifica de modo instrumental a pessoa que crê: desde que as obras deem evidência de sua genuinidade como um princípio de vida permanente. Ele retém a alma num estado de justificação, e é o poder de uma vida divina pela qual a justiça da lei é cumprida· (2:415). Pope afirma que ·o arminianismo com relação à sua doutrina da expiação, um meio-termo entre o socinianismo e o ensino de Anselmo conforme revivido na Reforma [...]·, ·embora [...] o arminianismo tenha gradualmente caído de sua integridade inicial· e ·agora não mais represente nenhum padrão fixo de confissão· (2:442). Ele afirma que o arminianismo original (incluindo a crença do próprio Armínio), que ele afirma, negava a obediência ativa de Cristo, bem como a imputação da justiça de Cristo (2:443). Entretanto, Pope diz, Limborch foi mais longe do que isso, em direção ·ao erro romanista· e ao socialismo (2:443). De acordo com Pope, os arminianos ingleses (metodistas) nunca negaram a doutrina reformada da justificação, embora eles tenham ensinado a doutrina da santificação total (perfeição) e enfatizado o perdão em vez da imputação da justiça de Cristo (2:444-448). Watson nega explicitamente que a justificação inclua a imputação da justiça de Cristo (Watson, Institutes, 2:215). Depois de advertir que a concepção reformada tende a tratar a justificação meramente como uma mudança na condição legal, John Lawson escreve no seu livro Introduction to Christian doctrine (Grand Rapids: Francis Asbury, 1967, 1986), ·Ser justificado, portanto, é o primeiro e mais importante estágio numa nova forma de vida, realmente mudada para melhor na mente e no coração, no desejo e na ação· (226). De fato, ·regeneração· é ·uma palavra alternativa para ·o passo inicial [...]· (227). No mínimo, essas afirmações da posição metodista refletem uma afinidade básica com a visão católico-romana. Por outro lado, o teólogo metodista Thomas Oden tem trabalhado no sentido de defender a doutrina reformada da justificação, especialmente em The justification reader (Grand Rapids: Erdmans, 2002).

justificado ·enquanto o pecado, qualquer grau de pecado, permanecer nele.<sup>25</sup> Finney declarou a respeito da fórmula da Reforma ·simultaneamente justificado e pecador: ·Acredito que esse erro assassinou mais almas do que todo o universalismo jamais amaldiçoou o mundo·. Isso porque, ·sempre que um cristão peca, ele está sob condenação e deve se arrepender e fazer suas primeiras obras, ou estará perdido.<sup>26</sup> A base para a justificação é a obediência perfeita, mas a do cristão e não a de Cristo:

Como já foi dito, não pode haver justificação num sentido legal ou forense, mas sobre a base da obediência universal, perfeita e ininterrupta à lei. [...] A doutrina de uma justiça imputada, ou que a obediência de Cristo à lei foi considerada como nossa obediência, está baseada no pressuposto mais falso e sem sentido, pois a justiça de Cristo não poderia fazer mais do que justificar a ele mesmo. Ela nunca poderia ser imputada a nós. [...] Era naturalmente impossível, então, para ele obedecer em nosso favor. Representar a expiação como a base da justificação dos pecados tem sido uma ocasião triste de tropeço para muitos.<sup>27</sup>

### 3. A JUSTIFICAÇÃO NA TEOLOGIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

No liberalism o protestante (especialmente Schleiermacher e Ritschl), a justificação perde seu caráter objetivo e forense como um veredito diante de Deus em favor de uma consciência da percepção de que Deus nunca realmente esteve em inimizade com o crente, em primeiro lugar. Já observamos isso em relação à expiação. Nessa concepção, a justificação não é uma mudança objetiva na posição da ira para a graça (como Paulo afirma explicitamente, por exemplo, em Rm 5.8-11); em vez disso, o cristão meramente transpõe a separação - o sentimento de que ele está separado de Deus.

Conquanto afirmando, contra o liberalismo, a necessidade e o fato da ira de Deus ser afastada pela morte de Cristo, Karl Barth recusou-se a ver os vários elementos da ordem o salutis como ocorrendo sucessivamente no tempo. Em vez disso, eles são simultâneos, ocorrendo como um único acontecimento na história da eleição eterna de Deus: objetivamente verdadeira de cada pessoa ainda que sempre nova em cada momento de fé e obediência.<sup>28</sup> A justificação de Deus do ímpio é um tema importante em Barth. Ele via a si mesmo como alguém que estava restaurando os discernimentos da Reforma contra um protestantismo que era no mínimo tão culpado quanto o catolicismo romano por trocar uma justificação completa, perfeita e concluída, feita por Deus apenas em Cristo somente pela

25 Charles G. Finney', Systematic theology (Oberlin, Ohio: J. M. Fitch, 1846; reimpr., Minneapolis: Bethany, 1976), 46.

26 ibid. 57.

27 Ibid., 321-22. Referindo-se aos autores da Confissão de Westminster e sua concepção de justiça imputada, Finney admira-se: ·Se isso não é antinomianismo, eu não sei o que é. (322).

28 Veja Michael Horton, ·A stony jar: The legacy of Karl Barth for evangelical theology·, em Engaging with Barth: Contemporary evangelical critiques (org. David Gibson e Daniel Strange; Nova York: T&T Clark, 2008), 346-81.

cooperação do cristão com a graça.<sup>29</sup> No entanto, se a tentação usual é assimilar a justificação à santificação, para Barth a tendência é assimilar a justificação à eleição (concebida em termos universais) e a lei ao evangelho. Como consequência, ele nega a necessidade da fé para receber justificação. A fé simplesmente reconhece a condição que pertence objetivamente a cada pessoa.

Mais recentemente, têm proliferado críticas à doutrina evangélica da justificação dentro de círculos protestantes. Primeiro, certas correntes entre os estudiosos do Novo Testamento (especialmente identificados com a ·Nova Perspectiva sobre Paulo·) criticam de maneira incisiva a interpretação reformada tanto do judaísmo quanto de Paulo. Embora haja alguma diversidade entre os proponentes dessa perspectiva, eles concordam que a justificação não significa para Paulo a imputação da justiça de Cristo ao pecador crente.<sup>30</sup> Em segundo lugar, correntes da teologia histórica e ecumônica criticam as interpretações luterana confessional e reformada de Lutero e Calvino e tentam colocar os reformadores mais próximos das posições da ortodoxia oriental e/ou do catolicismo romano que, dizem eles, foram perdidas pela ortodoxia posterior.<sup>31</sup> Um movimento impressionante na teologia, conhecido como ortodoxia radical (liderado com John Milbank) tem atraído muitos protestantes, incluindo evangélicos, para a sua renovação do neoplatonismo cristão contra o ·extrincismo· e ·forenseismo· da teologia reformada.<sup>32</sup> Terceiro, as teologias anabatista e arminiana e vários tipos de teologia da libertação têm combinado renovar seu desafio à ênfase na justificação e em muitos casos à própria doutrina, como inibindo a transformação pessoal e social.<sup>33</sup>

29 Essa preocupação já era evidente em Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trad. Edwyn C. Hoskyns da 6a cd. alemã; Londres: Oxford Univ. Press, 1933), 366: ·A igreja deve, portanto, saber que nada se ganha ao substituir uma religião objetiva por uma subjetiva, ao transformar o serviço de Deus cm 'práticas piedosas' e a justiça numa lei de justiça, porque mesmo assim ela não encontra o que está procurando. A igreja pode, é claro, buscar a religião e ocupar-se com a obra humana da lei. Ela pode cultivar a experiência religiosa estética, ética e logicamente. Mas ela não pode fazer mais do que isso, pois a experiência religiosa não é o mesmo que fé ou justiça; não é a presença e realidade de Deus; nem é a ·resposta· divina. A experiência religiosa é nossa, humana, e, consequentemente, nosso muito questionável relacionamento com Deus.

30 Interajo longamente com essas visões na primeira metade de meu livro *Covenant and salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007).

31 Um exemplo preeminente é o círculo ·católico evangélico· associado com Robert Jenson e Carl Braaten e a Nova interpretação finlandesa de Lutero liderada por Tuomo Mannermaa e outros. Veja Tuomo Mannermaa, *Christpresent in faith: Luther's view of justification* (org. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005). Interajo com essas concepções em *Covenant and salvation*, 127-260.

32 John Milbank et al., *Radical orthodoxy: A new theology* (Londres: Routledge, 1999).

33 Stanley Grenz desafiou a preocupação antiga dos evangélicos com ·apenas Cristo· como o princípio material e ·apenas a Escritura· como o princípio formal da fé cristã (Stanley Grenz, *Revisioning evangelical theology* [Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993], 62). Do mesmo modo, Brian McLaren, em *A generous orthodoxy* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), culpa a teologia reformada pelo seu compromisso com os solae: apenas Cristo, apenas a Escritura, apenas a graça, apenas pela fé, glória apenas a Deus (221). Para ambos os escritores, bem como para a geração de evangélicos que os precedeu, o cerne do cristianismo está na nossa imitação do exemplo de Cristo, que - pelo menos para McLaren - nem mesmo requer que alguém se torne cristão, mas apenas um melhor budista, muçulmano ou judeu seguidor de Jesus (221).

No restante deste capítulo, vou resumir a base exegética para a doutrina evangélica clássica da justificação, interagindo ao longo do caminho com as críticas contemporâneas.

### B. Definindo o exegema e a justificação

·E aos que chamou, a esses também justificou. (Rm 8.30). O entendimento do que Paulo queria dizer por justificação depende de concordar com sua antropologia (depravação humana universal)<sup>34</sup> e, portanto, seu forte interesse em, como Peter Stuhlmacher coloca: ·se os judeus e gentios irão ou não sobreviver diante do trono de julgamento de Deus.<sup>35</sup> O evangelho não é simplesmente que Jesus foi crucificado e ressuscitou, ou que esses acontecimentos demonstram seu senhorio, mas que ele ·foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação. (Rm 4.25, ênfase acrescentada).

#### 1. O SIGNIFICADO DECLARATÓRIO (JUDICIAL.)

·No qual, observa E. P. Sanders, ·o verbo [sādaq] geralmente significa ·ser absolvido no tribunal· e não é realmente distingível do uso da raiz zakah, significando ·inocente..<sup>36</sup> ·O verbo também pode significar fazer algo correto, como na expressão ·fazer balanças justas.. O hifil ·justificar· também tem uma conotação forense. Quando a passagem em Éxodo 23.7 diz: ·não justificarei o ímpio·, a intenção é claramente entendida como significando considerar inocente?<sup>37</sup> Berkhof corretamente observa que a palavra hebraica hisd significa, na maioria dos casos, ·declarar judicialmente que a condição de alguém está em harmonia com as exigências da lei.· (Ex 23.7; Dt 25.1; Pv 17.15; Is 5.23), assim como a forma piei siddēq (Jr 3.11; Ez 16.51-52).<sup>38</sup> Dikaioō, ·declarar justo·, é sem dúvida de caráter judicial. Assim como o sistema medieval de penitência estava fundamentado exegeticamente numa tradução incorreta de metanoeō (mudar a mente, arrepender-se) na Vulgata latina como poenitentium agite (fazer penitência), dikaioō (declarar justo) foi traduzido de modo incorreto como iustificare (tornar justo).<sup>39</sup>

Embora dificilmente motivado por preocupações doutrinárias, Erasmo ressaltou essas inconsistências léxicas mesmo antes de Lutero. Obviamente, ser feito justo é totalmente diferente de ser declarado justo. Em si mesmo, o último termo não exige a doutrina evangélica da justificação, mas ele de fato torna a tradução da Vulgata errada e, consequentemente, a interpretação de justificação como transformação moral. Vários estudiosos católicos do Novo Testamento

<sup>34</sup>Veja Timo I, aato, Paul and Judaism: An anthropological approach (Atlanta: Scholars Press, 1995).

<sup>35</sup> Peter Stuhlmacher, Revisiting Paul's doctrine of justification: A challenge to the New Perspective (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2001), 43.

<sup>36</sup> E. P. Sanders, Paul and Palestinian judaism (Filadélfia: Fortress, 1977), 198.

<sup>37</sup> Ibid. 199.

<sup>38</sup>Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 507.

<sup>39</sup> Alister E. McGrath, Iustitia Dei, A history of the Christian doctrine of justification (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), 11-14.

têm ressaltado em anos recentes que *dikaioō* tem a ver com vindicação legal.<sup>40</sup> A definição léxica de ser justificado é ·ser absolvido no tribunal·,<sup>41</sup> que, como Sanders disse, é verdadeira mesmo com relação ao Antigo Testamento (sādaq e cognatos), e pode ser amplamente atestada. O fato de que um consenso significativo pode ser alcançado nesse ponto, mesmo entre aqueles que estão em alguma relação crítica com a interpretação reformada, demonstra que estamos bem longe de testemunhar a destruição de uma definição forense de justificação.

Quanto o verbo seja judicial ou forense (isto é, expressa uma declaração em vez de um processo), o uso dele, por si só, não indica a base na qual ou o meio pelo qual alguém é justificado diante de Deus. Ele simplesmente indica que as exigências da lei foram totalmente cumpridas (At 13.39; Rm 5.1,9; 8.30-33; ICo 6.11; G12.16; 3.11). O seu oposto é condenação, que é também um conceito totalmente judicial (Jo 3.17-18; Rm 4.6-7; 8.1,33-34; 2Co 5.19).

## 2. A justiça de Deus

Até este ponto, até mesmo alguns proponentes vigorosos da Nova Perspectiva como N. T. Wright concordarão: a justificação é um veredito declaratório e judicial. Ela não pode ser entendida como um processo, pelo menos com bases léxico-semânticas. A próxima questão diz respeito à natureza da expressão ·a justiça de Deus· e se ela pode ser creditada ou imputada aos cristãos. De acordo com Wright, a expressão justiça de Deus pode referir-se apenas à sua própria fidelidade à aliança.<sup>42</sup> Embora certamente ·um termo forense, isto é, emprestado dos tribunais·, não se refere a algo que pode ser transferido de Deus para nós. Nem mesmo pode se referir a uma condição de justiça inerente ao réu, tornando-o merecedor de absolvição. Em vez disso, ·para o querelante ou para o réu, ser ·justo· no sentido bíblico no contexto de tribunal é para eles ter essa condição como o resultado de uma decisão do tribunal·.<sup>43</sup> No entanto, esse veredito do tribunal não pode envolver uma imputação de justiça. Não faz sentido dizer que o juiz de algum modo dá a sua própria justiça para o réu.<sup>44</sup> O povo de Deus será ·justificado.. ·Mas a justiça que eles têm não será a própria justiça de Deus.. Isso não faz nenhum sentido. ·A própria justiça de Deus é a sua fidelidade pactuai- (ênfase original).<sup>45</sup>

Contudo, é crucial ressaltar que nunca foi a posição reformada afirmar que a justiça de Deus é imputada. Primeiro, isso assume que a justiça é uma substância

<sup>40</sup> Veja, por exemplo, Joseph Fitzmeyer, ·The Letter to the Romans·, e ·The Letter to the Galatians·, em The Jerome Biblical commentary (org. Raymond S. Brown, Joseph A. Fitzmyer e Roland E. Murphy; Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968), esp. 241-44 e 303-15, respectivamente.

<sup>41</sup> Veja BDAG, 246-50.

<sup>42</sup> N. T. Wright, What Saint Paul really said: Was Paul of Tarsus the real founder of Christianity? (Grand Rapids: Erdmans, 1997), 96.

<sup>43</sup>Ibid., 97-98.

<sup>44</sup>Jbid., 98.

<sup>45</sup>Jfeid., 99.

ou um produto que é transferido de uma pessoa para outra, em vez de uma condição legal. Em segundo lugar, está faltando no contexto do tribunal de Wright a terceira parte: o mediador que, como cabeça representativo, cumpre a lei e merece para si mesmo e para seus herdeiros da aliança o veredito de ·justo· ou ·retradicante de Deus. Embora aquele que cumpriu os termos da lei da aliança como servo humano também seja Senhor divino, é a obediência ativa dele em vez de o atributo divino essencial de justiça que é creditada aos cristãos.

De fato, a doutrina reformada madura da justificação foi articulada tanto contra o entendimento de Roma da justificação como uma qualidade de justiça infundida e contra a noção de Andreas Osiander da participação dos cristãos na justiça essencial da divindade de Cristo. Os reformadores e seus herdeiros elaboraram o argumento de que é o cumprimento bem-sucedido de Cristo da prova do representante pactuai que é imputado ou creditado a todos aqueles que creem. É isso que impede que a justificação seja uma ficção legal ou abstrata, visto que o justificado de fato possui a condição ·em Cristo· daqueles que cumpriram perfeitamente toda a justiça. Essa é a linguagem pactuai que em todo lugar é pressuposta, mas vem claramente à expressão em Romanos 5, em que a liderança federal de Adão imputa culpa e condenação bem como transmite corrupção inerente, enquanto a liderança federal de Cristo imputa justiça e transmite sua nova vida inerente. A linguagem forense de tribunal e a linguagem orgânica de cabeça e corpo, árvore e fruto, videira e ramos convergem sem serem confundidas. Em Cristo temos tanto justificação quanto vida nova, uma justiça alheia imputada e a própria vida ressuscitada de Cristo comunicada.

Elaborando sobre a analogia bancária de Paulo, alguém ter não apenas as próprias dívidas anuladas, mas também a conta cheia por meio de transferência dos fundos de outra pessoa não transforma essa riqueza numa ficção mais do que se fossem os proventos dos labores da própria pessoa. Quando Paulo examina para o seu próprio livro-caixa em Filipenses 3, ele coloca toda a sua justiça própria na coluna de dívidas, e toda a justiça de Cristo na coluna de seus ativos. A explicação de Wright até aqui não parece permitir que uma herança seja dada de fato a ninguém em particular. A justificação pode ser forense (ou seja, judicial), mas não pode haver transferência de ativos, se preferir, de um representante fiel para um ímpio. Se a culpa pode ser imputada de uma pessoa para outra (como Wright afirma), por que não a justiça? O pecado de Adão foi imputado à raça humana como uma entidade pactuai em solidariedade porque foi imputado a cada membro (Rm 5.12). Essa noção de imputação do pecado de uma pessoa a cada israelita - e assim para a nação como um todo - é encontrada em outro texto, como no caso do roubo de Acã (Js 7.10-26).

Interpretando ·justiça de Deus· (d ikaiosyn ê tou theou ) como um genitivo subjetivo, Wright parafraseia Romanos 1.17: ·O evangelho, [Paulo] diz, revela ou desvenda a própria justiça de Deus, sua fidelidade à aliança, que opera por meio da fidelidade de Jesus Cristo para o benefício de todos aqueles que, por sua vez,

são fiéis (·de fé em fé·).<sup>46</sup> No entanto, isso faz sentido de acordo com o restante do versículo: ·O justo viverá por fé?· A citação que Paulo faz de Habacuque 2,4 refere-se à parte humana na aliança em vez de a Deus. Parece mais coerente com o argumento mais amplo de Paulo em Romanos 1-3 dizer, em concordância com Lutero, que a lei revela a justiça essencial de Deus (sua justiça que nos condena), enquanto o evangelho revela o dom de justiça de que nos salva. Depois de estabelecer o argumento de que todos, judeus e gentios, estão condenados pela lei e nunca serão justificados por causa de seu pecado, Paulo acrescenta:

Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem; porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé, para manifestar a sua justiça, por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos (Rm 3,21-25).

De acordo com essa visão, Deus de fato revela sua fidelidade à aliança, mas em si mesmo isso não é boa-nova - a menos que Deus revele que a justiça que ele é e que sua lei requer foi dada a nós como um dom em Jesus Cristo.

Conquanto a interpretação reformada reconheça que Paulo fala de justiça de Deus como justiça essencial e fidelidade à aliança e como o dom de justiça, Wright reduz todas as referências à primeira. No entanto, o jogo dialético entre essas duas parece estar no centro do argumento de Paulo, especialmente em Romanos 1-3: a justiça que Deus é (como revelada na lei) condena a todos, judeus e gentios igualmente. Faz pouco sentido, especialmente considerando o todo do argumento de Paulo, dizer que a fidelidade de Deus à aliança é revelada por meio da nossa fé em Cristo. Em vez disso, Paulo argumenta que a justiça que Deus é (i.e., sua justiça essencial) realmente condena a todos - judeus e gentios igualmente, porque ninguém a cumpriu; o evangelho, porém, revela o dom da justiça que é revelado pela fé. A revelação da justiça de Deus que é revelada pela lei acontece ·para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante

>6Ibid. 109. Relacionado a esse debate sobre a justiça de Deus está a questão sobre se ·a fé em Cristo· também deve ser entendida com uma construção genitiva subjetiva (como ·a fé de Cristo·). Isso não parece fazer sentido à luz da maneira comum de Paulo descrever a relação entre fé e justificação, no entanto. Por exemplo, Paulo fala sobre ·justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem· (Rm 3,22), a última cláusula repetindo a mesma ideia da do meio (dia pisteōs Iēsou Christou) e no versículo 25 acrescenta que a morte propiciatória de Cristo deve ser aceita ·como propiciação, mediante a fé·. Esse debate está além do nosso escopo aqui, mas para uma defesa da construção genitiva subjetiva, veja Bruce W. Longenecker, ·Contours of covenant theology in the post-conversion Paul·, em *The road from Damascus: The impact of Paul's conversion on his life, thought, and ministry* (org. Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 133; cf. Richard Hays, *The faith of Jesus Christ: An investigation of the narrative substructure of Galatians 3:1 - 4:11* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983); Richard B. Hays, ·Justification·, *The Anchor Bible dictionary* (org. D. N. Freedman et al.; Nova York: Doubleday, 1992), 4:1129-33.

Deus· (3.19) é diferente da justiça de Deus que é revelada no evangelho ·sem lei· por meio da fé em Cristo (v. 21). A lei revela que Deus é justo (e, portanto, deve condenar todos os transgressores), mas o evangelho revela que ele é justo e justificador (v. 26).

Não há lugar para uma transferência de justiça para o pecador na interpretação de Wright, mas, para Paulo, nessa passagem, ·a justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo· é uma ·justificação· que é ·um dom· dado a ·todos os que creem.. O mais próximo que Wright chega de permitir a justificação como um dom de estar justo diante de Deus dado às pessoas está na afirmação de que os cristãos ·são declarados ser, no presente, o que eles serão no futuro, ou seja, o verdadeiro povo de Deus. A justificação presente declara, com base na fé, o que a justificação futura vai afirmar publicamente (de acordo com 2.14-16 e 8.9-11) com b a se na vida in teira· (ênfase acrescentada).<sup>47</sup> Não encontramos apenas a distinção da teologia católico-romana entre justificação presente e futura; a base da última sendo a própria fidelidade à aliança da pessoa. Onde, para Paulo, o veredito do último dia já foi feito em favor daqueles que têm fé em Cristo - pela fé apenas - de acordo com Wright esse veredito futuro é meramente antecipado em fé.

De acordo com Wright, a fé não é como uma pessoa é ·salva·, mas ·é o emblema da família perdoada..<sup>48</sup> A ênfase do capítulo [Rm 4] é, portanto, que a memória na aliança não é definida pela circuncisão (4.9-12), nem pela raça, mas pela fé.<sup>49</sup> No entanto, essa fé agora também é redefinida como fidelidade - nossa própria obediência à aliança, que é a base para a justificação final. Crucialmente ausente de sua lista está a cláusula de Paulo, ·não por obras· ou a afirmação do apóstolo de que essa justificação vem à pessoa (observe a referência individual-pessoal) ·que não trabalha, porém crê naquele que justifica o ímpio· (v. 5). O contraste de Paulo está entre agir e confiar, não entre circuncisão e nossa obediência guiada pelo Espírito. Basicamente, a afirmação de Wright é equivalente a dizer que nós fomos justificados por algumas obras (nossa fidelidade à aliança), mas não por outras (pureza étnica).

Como já vimos com relação à expiação substitutiva, uma satisfação legal da justiça de Deus por parte dos pecadores é apenas parte da história. Ela é tão central que sem ela as outras teorias são deixadas em suspenso no ar. Todavia, ela fornece a base para uma vitória cósmica e escatológica de Yahweh sobre os poderes que nos mantêm em escravidão. Do mesmo modo, longe de excluir renovação pessoal e cósmica, a justificação do ímpio é a fonte de frutos abundantes e variados da conquista de Cristo.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Wright, What Saint Paul really said, 129.

<sup>48</sup> Para uma boa crítica do argumento de Wright sobre essa questão, veja Mark A. Seifrid, Christ, Our righteousness: Paul's theology of justification (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000), 176n13.

<sup>49</sup> Wright, What Saint Paul really said, 129.

<sup>50</sup> Desenvolvo esse aspecto cósmico-escatológico no meu livro Covenant and salvation, 289-302.

### 3. Justiça imputada?

A visão reformada de justificação repousa sobre o caráter declaratório do verbo e o significado duplo de justiça de Deus como a justiça que Deus é, que nos condena, e a justiça que Deus dá, que nos salva. No entanto, ela requer um ponto adicional, ou seja, a imputação como o modo pelo qual Deus concede sua justiça ou retidão ao ímpio por meio da fé.

O verbo *-imputar-* (*logizomai*) é usado explicitamente em Romanos, especialmente no capítulo 4, em que Paulo se refere a Abraão, citando Gênesis 15.6: *·Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça.* (Rm 4.3). Observe como a imputação se encaixa no argumento de Paulo: *·ao que trabalha, o salário não é considerado [imputado] como favor, e sim como dívida. Mas, ao que não trabalha, porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é atribuída como justiça.* (v. 4-5). Claramente, algo está sendo transferido ou dado de uma pessoa (empregador) para outra (empregado), ou seja, o salário. Porém, nesse caso é diferente: Deus não justifica aqueles que trabalham pela justificação, mas apenas imputa justiça àqueles que confiam no justificador do ímpio. Davi é outro exemplo de alguém *·a quem o Senhor jamais imputará pecado-* (v. 8). Abraão não poderia nem mesmo considerar a sua circuncisão como o instrumento de sua justificação diante de Deus (v. 9-12).

*E não somente por causa dele está escrito que lhe foi levado em conta, mas também por nossa causa, posto que a nós igualmente nos será imputado, a saber, a nós que cremos naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação (v. 23-25).*

Em Gálatas 3, com o contraste entre *·as obras da lei· e ·ouvir com fé·*, Paulo repete a citação de Gênesis 15.6. *·Considerar como· ou *-ser considerado como-* logizomai eis,* também é encontrado em Romanos 2.26; 9.8 e 2Coríntios 12.6, bem como em Atos 19.27 e Tiago 2.23. Embora o termo não apareça em Romanos 5, a ideia é evidente ao longo da comparação e contraste de Paulo entre Adão e Cristo. Sob a representação de Adão, toda a raça é culpada e corrupta; sob a representação de Cristo, muitos são justificados e vivificados. Essas passagens sem dúvida ensinam que a justiça pela qual o cristão é considerado digno ante o julgamento de Deus é alheia: ou seja, pertence propriamente a outra pessoa. É a justiça de Cristo imputada, não a justiça inerente ao cristão - mesmo se produzida pela obra graciosa do Espírito.

Como já vimos, N. T. Wright sustenta que a justificação final de Deus é uma declaração de que os crentes são justos com base em toda a vida deles. Conquanto geralmente evitando falar da *ordo salutis* (*·como as pessoas ·são salvas..*) ele faz com que a regeneração seja a base para o veredito de que alguém é realmente no presente um membro dessa comunidade que será justificado no último dia. Portanto, independentemente de outras diferenças que

possam haver em outros pontos, ele compartilha a concepção de Roma da justificação como um veredito analítico. Na citação da Confissão de Westminster, é acrescentado que não apenas as obras -feitas por nós-, mas até mesmo as obras -feitas em nós- - pelo Espírito Santo - são excluídas da justificação. Longe de negar a obra do Espírito no nosso interior, a Confissão está simplesmente dizendo que isso não é justificação.

A noção da justiça de uma pessoa sendo imputada a outra já está presente no judaísmo do Segundo Templo (o -mérito dos pais-).<sup>51</sup> Além disso, já vimos que Wright afirma de modo incisivo que os nossos pecados foram transferidos ou creditados a Cristo, de modo que sua rejeição de uma imputação da justiça de Cristo para o cristão parece arbitrária. As críticas de uma imputação de justiça não são restritas aos representantes da(s) Nova(s) Perspectiva(s) sobre Paulo. Por exemplo, Mark Seifrid permanece não convencido de que a linguagem de -imputação- seja necessária. A justificação concede o perdão dos pecados; que necessidade há de uma imputação de justiça com base na obediência ativa de Cristo, que Seifrid considera -desnecessária e enganosa?<sup>52</sup> Ao reduzir a -justificação- a uma posse presente da -justiça imputada de Cristo-, os teólogos protestantes inadvertidamente feriram o nervo que corre entre a justificação e a obediência. Não é tanto que seja errado usar a expressão -a justiça imputada de Cristo-, mas que é deficiente!-S3

No entanto, a interpretação reformada não pode ser redutiva ou deficiente se ela na verdade diz mais do que Seifrid permite.<sup>54</sup> Mais crucialmente, surge a pergunta sobre como o perdão por si mesmo consegue estabelecer a retidão. Não é mero perdão (negação de culpa) que suporta o julgamento final, mas justiça (posição positiva). Sem a última, tanto o objetivo da aliança quanto as suas condições ficam sem cumprimento. Seifrid conclui: -A justificação- não pode ser -reduzida a um algo que acontece para a pessoa no início da vida cristã- dentro -de -uma ordem de salvação-. (ordo salutis).<sup>55</sup> Contudo, Paulo não a coloca numa ordo salutis em Romanos 8:30? À parte de uma imputação ativa (cumprir a lei em nosso lugar), a justificação é verdadeiramente uma -ficação legal-, como seus críticos alegam. Por outro lado, visto que a obediência de Cristo é de fato imputada ou creditada a nós, somos legalmente justos diante de Deus.

51 Hermann Lichtenberger, -The understanding of the Torah in the Judaism of Paul's day-, em Paul and the Mosaic law: The third Durham-Tübingen research symposium on earliest Christianity and Judaism (org. James D. G. Dunn; Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 16. Ele se refere às fontes rabínicas de que Deus vai preservar de pecado aqueles que pedem -de modo que você possa encontrar alegria no fim da era (...), sendo isso considerado para você como justiça, se você fizer o que é verdadeiro e bom diante de Deus para a salvação de si mesmo e de Israel.

52 Seifrid, Christ, our righteousness, 175.

S3ibid.

- Numa observação intrigante, Herman Bavinck julga: -A escola racionalista está baseada principalmente no ensino de Piscator, de acordo com o qual a justiça de que precisamos é obtida não pela obediência ativa de Cristo, mas apenas pela obediência passiva de Cristo-. (Reformed dogmatics [org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2006], 3:531).

55 Seifrid, Christ, Our righteousness, 176.

Robert Gundry também objeta à doutrina da imputação. Primeiro, ele enfatiza as passagens que se referem à imputação da justiça de modo explícito. ·Mas nenhuma dessas passagens diz que a justiça de Cristo foi considerada·, escreve Gundry, ·de modo que a justiça é vista não como o que é considerada, mas como o que Deus considera que a fé seja.·<sup>56</sup> O que Deus considera ou imputa é a fé e não a justiça de Cristo, considera Gundry.<sup>57</sup> Sem dúvida, ·Paulo rejeita a tradição judaica de que Deus considerou a fé de Abraão como justiça porque ela foi uma obra (uma boa obra, sem dúvida).·<sup>58</sup> No entanto, se a fé é a base da justificação em vez de o seu instrumento, podemos perguntar como essa interpretação judaica poderia estar errada. Gundry claramente afirma que ·a justiça que vem ·da· (ek) fé (Rm 9.30; 10.6) e de Deus ·por meio· (dia) da fé é ·com base na· (epi) fé (Fp 3.9) é a fé que Deus conta como justiça. A linguagem de Paulo é flexível: fé é a origem, o meio e a base da justiça em que Deus a considera como justiça· (ênfase acrescentada).<sup>59</sup>

No entanto, epi tem um campo semântico muito mais amplo do que Gundry concede.<sup>60</sup> Conquanto no jargão teológico técnico a base (ou causa formal) de algo seja distinta de seu meio (ou causa instrumental) epi e dia são ambos usados com uma amplitude e uma flexibilidade maiores na Escritura, como os equivalentes na nossa língua são comumente usados. De fato, epi aparece como uma base ·por causa de·, ·visto que·, um marcador de base para um estado do ser, uma ação ou um resultado em inúmeros lugares.<sup>61</sup> Em outras palavras, epi ·por causa de· é sinônimo de dia ·por meio de·. À luz de vários desafios ao entendimento reformado de justificação dos arraiais protestantes bem como católico-romanos, a terminologia se torna mais refinada: justificação pela graça, por meio da fé, por causa de Cristo. Todavia, seria anacronismo impor essas distinções mais refinadas da erudição ao Novo Testamento. Até mesmo Lutero pode dizer, na sua exegese de Gálatas, que nós somos justificados ·por causa da nossa fé em Cristo ou por causa de Cristo·, como se as duas expressões fossem sinônimas.<sup>62</sup> Tudo depende do que se está querendo contrastar: é fé e obras, ou fé e uma base digna inherente ou fé como um instrumento passivo? Na formulação de Gundry, porém, poder-se-ia dizer que somos justificados pela fé, por meio da fé e com base na fé. Essa visão transforma a nossa fé na base meritória da nossa justificação.

56 Robert Gundry, ·The nonimputation of Christ's righteousness·, em *Justification: What's at stake in the current debates* (org. Mark Husbands e Daniel J. Treier; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 18.

57 Ibid., 22.

58 Ibid. Gundry observa a seguinte pesquisa da literatura judaica: J. A. Ziesler, *The meaning of righteousness in Paul: A linguistic and theological inquiry* (SNTSM 20; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972), 43,103-104, 109, 123, 125-126, 175, 182-183.

59 Gundry, ·Nonimputation·, 25.

60 De acordo com Danker (BDAG, 363-67), há não menos do que 18 traduções possíveis.

61 Ibid., especialmente a p. 366.

62 Martinho Lutero, *Commentary on Galatians*, em *Luther's works* (org. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1963), 26:233.

Rejeitando a imputação do pecado de Adão, visto que o pecado do povo (antes da lei) ·não foi como a transgressão de Adão·, Gundry nega a imputação em relação à justificação.<sup>63</sup> Entretanto, esse versículo (Rm 5.14) parece dizer o contrário: ou seja, que ainda que eles não tivessem cometido o m esm o pecado, eles ainda eram pecadores em Adão. Além disso, Gundry fala de ·Paulo não ter conseguido, apesar de sua ampla discussão da lei e de ter escrito que Cristo nasceu sob a lei· (G1 4.4), nem mesmo deixar claro que Cristo cumpriu a lei perfeitamente em nosso favor (sem nem mesmo citar a sua impecabilidade em 2Co 5.21 colocada em relação ao cumprimento da lei).<sup>64</sup>

No entanto, a que outro significado a expressão ·nascido sob a lei· poderia servir? E de que outro modo um judeu entendería impecabilidade a não ser ·em relação ao cumprimento da lei·? E por que Paulo contrastaria o único ato de desobediência de Adão e o único ato de obediência de Cristo? Isso não sugere que é a obediência de Cristo, em vez de nossa fé, que é imputada? Gundry argumenta:

Sem dúvida, *dikaiōma*, traduzido como ·ato de justiça· em Romanos 5.18 e ·preceito da lei· e Romanos 8.4 (veja também Rm 1.32), pode ser coletivo em Romanos 8.4 para todos os requerimentos da lei. Porém, esse significado coletivo é incerto, até mesmo improvável, pois Paulo escreve em Gálatas 5.14 que ·toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.<sup>65</sup>

No entanto, mesmo essa interpretação de Gálatas 5.14 parece forçada. Paulo estava meramente resumindo ·toda a lei· (i.e., todos os requerimentos da lei compreendidos coletivamente). É evidente que amar o próximo não consiste num único ato. E no contexto de sua polêmica com os gálatas, não seria ilegítimo assumir aqui que Paulo está simplesmente repetindo a afirmação de 3.10 de que ofender num ponto (não amar perfeitamente a Deus e ao próximo) é estar ·debaixo de maldição· da lei? Embora ele tenha argumentado que a fé não é uma obra, Gundry diz: ·A justiça da fé é a realização m oral que Deus conta como fé ainda que ele não seja in trinsecam ente uma realização· (ênfase acrescentada).<sup>66</sup> ·O ato de justiça obediente de propiciação· feito por Cristo ·tornou correto para Deus considerar a fé como justiça.<sup>67</sup>

Vale a pena observar de passagem que essa visão tem uma história teológica. Conquanto Armínio tenha sustentado simultaneamente que a base meritória para a justificação era a justiça imputada de Cristo, seus seguidores (Simão Epíscopo e Hugo Grotius) ensinaram que a própria fé (e o arrependimento) torna-se a base para a justificação. O puritano Richard Baxter elaborou um

63 Gundry, ·Nonimputation·, 28.

64 Ibid., 32.

65 Ibid., 34.

66 Ibid., 36.

67 Ibid., 39.

argumento semelhante, tratando a fé e a obediência evangélica como a ·nova lei· que substitui a ·lei antiga· como a base para a justificação. O capítulo 11 da Confissão de Westminster tem em mira esse erro do neonomianismo quando afirma que Deus justifica os cristãos ·[não] ao imputar a própria fé, o ato de crer, ou qualquer outra obediência evangélica a eles, como a justiça deles, mas imputando a eles a obediência e a satisfação de Cristo, e eles recebendo-o e des-cansando nele e na sua justiça, pela fé, cuja fé eles não têm de si mesmos, é dom de Deus.<sup>68</sup> De fato, há óbvias semelhanças entre o neonomianismo e a teologia da aliança (ou melhor, contratual) do nominalismo do final da era medieval, segundo o qual a justificação é concedida com base na obediência imperfeita da pessoa. Nessa visão, ninguém merece justificação final de acordo com o mérito estrito (de condigno), mas apenas de acordo com a decisão graciosa de Deus de aceitá-lo como se fosse meritária (de congruo).

À parte dos paralelos históricos, a posição de Gundry é exegeticamente plausível? D. A. Carson responde, primeiro, oferecendo um lembrete saudável de que as teologias sistemática e bíblica (ou exegética) representam campos diferentes de discurso que deveriam servir aos propósitos uma da outra, mas que com frequência estão falando de coisas diferentes, não levando em consideração os campos e as pesquisas uma da outra.<sup>69</sup> Na exegese judaica, Carson ressalta, ·Gênesis 15.6 era citado não para provar que Abraão foi justificado pela fé e não pelas obras·, mas, em vez disso, para provar sua obediência meritória (Rabbi Shemaiah, 50 BC; Mekilta sobre Ex 14.15 [35b]; 40b).

O que isso significa, para os nossos propósitos, é que Paulo, que certamente conhecia essas tradições, estava explicitamente interpretando Gênesis 15.6 de um modo totalmente diferente daquele encontrado na sua própria tradição, e ele estava convencido de que esse novo modo era o modo correto de entender a passagem.<sup>70</sup>

Mais especificamente, Carson chama a nossa atenção para o paralelismo em Romanos 4.5-6:

- 4.5 Deus justifica o ímpio
- 4.6 Deus credita justiça à parte de obras

·Em outras palavras, ·justifica· é paralelo a ·credita justiça·; ou, colocando em termos nominais, a justificação é paralela à imputação de justiça.<sup>71</sup> E essa deve \*

<sup>68</sup> The Westminster Confession of Faith, cap. 13, em Book of confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

<sup>69</sup> D. A. Carson, ·The vindication of imputation·, em Justification: What's at stake, 49.

<sup>n</sup> Ibid. 56.

<sup>71</sup>Ibid. 61.

ser uma justiça ·alheia·, visto que Deus ·justifica o ím pio (Rm 4.5); ele credita justiça in depen den tem en te d e obras (Rm 4.6).<sup>72</sup>

Em resposta ao argumento de Gundry, Carson diz: ·Se Deus considera a nossa fé ou a imputa a nós como justiça, então, uma vez que ele a tenha considerado ou imputado, ele então considera ou imputa a justiça a nós, como uma espécie de segunda imputação?·.<sup>73</sup> Em Filipenses 3, ela é claramente uma justiça não inerente.<sup>74</sup> Em 2Coríntios 5.19-21, nos é dito que Deus fez Cristo, que não tinha pecado, pecado por nós, para que nele fôssemos feitos ju stiça de Deus. É por causa de Deus que nós estamos em Jesus Cristo, que se tornou para nós ju stiça (e outras coisas: ICo 1.30). Passagem após passagem em Paulo vemos o mesmo pensamento.<sup>75</sup> Ter fé - mesmo que seja fé em Cristo - não é a mesma coisa que ter uma justiça que ·não é a minha própria·. Se pensarmos que as duas são a mesma coisa, então é a fé, e não Cristo, que se torna a base para a transferência do estado de injusto para o de justo.<sup>76</sup>

#### 4. P ressupostos teológicos e exegese co m respeito à justificação

Tenho me referido à rivalidade de irmãs entre a teologia bíblica e a sistemática, mas os argumentos que encontramos até aqui que estão em oposição à explicação protestante tradicional de justificação revelam que as convicções teológicas e as conclusões exegéticas estão inextrincavelmente conectadas. Schweitzer julgou: ·Mas aqueles que subsequentemente fizeram da doutrina da justificação [de Paulo] o centro da fé cristã têm tido a trágica experiência de encontrar o fato de que eles estão lidando com uma concepção de redenção, da qual nenhuma ética pode ser logicamente derivada.·<sup>77</sup>

No entanto, essa conclusão perde completamente a transição totalmente natural na lógica de Paulo até mesmo em Gálatas, em que, como em suas outras epístolas, os imperativos éticos são extrapolados dos indicativos do evangelho. O evangelho da justificação gratuita libera-nos para aceitar a própria lei que um dia nos condenou. Essa nova vida Paulo chama de ·vida no Espírito·, que produz o ·fruto do Espírito· (G1 5.16-26). Quando estávamos ·em Adão· aquela lei gerava morte e condenação; ·em Cristo·, a lei nos aprova - daí, a visão de Calvino de que o assim chamado terceiro uso (guiando os cristãos num caminho de gratidão) é, para o cristão, ·o uso primário· da lei.<sup>78</sup> Apenas quando ela já não pode mais nos condenar é que a lei se torna uma amiga em vez de uma inimiga.

A teologia reformada, como veremos, certamente derivou uma ética da justificação - bem como do resto da ordo, como evidenciado pela divisão do

<sup>n</sup> ibid.

<sup>n</sup> Ibid., 64.

<sup>74</sup> Ibid., 69.

<sup>n</sup> Ibid. 72.

<sup>77</sup>Ibid.

<sup>77</sup> Albert Schweitzer, *The mysticism of the Apostle Paul* (Nova York: Seabury, 1968), 225.

<sup>78</sup> Calvino, *Institutes* 2.7.12.

Catecismo de Heidelberg em culpa, graça e gratidão. Cada catecismo luterano e reformado inclui uma aplicação dos Dez Mandamentos à vida cristã. De fato, a primeira pergunta e resposta do Catecismo de Heidelberg enfatiza o fato de que visto que Cristo pagou o preço pela nossa redenção e enviou o Espírito ·[Meu] único consolo na vida e na morte [é] que não pertenço a mim mesmo, mas pertenço - em corpo e alma, na vida e na morte - ao meu fiel Salvador Jesus Cristo.<sup>79</sup> A justificação não é uma promessa apenas; é uma reivindicação sobre toda a vida da pessoa.

Proponentes de um nomismo pactuai (sinergismo) têm regularmente insistido que o evangelho da graça gratuita - sola gratia, solo Christo, sola fide - pode levar logicamente apenas à licenciosidade. E. P. Sanders, pioneiro da Nova Perspectiva, assume que uma eleição incondicional é arbitrária: deve haver algo no escolhido que explique o dom.<sup>80</sup> Sem dúvida, ·entrar· depende da obediência, mas isso não constitui ·obras de justiça·, visto que há coisas que nós podemos fazer para compensar nossos erros. Aparentemente, essas provisões para reequilibrar a balança pelos nossos esforços próprios constituem graça da parte de Deus. Esses pressupostos teológicos guiaram os vereditos de Sanders com relação ao judaísmo do Segundo Templo e a Paulo. James D. G. Dunn admite que sua interpretação de Paulo é coerente com seus compromissos teológicos arminianos.<sup>81</sup> N. T. Wright alega: ·Se apenas os cristãos pudessem entender essa [doutrina de justificação] corretamente, eles descobririam que não apenas eles estariam crendo no evangelho, mas o estariam praticando, e essa é a melhor base para proclamar-lo.<sup>82</sup> Assim, o evangelho é algo a ser feito por nós, não simplesmente um anúncio surpreendente e disruptivo do que já foi obtido de uma vez por todas em nosso favor.<sup>83</sup> Fé e santidade formam um todo, Wright insiste corretamente, mas a única maneira de mantê-las juntas, ele parece sugerir, é fundi-las. ·De fato, é muito comum que a própria palavra ·fé· possa ser traduzida de modo correto como ·fidelidade·, que comunica o pensamento exatamente tão bem·, embora ele nos lembre de que ·fé· não é a maneira como alguém entra, mas o distintivo que mostra que a pessoa está dentro.<sup>84</sup> Gundry apela para a acusação antiga de Mark Seifrid de que ·ao reduzir ·justificação· à posse presente da ·justiça imputada de Cristo·, os protestantes inadvertidamente feriram o nervo que liga justificação e obediência. Ele também apela à crítica de Wesley sobre a mesma base: isso leva ao antinomianismo.<sup>85</sup>

75 Heidelberg Catechism, P. 1, em Psalter hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 861.

80 Sanders, Paul and Palestinian Judaism, 101-6.

81 ·An evening conversation on Jesus and Paul with Jame D. G. Dunn and N. T. Wright· (NTWright-page.com/Dunn\_Wright\_Conversation.pdf, 2007), p. 20.

82 Wright, What St. Paul really said, 159.

83 Mesmo quando Paulo, em outras partes, fala sobre ·obedecer· ao evangelho, o que ele tem em mente é crer: ·Mas nem todos obedeceram ao evangelho; pois Isaías diz: Senhor, quem acreditou na nossa pregação? E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo· (Rm 10.16-17).

84 Wright, What Saint Paul really said, 160.

85 Seifrid, Christ, our righteousness, 175, citado em Gundry, ·Nonimputation·, 44.

Nisso, o bem batido caminho da crítica, ilustrado na acusação de Albert Schweitzer de que ·não há estrada a partir dela [justificação forense] para a ética·, é seguido.<sup>86</sup> Gundry vê seu próprio tratamento como indo ·bem longe na direção de satisfazer as preocupações legítimas não apenas de católicos romanos, mas também de pietistas dentro da tradição luterana, nas tradições anabatista e batista, no movimento de Keswick, no movimento Holiness e no pentecostalismo.<sup>87</sup> Não menos do que para os reformadores e seus herdeiros, portanto, tais críticas da doutrina evangélica são moldadas por categorias e pressupostos sistemático-teológicos.

## II. A d o ç ã o : u m a n o v a p o s iç ã o q u e c r i a u m

### NOVO RELACIONAMENTO

Ao adaptar os tratados do antigo Oriente Próximo aos propósitos pactuais de Deus, a Escritura indica que ao ser adotado pelo Grande Rei o vassalo ·reveste-se· da identidade do suserano, incluindo sua glória real. É essa glória perdida que é recuperada - e porque essa é não menos do que a glória do Deus-homem, ela é maior do que a glória original do ·primeiro homem, formado da terra· (ICo 15.47). ·E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial· (v. 49).<sup>88</sup> ·Ser à imagem de Deus é ser o filho de Deus·.<sup>89</sup> ·Revestir-se de Cristo· é derivar toda a justiça dele, tanto para justificação quanto para santificação. Isso não apenas porque ele é o Filho eterno, mas porque ele é o cabeça justificado da aliança de seu povo ·e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, [...]· (Rm 1.4). Em Cristo, nossos trapos são trocados por vestes de esplendor real e nós nos sentamos à mesma mesa com Abraão, Isaque e Jacó.

A analogia das vestes não é original da teologia paulina. Ela ocorre primeiro com Deus vestindo Adão e Eva depois da queda, a visão do sumo sacerdote Josué tendo suas roupas imundas trocadas por um manto de justiça em Zacarias 3 e várias outras passagens. Em Isaías 61.10, lemos: ·Regozijar-me-ei muito no Senhor, a minha alma se alegra no meu Deus; porque me cobriu de vestes de salvação e me envolveu com o manto de justiça, como noivo que se adorna de turbante, como noiva que se enfeita com as suas joias· (cf. Ap 21.2, que parafraseia esse versículo). Os convidados na festa de casamento na parábola de Jesus estão adornados com vestes festivas (Mt 22.1-14) e o filho pródigo é embelezado pelo pai com as melhores roupas depois de sua volta (Lc 15.11-32).

· Schweitzer, *Mysticism of the Apostle Paul*, 225.

87 Gundry, ·Nonimputation·, 44-45.

88 Apelando à pesquisa de Phyllis Bird, em *Lord and servant* (cap. 4) ressaltei que Gênesis 1-2 explora a mitologia egípcia para propósitos de polêmica. Enquanto o Faraó era visto como o filho dos deuses, em Gênesis a filiação real se expande para além do rei, não apenas a todos os filhos, mas a todos os seres humanos: ·homem e mulher· criados à imagem de Deus, a linguagem de filiação.

89 M. G. Kline, *Images of the Spirit* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1999), 35.

Assim, quando Paulo diz que Cristo é nossa ·sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção· (ICo 1.30) e com base nisso conclama-nos a ·nos revestirmos de Cristo· na nossa conduta diária, essa mesma conexão entre justificação e santificação é que está em ação.

Podemos fazer o mesmo argumento usando a analogia da peça teatral. Na vocação eficaz, Deus nos deu um novo roteiro e nos colocou num novo elenco em sua história. Não mais tentando encaixar ·Deus· ou os deuses na nossa própria história de vida, tornamo-nos personagens da sua peça teatral em andamento: sentados à mesa com Abraão, Isaque e Jacó. Da perspectiva de Deus, nosso próprio roteiro estava todo errado. Independentemente do papel que pensávamos que tínhamos, o personagem que herdamos era de ·estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança [...] no mundo· (Ef 2.12). Mas Deus nos chama, como ele fez com Abrão e os discípulos, para longe do nosso personagem sem saída. Na história de Deus, nosso velho personagem morre e um novo personagem surge e recebe agora um papel de coadjuvante numa trama que concentra-se em Cristo. Como diretor de elenco, o Espírito nos dá não apenas uma nova identidade com roupas novas, mas um novo roteiro, com novas falas.

Em comum com as práticas dos seus vizinhos, a lei de Israel fazia do filho primogênito o herdeiro dos bens, que era também a lei da herança do mundo greco-romano. No entanto, na nova aliança com Cristo como o cabeça (cumprindo a promessa a Adão e de Eva, bem como a aliança com Abraão e Sara), ·não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus. E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa· (G1 3.28-29). Todos os que estão em Cristo são filhos primogênitos, co-herdeiros de todos os seus bens.

Uma bússola para justificação, Gálatas 3 e 4 também é crucial para o nosso entendimento da adoção. Afinal de contas, a mesma lógica que anuncia a liberdade da escravidão da lei para a justiça também pertence ao direito de herança, que é uma questão de ·filiação·. Paulo desenvolve seu argumento de modo histórico-redentor, com a lei (aqui significando toda a antiga administração da aliança) tendo nos servido ·de aio para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados por fé· (3.24).

Digo, pois, que, durante o tempo em que o herdeiro é menor, em nada difere de escravo, posto que é ele senhor de tudo. Mas está sob tutores e curadores até ao tempo pré-determinado pelo pai. Assim, também nós, quando éramos menores, estávamos servilmente sujeitos aos rudimentos do mundo; vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebéssemos a adoção de filhos. E, porque vós sois filhos, enviou Deus ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai! De sorte que já não és escravo, porém filho; e, sendo filho, também herdeiro por Deus (G14.1-7).

Esses ·filhos· que legalmente têm direito à herança incluem mulheres e homens, gentios e judeus, escravos, bem como cidadãos livres, sem distinção (G1 3.28-29).

Além disso, esses irmãos e irmãs não são apenas os herdeiros de tudo o que sobrou dos despojos da herança do filho primogênito. De fato, a própria passagem que estamos usando para a estrutura da ordo salutis (Rm 8.30) começa primeiro com a declaração: ·Por quanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos· (v. 29). Judeus e gentios, conjuntamente, são ·co-herdeiros, membros do mesmo corpo e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho· (Ef 3.6). Estritamente falando, Cristo é o ·herdeiro de todas as coisas· (Hb 1.2; cf. Lc 20.14), mas é precisamente porque ele possui todas as coisas, não só como uma pessoa privada, mas como uma pessoa pública, que sua herança é um depósito público. Os cristãos têm todas as coisas em comum com Cristo e, portanto, uns com os outros.

Na economia da aliança do Sinai, Moisés é um servo na casa de Deus, enquanto Jesus Cristo é o filho primogênito (Hb 3.1-6). Assim, mesmo a adoção de Moisés é dependente não só do seu cumprimento pessoal da lei da aliança feita no Sinai, mas do cumprimento pessoal de Cristo daquela aliança pelo qual ele ganhou a herança para seus irmãos e irmãs na aliança da graça: ·tanto o que santifica como os que são santificados, todos vêm de um só. Por isso, é que ele não se envergonha de lhes chamar irmãos, dizendo: A meus irmãos declararei o teu nome, cantar-te-ei louvores no meio da congregação. E outra vez: Eu porei nele a minha confiança. E ainda: Eis aqui estou eu e os filhos que Deus me deu· (Hb 2.11 -13). Assim como com a justificação, essa adoção não é uma ficção legal, uma vez que a lei é cumprida: o filho primogênito conquistou todos os bens pelo seu serviço vitorioso à coroa, mas, como estabelecido na mutualidade da aliança da redenção (i.e., eleição), cada filho ou filha adotada tem uma parte igual.

Nesse ponto, o caráter da aliança da graça como baseada numa concessão real torna-se especialmente óbvio. Tendo merecido seus bens pelo seu serviço leal prestado ao Grande Rei, o Filho transmite a herança em perpetuidade para todos aqueles co-herdeiros incluídos em sua última vontade e testamento. A oração sumo sacerdotal de Jesus em João 17 está prenhe dessa ideia de concessão pactuai, até mesmo a ponto de ligar seu próprio cumprimento de sua missão terrena à aliança intratrinitariana da redenção, referindo-se a ·aqueles que me deste·, que, agora, estão incluídos na koinônia (comunhão) da própria Trindade.

Os filhos não precisam ficar preocupados quanto ao seu futuro ou trapacear para conseguir o favor do Pai (como Jacó e Esaú). Afinal de contas, ·Aquele que não poupar o seu próprio Filho, antes, por todos nós o entregou, porventura, não nos dará graciosamente com ele todas as coisas· (Rm 8.32). Como Calvino comenta sobre Efésios 1.23:

Esta é a maior honra da igreja, que, até que ele seja unido a nós, o Filho de Deus reconheça a si mesmo como imperfeito em alguma medida. Que consolação é para nós saber que, não até que estejamos com ele, ele possua todas as suas partes, ou queira ser considerado como completo! É por isso que em ICoríntios, quando o apóstolo discute demoradamente a metáfora do corpo humano, ele inclui toda a igreja sob o nome único de Cristo.<sup>90</sup>

Se a união com Cristo na aliança da graça é a matriz para a ordo de Paulo, a justificação permanece sendo sua base, até mesmo para a adoção. Não saímos do tópico da justificação para outros (mais interessantes), mas estamos sempre relacionando as riquezas da nossa herança a esse dom decisivo. Nas palavras de William Ames, «A adoção de sua própria natureza requer e pressupõe a reconciliação encontrada na justificação. [...] O primeiro fruto da adoção é aquela liberdade cristã pela qual todos os cristãos são libertos da escravidão à lei, ao pecado e ao mundo».<sup>91</sup>

A adoção, como a justificação, é simultaneamente legal e relational, como é o reverso: alienação e condenação. A adoção não é um objetivo alcançado por crianças que imitaram seus pais com sucesso; nem é o resultado de uma infusão de características ou genes familiares. Em vez disso, é uma mudança na posição legal que produz um relacionamento que é gradualmente refletido na identidade, nas características e ações do filho. Do tribunal, com a situação legal e herança estabelecidas de maneira inalterável, o filho se move para a segurança de um futuro próspero e em desenvolvimento.

Assim como não há oposição entre as categorias forense e relational no processo terreno de adoção, também não somos forçados a escolher entre categorias forense e efetiva para descrever a adoção espiritual. A Palavra de Deus nos declara como sendo os herdeiros legais do reino, e essa mesma Palavra imediatamente começa a nos conformar existencial, moral e socialmente a essa realidade da nova criação, com o Filho primogênito como seu arquétipo. Como Oswald Bayer expressa isso: «O que Deus diz, Deus faz [...] A obra de Deus é a fala de Deus. A fala de Deus não é uma expiração fugaz. É a expiração mais efetiva que cria vida, que chama à vida».<sup>92</sup> A justificação não é uma Palavra inerte, mas viva, que faz par com a criação ex nihilo, segundo Paulo (Rm 4.17, com Sl 33.6) - não apenas com a Palavra sobre Deus, mas de Deus, que cria a realidade que anuncia.<sup>93</sup>

50 João Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 218.

51 William Ames, *The marrow of theology* (1623; trad. John Dykstra Eusden; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1997), 165.

52 Oswald Bayer, *Living by grace: Justification and sanctification* (trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 43.

n A Segunda Comissão Internacional anglicana-católica-romana, apelando a ICoríntios 6.11, afirma que «a justificação e a santificação são dois aspectos do mesmo ato divino: os efeitos da graça de Deus que ele declara: sua palavra criadora transmite o que ela imputa. Ao nos pronunciar justos, Deus também nos torna justos. Ele transmite uma justiça que é dele e se torna nossa» (Growth in agreement II: Reports and

## Conclusão

Paulo apela aos exemplos de Abraão e Davi (especialmente em Rm 4 e G1 2-4). De fato, a conhecida profecia de Isaías 53 descreve essa imputação ou troca. O Servo sofredor suporta os nossos pecados, sofre em nosso lugar e, pelo seu ato justo, ·justificará a muitos, porque as iniquidades deles levará sobre si· (v. 11). Nossos pecados são colocados na sua conta e sua justiça é creditada a nós. Em Zacarias 3, há a profecia de Josué, o sumo sacerdote, no tribunal celestial, com Satanás como o advogado de acusação e o Anjo do Senhor como seu advogado de defesa. Embora condenado em si mesmo, Josué tem suas vestes imundas removidas e é revestido com um manto impecável. Todas essas passagens desaguam no testemunho do Novo Testamento de Jesus Cristo como ·o Senhor [...] justiça nossa· (cf. Jr 23.5-6; 33.16, com ICo 1.30-31; 2Co 5.21). ·Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus· (Rm 8.1). Nada resta para ser feito; tudo foi feito para nós por Cristo, e nele nós já somos feitos santos e sem mácula diante do Pai.

Longe de negar a transformação subjetiva do novo nascimento e da santificação, a visão evangélica clássica aponta para a sua única fonte possível. Assim como com toda a sã doutrina nas Escrituras, o objetivo da doutrina é nos levar à doxologia, dando todo o louvor a Deus, não deixando nada para nós mesmos. ·Que diremos, pois, à vista destas coisas? Se Deus é por nós, quem será contra nós? [...] Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? [...] Quem nos separará do amor de Cristo?· (Rm 8.31-35).

No entanto, talvez a melhor imagem no Novo Testamento para justificação venha da parábola de Jesus do publicano e o fariseu.

O fariseu, posto em pé, orava de si para si mesmo, desta forma: Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais homens, roubadores, injustos e adúlteros, nem ainda como este publicano; jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo quanto ganho. O publicano, estando em pé, longe, não ousava nem ainda levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, sê propício a mim, pecador! (Lc 18.10-13)

Lucas apresenta essa parábola como tendo sido intencionada por Jesus para ·a alguns que confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros· (v. 9). Claramente, Jesus via o problema dos líderes religiosos como autojustiça que dava frutos, é claro, em práticas de exclusão. Além do mais, tanto o fariseu quanto o publicano ·subiram ao templo com o propósito de

agreed statements o f ecumenical conversations on a world levei, 1982 - 1998 (org. Jeffrey Gros, Harding Meyer c William G. Rusch; Genebra: WCC Publications; Grand Rapids: Hcridmans, 2000], par. 15). Pelo menos segundo minha perspectiva, a ARIC II, embora ainda dando insuficiente atenção ao caráter puramente forense da justificação, é mais coerente com a perspectiva da Reforma do que a Joint declaration on justification entre a Federação mundial luterana e o Vaticano.

orar. (v. 10), de modo que o contraste não era entre algumas obras (circuncisão e leis dietéticas) e outras. Finalmente, o fariseu até mesmo agradeceu a Deus pela sua justiça, tirando o seu chapéu para a graça (v. 11). Todavia, o publicano clamou por misericórdia em vez de por aprovação de sua justiça. ·Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele· (v. 14).

#### Perguntas para discussão

1. Discuta as principais diferenças entre as interpretações reformada e católica-romana da afirmação de Paulo de que ·Deus justifica o ímpio· (Rm 4.5).
2. As Escrituras tratam a justificação como uma declaração legal ou como um processo de crescimento em graça? Identifique a base e o instrumento da justificação.
3. Como você responderia à acusação de que a doutrina evangélica da justificação não passa de uma ·ficação legal·?
4. O que significa ·imputação· e como ela se relaciona com a justificação?
5. Por que essa doutrina da justificação é perpetuamente difícil para uma pessoa confessar, pregar e crer - mesmo para os cristãos? Por outro lado, por que ela é tão importante e relevante? Ela é apenas uma doutrina entre muitas outras, ou é central para a fé e a vida?
6. Como a doutrina da adoção se relaciona com a união com Cristo e a justificação? Como ela reflete especialmente os aspectos legal e relacionais dessa união?

## Capítulo Vinte

# O CAMINHO QUE AVANÇA EM GRAÇA: SANTIFICAÇÃO E PERSEVERANÇA

Vimos que uma das razões para a crítica corrente da doutrina evangélica da justificação é que ela é tida como minando a santificação.<sup>1</sup> No entanto, essa suposição (mesmo entre muitos protestantes) pressupõe uma falsa escolha que os reformadores não fizeram entre a imputação da justiça de Cristo e a renovação dos cristãos segundo a imagem de Cristo. Enquanto Roma simplesmente assimilou a justificação à santificação, a posição reformada afirmou ambas como dons distintos, mas inseparáveis. G. C. Berkouwer responde àqueles que negam o interesse de Lutero pela renovação dos cristãos: «Para toda pessoa que conheça o mínimo dos escritos de Lutero essa concepção é inaceitável. Mesmo uma iniciação fraca é suficiente para convencer que para Lutero a justificação significa muito mais do que um acontecimento exterior sem importância para o homem interior.<sup>2</sup> Como a relação da doutrina da substituição em relação aos outros aspectos da expiação, a justificação forense não apenas abre espaço para os outros benefícios de Cristo; ela é a fonte e a segurança deles.

Os reformadores viam «Cristo para nós» e «Cristo em nós», a justiça alheia imputada e a justiça santificadora comunicada, como não apenas compatíveis, mas necessárias e inextrincavelmente relacionadas. Aquele que é justificado pela fé é uma nova criatura e começo então a amar a Deus e ao próximo, produzindo o fruto das boas obras. As igrejas reformadas concordam com a confissão luterana

<sup>1</sup> Segundo uma afirmação atípicamente mal informada do grande historiador da filosofia católico-romana, Étienne Gilson, «Pela primeira vez, com a Reforma, apareceu essa concepção de uma graça que salva um homem sem transformá-lo, de uma justiça que remide a natureza corrupta sem restaurá-la, de um Cristo que perdoa o pecador por ferida autoinfligida, mas não o cura» (*The spirit of medieval philosophy* [Londres: Sheed and Ward, 1936], 421).

<sup>2</sup> G. C. Berkouwer, *Studies in dogmatics: Faith and sanctification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 29.

de que, se o pecado tem livre ação sobre a vida de alguém, ·o Espírito Santo e a fé não estão presentes·.<sup>3</sup> No entanto, não é simplesmente que a justificação e a santificação sempre aconteçam juntas na aplicação da redenção, como se elas fossem estradas paralelas; em vez disso, a justificação é a base judicial de uma união com Cristo que também produz renovação e santificação. Para Roma, somos justificados porque somos santificados; para os evangélicos, somos santificados porque fomos justificados.<sup>4</sup> Neste capítulo, voltamos a nossa atenção para a santificação como o efeito perlocucionário da Palavra evangélica pronunciada sobre nós pelo Pai em graça.

Na língua grega devemos diferenciar entre o modo indicativo, que é declarativo (simplesmente descrevendo certos estados de coisas) e o modo imperativo (que apresenta mandamentos). Por exemplo, em Romanos, Paulo primeiro explora o que os cristãos eram em Adão e sua nova condição em Cristo (justificação) e, então, a partir desses indicativos apresenta imperativos como uma conclusão lógica: ·nem ofereçais cada um os membros do seu corpo ao pecado, como instrumentos de iniquidade; mas ofereceis-vos a Deus, como ressurretos dentre os mortos, [...]. (Rm 6.13). Ele conclui com outro imperativo (mandamento), mas dessa vez, é na verdade um indicativo: ·Porque o pecado não terá domínio sobre vós; pois não estais debaixo da lei, e sim da graça· (v. 14). Isso parece tão contraditório para a nossa razão moral quanto a sua afirmação anterior de que ·[Deus] justifica o ímpio· (Rm 4.5). Que juiz declara o injusto como justo? E como pode o apóstolo dizer-nos que o pecado já não tem mais domínio sobre nós porque não estamos debaixo da lei, mas da graça? O papel da religião não é dar instruções morais às pessoas de modo que elas não sejam mais dominadas pelos seus hábitos pecaminosos?

Por mais anti-intuitivo que isso possa parecer ao nosso modo natural de pensar, Paulo diz que o evangelho é a resposta não apenas para a nossa culpa e condenação, mas para a nossa corrupção e escravidão ao pecado. No seu hino ·Rocha eterna·, Augustus Toplady falou do evangelho como a ·cura dupla·,<sup>5</sup> salvando-nos tanto da culpa do pecado quanto do seu poder. No ato de justificação, obras e graça são totalmente opostas. No entanto, uma vez que somos justificados, juntamente conosco as nossas obras podem ser ·salvas· a despeito de suas imperfeições. A fé que recebe Cristo à parte das obras para a justificação também

<sup>3</sup>. Smalcald articles 3, 3.44, citado em Edmund Schlink, *Theology o f the lutheran confessions* (trad. Paul F. Koehneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961), 160.

<sup>4</sup> Um ponto que o capítulo anterior repetiu diversas vezes. Não há razão para ter de escolher entre justificação e união com Cristo como a fonte da santificação. Ambas são dadas por meio da fé em Cristo. A ·troca maravilhosa· envolve tanto imputação (nossos pecados a Cristo e sua justiça para nós) quanto a comunicação da vida de nova criação de Cristo pelo Espírito. No entanto, dentro dessa união pactual, a santificação segue-se logicamente da justificação.

<sup>5</sup> Augustus Toplady, ·Rock of ages· (1776), em Psalter hymnal (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), nº 388. Veja o excelente estudo de Cornelis P. Venema, *Accepted and renewed in Christ: The twofold grace o f God: in the Interpretation ofCalviris theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

recebe Cristo para obras em santificação. Apenas como fruto da fé operada pela graça é que as boas obras são possíveis. A tirania do pecado sobre a sua vida foi derrubada; portanto, não viva como se isso não tivesse acontecido: essa é a ordem da lógica paulina. De fato, apresentar o nosso corpo como um sacrifício vivo, de acordo com Paulo, é nosso ·culto racional· (*logikén*) à luz das ·miserícórdias de Deus· que foram exploradas até esse ponto (Rm 12.1). É a boa-nova que produz boas obras.

## I. Santidade a deus e santificação

### DEFINITIVA E PROGRESSIVA

A santificação está fundamentada na eleição, na encarnação e na redenção, mas, de modo mais imediato, na vocação eficaz, na justificação e na adoção. Chamados para estar em união com Cristo pelo Espírito por meio do evangelho, os eleitos são adotados na família de Deus como co-herdeiros com Cristo, renovados de acordo com a imagem do seu irmão mais velho.

### A. Santificação definitiva e progressiva

Tanto no hebraico quanto no grego a raiz do verbo traduzido por ·santificar· é ·separar·. A santificação de Deus separa pessoas, lugares e coisas da sua associação comum para o seu próprio uso. Conquanto possamos chegar no sentido em que a santificação é mais comumente entendida como renovação moral, é importante reconhecer desde o início que é a ação de Deus de eleger, separar ou cortar, reivindicar um povo para si mesmo. Não é o ouro que santifica o santuário, nem a oferta do altar que santifica o altar, mas é o santuário que santifica o ouro e o altar que santifica a oferta, Jesus lembrou aos líderes religiosos (Mt 23.16-19). Jesus até se refere a si mesmo como aquele ·a quem o Pai santificou [separou] e enviou ao mundo· (Jo 10.36). Paulo relembraria Timóteo que os ministros aprovados na casa de Deus são vasos separados do uso comum para um uso especial (2Tm 2.21).

Como John Murray proveitosamente explica, a santificação progressiva depende não apenas da justificação, mas do ato de uma vez por todas de Deus nos afirmar como santos.<sup>6</sup> Para muitos cristãos, a mudança no sujeito da justificação para a santificação corresponde mais ou menos à obra de Deus por nós e a nossa obra por Deus, respectivamente. O resultado desse pressuposto, no entanto, é que por um breve momento no início da vida cristã o foco estava em Cristo e sua bênção de justificação que foi recebida pela fé apenas - em si mesma, um dom de Deus. Mas, então, o restante da nossa vida é uma questão de lutar por desenvolvimento moral. ·Sois assim insensatos que, tendo começado

6 Veja, especialmente, John Murray, *Collected writings of John Murray* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1977), 2:277-93. Diferente de Murray, no entanto, trato a santificação definitiva e progressiva como dois aspectos da mesma realidade em vez de dois pontos distintos na *ordo salutis*.

no Espírito-, Paulo pergunta aos gálatas, ·estejais, agora, vos aperfeiçoando na carne?· A santificação, como a justificação, tem a sua fonte não nas ·obras da lei-, mas no ouvir ·com fé·. (G1 3.3-5).

Temos a certeza de que somos santos e estamos sendo feitos santos em Jesus Cristo simplesmente por causa da sua promessa, não por causa do que vemos claramente em nós mesmos ou uns nos outros. Na santificação, bem como na justificação, Deus, o Pai, é aquele que dá, o Filho é o dom e o Espírito é aquele que cria fé dentro de nós por meio do evangelho. Em ambas, Cristo é o objeto, o evangelho é o meio de sua comunicação da parte de Deus e a fé é o meio de nosso recebimento da parte dele. Nem a santificação requer um ato diferente de fé daquele exercido na justificação. A fé por meio da qual somos unidos a Cristo simultaneamente derrama abundantemente sobre nós toda sorte de bênção espiritual nas regiões celestiais.

Antes que possamos falar sobre o nosso ser sendo colocado em santo uso e crescendo em graça, então devemos ver que a santificação é o primeiro de todos os atos de Deus de nos separar do mundo para si mesmo. Isso olha retrospectivamente para a nossa eleição em Cristo, que é com frequência mencionada como a fonte última da nossa santificação (Jo 15.16; Ef 1.4; Cl 3.12; 1Ts 1.2-7; 2Ts 2.13-16; 2Tm 1.9-10; IPe 1.2). Com habilidade, John Webster chama a nossa atenção para este ponto:

O Espírito santificador é Senhor, ou seja, a santificação não é em nenhum sentido direto um processo de cooperação ou coordenação entre Deus e a criatura, um projeto ou construção baseado em alguma santidade inerente da própria criatura. Santificação é tornar santo. A santidade é corretamente um atributo divino incomunicável; se as realidades criadas tornam-se santas, isso acontece em virtude da eleição, ou seja, por um ato soberano de segregação ou separação pelo Espírito como Senhor. [...] Do aspecto vertical de ·senhorio- flui o horizontal da vida que é verdadeiramente dada. A segregação, eleição para a santidade não é a abolição da condição de criatura, mas sua criação e preservação.<sup>7</sup>

Para Israel, Deus diz que enquanto o povo obedecer a sua lei, eles serão ·minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha; vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa· (Êx 19.5-6). Essa é a mesma descrição que Pedro aplica à igreja por causa da fidelidade de Cristo, até mesmo aqueles que ·não eram povo- e ·não tinham alcançado misericórdia· (IPe 2.9-10). No seu batismo, o batismo deles é santificado. Na sua obediência ativa, eles são santos. ·E a favor deles eu me santifico a mim mesmo·, diz Jesus, ·para que eles também sejam santificados na verdade· (Jo 17.19). Em sua morte, sepultamento e ressurreição eles morrem e são ressuscitados para uma nova vida. Eles foram salvos do mundo. Portanto, mesmo antes de Jesus dizer aos seus discípulos sobre a própria

<sup>7</sup> John Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 27.

vida frutífera deles como parte da Videira, ele declara: ·Vós já estais limpos pela palavra que vos tenho falado· (Jo 15.3).

Na sua mensagem aos presbíteros de Éfeso, Paulo disse: ·Agora, pois, encuento-vos ao Senhor e à palavra da sua graça, que tem poder para vos edificar e dar herança entre todos os que são santificados· (At 20.32). Ele envia as suas cartas às igrejas como aqueles que são ·chamados para serdes santos [hagiois]· (Rm 1.7), ·aos santificados [hègiasmenois] em Cristo Jesus· (ICo 1.2; cf. 2Co 1.1; Ef 1.1; Fp 1.1; Cl 1.2). Do mesmo modo, Pedro envia sua primeira carta aos cristãos da diáspora judaica como aqueles ·eleitos, segundo a presciênciade Deus Pai, em santificação [hagiasmos] do Espírito, para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo (IPe 1.1-2), e sua segunda carta ·aos que conosco obtiveram fé igualmente preciosa na justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo· (2Pe 1.1).

Todo aquele que é encontrado em Cristo é santo, porque ele está em Cristo. Ele é nossa santificação - ·o Senhor é a nossa justiça· (ICo 1.30 com Jr 23.6), nosso Santo Lugar. A aspersão do sangue de Cristo é vastamente superior àquela do sangue de bodes e bois na santificação, visto que purifica ·a nossa consciênciade obras mortas, para servirmos ao Deus vivo· (Hb 9.13-14). ·Nessa vontade [de Deus] é que temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas· (Hb 10.10). É esse ·o sangue da aliança com o qual [o membro da aliança] foi santificado· (v. 29). Jesus sofreu fora do acampamento ·para santificar o povo, pelo seu próprio sangue· (Hb 13.12). Deus

nos salvou e nos chamou com santa vocação; não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos, e manifestada, agora, pelo aparecimento de nosso Salvador Cristo Jesus, o qual não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho (2Tm 1.9-10).

A despeito do fato de que a igreja coríntia havia se tornado cheia de imoralidade, contendas, divisão e imaturidade, Paulo começa ambas as cartas a esse corpo chamando-os de ·santos· (santificados) e reintroduz a maravilha do evangelho. Precisamente porque a posição deles era definida pelos indicativos do evangelho, o apóstolo pode relembrá-los do arrependimento como a única resposta legítima. Onde a maioria das pessoas pensa que o objetivo da religião é fazer com que as pessoas se tornem algo que elas não são, as Escrituras chamam os cristãos a se tornarem mais e mais o que eles já são em Cristo. Visto que eles já haviam sido definitivamente santificados ou colocados à parte como santos ao Senhor, os coríntios deveriam reestabelecer relacionamentos, ordem e comportamento corretos na igreja. A prática deles deveria estar de acordo com a identidade deles.

O mesmo pensamento pode ser discernido em João 15.3, em que Jesus diz: ·Vós já estais limpos [katharos, ·limpo, puro·] pela palavra que vos tenho falado·, e apenas então ele os chama para apresentar o fruto que é coerente com essa

declaração forense. Antes que duas nações que estão em guerra possam entrar numa época de relações pacíficas, elas devem formal e legalmente concluir a paz, e antes de órfãos poderem desfrutar do amor e do cuidado de uma nova família, eles devem ser legalmente adotados. O mais fraco tem plena segurança em relação ao mais forte, porque ele sabe que os obstáculos legais que poderiam acabar com sua condição foram removidos de modo final e eterno. A posição tendo sido estabelecida de uma vez por todas, nosso relacionamento com Deus e a herança prometida são um terminus a quo (ponto de partida) da realização divina e não um terminus ad quem (objetivo) do nosso esforço. Insistir na prioridade da justificação legal é simplesmente reconhecer que o amor de Deus é coerente com a justiça, a santidade e a beleza de Deus.

Do mesmo modo que a metáfora da adoção no contexto da aliança enfatiza os aspectos legal e relational ao mesmo tempo, as metáforas orgânicas associadas com a regeneração e a santificação enfatizam o poder da Palavra justificadora para realmente inserir o cristão no mundo que ela anuncia. Aqui encontramos o conhecido vocabulário da videira e dos ramos, da árvore e dos frutos, da cabeça e do corpo, das primícias e da plena colheita, de pedras vivas sendo construídas como um templo. Assim, o ponto de referência para a santificação permanece sendo a pessoa e a obra de Cristo, mediada pelo Espírito por meio da Palavra e do sacramento, recebidos pela fé apenas - mas não por uma fé que é sozinha. Além do mais, a santificação é tratada no Novo Testamento em termos de -já-/ainda não-, justificando, para mim pelo menos, uma distinção entre a santificação definitiva e progressiva. Assim como os vasos do templo não eram intrinsecamente santos antes de serem separados para propósitos santos, não há preparação da nossa parte que possa nos tornar santos.<sup>8</sup>

#### B. Santificado processo mente

No entanto, o Novo Testamento também fala desse colocar à parte como uma obra contínua no interior dos cristãos que os renova interiormente, conformando-os gradualmente à imagem de Deus em Cristo. Nós somos santos (santificação definitiva); portanto, devemos ser santos (santificação progressiva). Embora não sejamos salvos pelas obras, somos salvos para obras (Ef 2.10). O poder de Deus não está apenas operando em Cristo por nós, mas é -o seu poder que opera em nós- (Ef 3.20), de modo que, a despeito das nossas fraquezas, as energias de Cristo estão atuando dentro de nós pelo seu Espírito (2Co 12.9-10). Os cristãos são chamados a buscar a pureza, a pensar nas coisas excelentes de modo que -o que também aprendestes, e recebestes, e ouvistes, e vistes em mim, isso praticai; e o Deus da paz será convosco-. (Fp 4.9). Essa santidade distingue-se por produzir o fruto da sabedoria, pureza, paz, gentileza, sem parcialidade ou hipocrisia (Tg 3.13-18). Já santos em Cristo, devemos

<sup>8</sup> Para um excelente tratamento desse tópico, veja John Webster, Holiness (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), esp. Gap. 4.

nos oferecer como ·sacrifício vivo, santo e agradável a Deus· (Rm 12.1), como pedras num templo santo e aqueles que oferecem sacrifício espiritual de uma vida santa (ICo 3.17; IPe 2.4-5).

Esse crescimento em santidade tem sua fonte em Deus apenas, mas Deus atua por meios. Somos chamados para atender regularmente a Palavra de Deus em culto público, bem como em família e meditação pessoal na lei e nas promessas. Reivindicando a promessa de Deus feita a nós no nosso batismo, morremos diariamente para o pecado e ressuscitamos novamente em fé e arrependimento. O indicativo (santificação definitiva) leva aos imperativos (santificação progressiva):

Revesti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de ternos afetos de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, de longanimidade. Suportai-vos uns aos outros, perdoai-vos mutuamente, caso alguém tenha motivo de queixa contra outrem. Assim como o Senhor vos perdoou, assim também perdoai vós; acima de tudo isto, porém, esteja o amor, que é o vínculo da perfeição (Cl 3.12-14).

No entanto, devemos ser cuidadosos para não transformar a distinção numa separação, em que nossa condição de santos em Cristo é uma coisa e nosso próprio progresso em santificação é outra. Na nossa peregrinação, não estamos simplesmente crescendo na nossa santidade, mas produzindo o fruto da nossa união com Cristo e santidade dele. A carne (*sark*) não recebe um novo prazo na vida, melhor, renovada e vivificada. Em vez disso, o se//adâmico é morto e a pessoa assim ressuscitada é agora uma participante no Espírito, compartilhando com Cristo nos poderes da era vindoura. Assim, nossa justificação e união com Cristo não podem ser vistas meramente como o ponto de partida para uma vida de transformação pessoal, mas como a única fonte de qualquer fecundidade ao longo da vida cristã. Nossa mortificação e vivificação em santificação não são a nossa própria contribuição junto com a justificação e união com Cristo, mas são o efeito desse novo relacionamento. Todavia, não é Cristo quem morre e ressuscita diariamente, mortificando pecados que permanecem, mas os cristãos. A fé é dada na regeneração e passivamente recebe justificação, mas na santificação ela está ativa em amor.

Calvino fornece discernimentos muito úteis sobre este ponto nos seus comentários sobre a oração sumo sacerdotal de Jesus em João 17. Os cristãos são ·santificados pela verdade·, que é a Palavra de Deus (v. 17), ·pois a palavra, nesse caso, indica a doutrina do evangelho·: aqui, Calvino desafia os ·fanáticos· que imaginam uma santificação que venha de uma ·palavra interior· separada da Palavra exterior.<sup>9</sup> ·E a favor deles eu me santifico a mim mesmo·, Jesus ora (v. 19).

<sup>9</sup> João Calvino, *Commentary on the Gospel According to John* (trad. William Pringle; Edimburgo: T&T Clark, 1840; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1996), 179-80.

Por essas palavras ele explica mais claramente de que fonte essa santificação flui, que é completada em nós pela doutrina do evangelho. É porque ele consagrou-se ao Pai que sua santidade pode vir a nós; isso porque, assim como a bênção sobre as primícias é espalhada sobre toda a colheita, do mesmo modo o Espírito de Deus nos purifica mediante a santidade de Cristo, e nos faz compartilhar dela. Nem isso é feito por imputação apenas, pois nesse sentido é dito que ele se fez justiça por nós, mas do mesmo modo é dito que ele é santificação para nós (ICo 1.30), visto que ele, por assim dizer, apresentou-nos ao Pai em sua própria pessoa, para que possamos ser renovados em verdadeira santidade pelo seu Espírito. Além disso, embora essa santificação pertença à vida toda de Cristo, ainda assim a maior ilustração dela foi dada no sacrifício de sua morte, pois então ele demonstrou ser o verdadeiro sumo sacerdote, ao consagrar o templo, o altar, os utensílios e o povo, pelo poder do seu Espírito.<sup>10</sup>

O objetivo é ·que todos sejam um· (v. 21).<sup>11</sup> Calvino está tão à vontade discutindo as riquezas das metáforas orgânicas-horticulturais quanto ao discutir a legal. Conquanto elas sejam distintas, o orgânico e o legal são dois lados da mesma moeda pactuai.

A mesma harmonia pode ser encontrada nos tratamentos confessionais, como na Segunda Confissão Helvética, capítulo 15, ·Por isso, quanto a essa questão não estamos falando de uma fé fictícia, vã, inerte ou morta, mas de uma fé viva e vivificadora. Ela é viva e é chamada de uma fé viva porque apreende Cristo que é vida e vivifica, e demonstra que está viva por meio de obras vivas· (ênfase acrescentada). Se não é a própria qualidade da fé, mas da pessoa que a apreende, isso faz dela o meio suficiente para receber tanto a nossa justificação quanto a santificação. Não por causa do que a fé é, mas por causa de quem Cristo é, a fé em Cristo não pode deixar de produzir boas obras. De fato, é exatamente porque os cristãos não confiam totalmente em sua própria piedade que as obras que fluem da fé são verdadeiramente piedosas.<sup>12</sup>

Paradoxalmente, é exatamente essa libertação que resulta em constante luta interior, visto que por um lado pertencemos definitivamente à nova criação - ·a era vindoura· - com Cristo como as primícias e o Espírito como garantia; no entanto, por outro lado ainda vivemos nesta ·presente era ímpia· e continuamos a fingir que não somos aqueles que Deus verbalizou para estar em Cristo. Em contraste, a luta do não regenerado, de acordo com William Ames, é ·não a luta do Espírito contra a carne, mas de carne temendo os desejos desordenados

<sup>10</sup>Ibid., 180-81.

<sup>11</sup>Ibid., 183.

u Second Helvetic Confession, cap. 15, em Book o f confessions (Lousville: PCUSA General Assembly, 1991): ·Isso todos os piedosos fazem, mas eles confiam apenas em Cristo e não em suas próprias obras. Isso porque o apóstolo disse ainda: [...] já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que, agora, tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim. Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que morre Cristo em vão, etc. (G12.20)·.

da carne.<sup>13</sup> A afirmação de Ames ressalta o fato de que, por mais úteis que as concepções de ·ética·, ·virtude· e ·dever· aristotelianas ou kantianas possam ser, as categorias definitivas para a teologia são pactuais e escatológicas: a tirania do pecado (carne) e o reino da vida em justiça (o Espírito). A ética natural e o poder habilitador do Espírito na graça comum podem restringir hábitos imoderados, mas o Espírito cria um novo mundo por meio do evangelho.

Assim como o tratamento de Paulo da justificação leva logicamente à pergunta: ·Permaneceremos no pecado, para que seja a graça mais abundante?· (Rm 6.1), os elementos radicais desencadeados pela Reforma foram bem além das visões dos reformadores. O teólogo luterano Gerhard Forde nos lembra:

Lutero mal tinha começado a pregar a liberdade do cristão quando começou a ter de lutar contra os abusos do termo. Ele não fez isso de modo a enfatizar as boas obras que devem ser acrescentadas à fé. Em vez disso, ele o fez convocando as pessoas de volta à fé que ocorre ·onde o Espírito Santo dá às pessoas a fé em Cristo e assim as santifica.<sup>14</sup>

A resposta de Lutero a essa pergunta crítica foi exatamente a mesma de Paulo: inferir da justificação que nós somos livres para permanecer no pecado é ignorar o vasto escopo do que a justificação de fato realiza. Embora sejamos justificados pela fé apenas, essa fé ·nunca está sozinha, mas é sempre acompanhada pelo amor e pela esperança.<sup>15</sup>

Ainda que não seja em si mesma uma renovação, a justificação resulta, como uma Palavra efetiva, numa realidade completamente nova. O Deus que declara o ímpio justo, simultaneamente (conquanto de maneira distinta) torna vivos os mortos. Absolvição e aceitação levam inevitavelmente à nova vida e à nova obediência, não vice-versa. Conquanto nosso primeiro impulso seja retornar à lei e ao esforço próprio a fim de conter a onda do antinomianismo, Paulo e os reformadores nos chamam de volta ao evangelho, a cujo poder, em face da continuidade do pecado, não temos atribuído o devido peso. À parte da imputação da justiça, a santificação é simplesmente outro programa de autoajuda determinado pelos poderes desta era (a carne) em vez de da era vindoura (o Espírito).

Esse evangelho anuncia não apenas a nossa justificação, mas a nossa participação no poder da crucificação e ressurreição de Cristo. Portanto, não podemos olhar para Cristo no início, para a nossa justificação e, depois, quando diz respeito à vida cristã (santificação), olhar para longe de Cristo para o nosso próprio progresso e incontáveis manuais que oferecem fórmulas para desenvolvimento espiritual e moral. Mais uma vez, Forde é perspicaz:

<sup>13</sup>HWilliam Ames, *The marrow o f theology* (1623; trad. John Dykstra F.usden; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1968), 171.

<sup>14</sup>M Gerhard Forde, *On being a theologian of the cross: Reflections on Luthers Heidelberg disputation*, 1518 (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 56-57.

<sup>15</sup>Veja Formula of concord (Epitome 3, art. 11; cf. declaração sólida 3, arts. 23, 26, 36, 41).

Na nossa era moderna, influenciada pelo pietismo e pelo iluminismo, nosso pensamento é formado pelo que é subjetivo, pela vida de fé, pelas nossas disposições e motivações interiores, pelos nossos impulsos interiores e o modo como eles são formados. Quando pensamos e vivemos de acordo com essas linhas, a santificação é uma questão de desenvolvimento e orientação pessoal e individual. É verdade que nós também encontramos essa abordagem em Lutero. Ninguém enfatizou de modo mais claro do que ele a nossa responsabilidade pessoal e a impossibilidade de sermos substituídos. Mas essa abordagem é secundária. ·A Palavra de Deus sempre vem em primeiro lugar. Depois dela vem a fé, o amor e, então, o amor faz toda boa obra pois [...] ele é o cumprimento da lei.'<sup>6</sup>

Mesmo na santificação,

o foco não está nos santos, mas na santificação, na Palavra de Deus em todas as suas formas sacramentais, e também nas instituições seculares que correspondem à segunda tábua da lei [...] Apenas Deus é santo e o que ele diz, fala e faz é santo. É assim que a santidade de Deus opera, que ele não mantém para si mesmo, mas comunica ao compartilhá-la.<sup>7</sup>

O que isso significa é que nós, que antes estávamos curvados em nós mesmos (Agostinho; veja o cap. 18, ·Aliança e condicionalidade·, p. 647-651), vendo o mundo, mas na realidade não o vendo corretamente, devemos ser chamados para fora de nós mesmos para sermos julgados como ímpios e, então, revestidos da justiça de Cristo. Isso é necessário não apenas para a nossa justificação, mas também para a nossa santificação. Nossa identidade não mais é algo que fabricamos em nossa escravidão, que confundíamos como sendo liberdade. ·Tornar-se um novo homem significa perder o que nós chamamos de ·nós mesmos·, observa C. S. Lewis. ·Fora de nós mesmos, para Cristo devemos ir.<sup>16</sup> \* 18 ·O seu novo eu verdadeiro (que é de Cristo e também seu, e seu apenas porque é dele) não virá a não ser que você esteja procurando por ele [Cristo]·, ele acrescenta. Estar em Cristo é ser ·muito mais eles mesmos do que eles eram antes.<sup>19</sup> ·Ele inventou - como um autor inventa os personagens num romance - todas as pessoas diferentes que você e eu fomos intencionados para ser. Nesse sentido, o nosso verdadeiro eu está esperando por nós nele [Cristo]. Não adianta tentar ser ·eu mesmo· sem ele [Cristo].<sup>20</sup> ·Entrar no céu·, ele diz, ·é tornar-se mais humano do que nós jamais conseguimos ser na terra.<sup>21</sup>

Longe de criar uma subjetividade e individualismo mórbidos, como é frequentemente acusada, essa visão nos liberta de estarmos curvados em nós mesmos,

<sup>16</sup> Forde, On being a theologian of the cross, 58; Forde cita Lutero's works (org. Helmut T. Lehmann; Filadélfia: Fortress, 1957; reimpr., 1971), 36:39.

<sup>7</sup> Ibid., 59.

<sup>8</sup>C. S. Lewis, Mere Christianity (São Francisco: Harper-SanFrancisco, 2001), 224.

<sup>9</sup>Ibid., 161.

<sup>20</sup>Ibid., 225.

<sup>2</sup>C. S. Lewis, The problem of pain (São Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 127-28.

preocupando-nos com a nossa própria alma. Numa carta comovente e amigável para o Cardeal Sadoleto, Calvino fez a mesma observação quando argumentou que apenas ao sermos libertos de ter de amar o nosso próximo a serviço da nossa própria salvação é que somos capazes de realmente amá-los por causa deles mesmos.<sup>22</sup> A santificação é uma vida não de adquirir, mas de receber do excesso da alegria divina, que, então, continua a transbordar em excesso para o nosso próximo e do nosso próximo para nós.

## II. E s c a t o l o g i a : j u s t i f i c a d o e p e c a d o r .

### AO MESMO TEMPO

Com Lutero, os reformados sempre enfatizaram que o cristão permanece justo e pecador ao mesmo tempo: perfeitamente justo diante do julgamento de Deus e, no entanto, cheio de corrupção e pecados reais. Como o sinal da nossa incorporação em Cristo, o batismo é um evento único, completado no passado, mas com efeitos contínuos, bem como obrigações ao longo da nossa vida. Cremos na promessa indicativa que estamos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo, embora nossas experiências e ações nem sempre se conformem a essa realidade. Contudo, o ensino reformado é mais pronunciado ao enfatizar que o anúncio radical do ·já· é atribuído à nossa relação com Deus tanto ética quanto legal.

## A . E v i t a n d o u m a e s c a t o l o g i a s u b-r e a l i z a d a

### DA SANTIFICAÇÃO

Especialmente contra os antinominianos, Lutero ressaltou a inseparabilidade da fé e das boas obras, mas em outros lugares a novidade absoluta da identidade do crente em Cristo é minimizada pelo que às vezes está próximo de uma escatologia sub-realizada, como em sua afirmação: ·Eu ouvi falar disso, mas ainda não vi nada disso. ·Não em essência, mas pela promessa, eu tenho vida eterna.. Tenho-a na obscuridade. Eu não a vejo, mas acredito nela e certamente doravante a sentirei· (ênfase acrescentada).<sup>23</sup> Conquanto nós realmente vivemos pela fé e não pelo que vemos, crendo no que ouvimos mesmo quando não vemos, é realmente o caso de que não vimos nada da era vindoura e não sentimos nenhum impacto da nova criação? Ou a era vindoura está mesmo agora invadindo esta era presente, já começando a transformar tudo de dentro para fora?

Conquanto nossos erros devessem nos mandar de volta a Cristo em vez de à lei para a nossa segurança, a teologia reformada parece menos reticente em incentivar os cristãos a serem animados pela novidade que eles atualmente \* 2

22 João Calvino, A Reformation debate: Sadoleto-s letter to the Genevans and Calviris reply (org. John C. Olin; Grand Rapids: Baker, 1966), 56.

23 Martinho Lutero, Luther-s works, 16:52, 19-21, citado em Gerhard Forde, On being a theologian o f the cross, 35.

vivenciam. Uma escatologia sub-realizada perde o paradoxo agonizante do simul iustus et peccator tanto quanto um perfeccionismo super-realizado.<sup>24</sup> Somos tanto iustus (justos), quanto peccator (pecadores). Exatamente porque Paulo é a figura descrita em Romanos 6 - não apenas justificado, mas também verdadeiramente ·vivo em Cristo· e definitivamente libertado da tirania do pecado - é que ele é perturbado pela discrepância entre esse fato e a habitação de pecado que ele descobre em si mesmo em Romanos 7.25

De acordo com Jane E. Strohl, Lutero tem uma ·reserva escatológica·. Para Calvinio, a transformação do crente é mensuravelmente progressiva e manifesta, enquanto para Lutero a realidade da redenção permanece profundamente escondida até o Último Dia.<sup>26</sup> Finalmente, para Lutero, o mais importante não é o que o crente faz no mundo ou para o mundo, mas como ele ou ela sobrevive a ele.<sup>27</sup> Penso que essa comparação exagera as diferenças entre Lutero e Calvinio, mas mesmo assim ela aponta ênfases diferentes. Se levada ao extremo, a ênfase no ·ainda não· pode levar a um tipo de quietismo no qual o mundo permanece intocado em suas profundezas pela Palavra forense e seus efeitos transformadores, enquanto uma ênfase exagerada no ·já· e o ·mais e mais· da santificação pode dar lugar a um impulso moralista que confunde ativismo com santidade. No seu melhor, tanto as nuances luteranas quanto reformadas nesse ponto refletem a tensão interna da escatologia paulina, e o desafio é mantê-las juntas. Deus pronuncia juízo e a criação seca; ele pronuncia graça e o deserto salta à vida com miríades de fontes de água, flores desabrochando e pastos verdejantes.

Podemos evitar moralismos e passividade pelo menos em parte ao reconhecer que a graça divina da santificação não torna a pessoa imóvel ou passiva, mas definitivamente transforma o caráter dessa agência. Na verdade, antes da nossa regeneração éramos imóveis e passivos, pelo menos em relação a Deus e sua justiça. A obra de Deus nos liberta pela primeira vez da escravidão de buscar a própria fonte de verdade, bondade e beleza. Simultaneamente justificados

<sup>24</sup> Como ressalta Tuomo Mannermaa, Lutero fala de simul em dois sentidos: o cristão é totalmente pecador em si mesmo e totalmente justo em Cristo (*totus-totus*); no entanto, ele também é parcialmente pecador e parcialmente justo em termos de santificação (*partim-partim*) (*Christ present in faith: Luthers view of justification* [org. Kirs Stjerna; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005], 58-60). É esse segundo sentido que estou enfatizando aqui, embora devamos sempre manter o primeiro sentido em mente.

<sup>25</sup> Séries objeções exegéticas têm sido apresentadas contra a interpretação reformada e luterana tradicional do ·Eu· em Romanos 7, além daquelas apresentadas pela teologia arminiana. Werner G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1928), considerou o ·Eu· em Romanos 7 como um recurso estilístico que não deve ser interpretado como autobiográfico. Herman Ridderbos (*Paul: An outline of his theology* [trad. John R. De Witt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975]) também desenvolve uma linha exegética intrigante. No entanto, continuo persuadido de que há boas razões exegéticas para reter o ·Eu· autobiográfico enquanto reconhecendo que ele é também ilustrativo de uma realidade histórico-redentora mais ampla - i.e., a transição ·desta era· (lei, pecado, condenação, morte) para a ·era vindoura·.

<sup>26</sup> Jane E. Strohl, ·God's self-revelation in the sacrament of the altar·, em *By faith alone: Essays on justification in Honor of Gerhard O. Forde* (org. Joseph A. Burgess e Marc Kolden; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 107.

<sup>27</sup> Ibid., 109.

e pecadores, também somos simultaneamente renovados e pecadores. Embora menos completa do que a justificação, a renovação não é menos definitiva.

## B. E v i t a n d o u m a e s c a t o l o c i a s u p e r - k e a l i z a d a DA SANTIFICAÇÃO

Em certos sentidos semelhantes aos cristãos medievais, alguns evangélicos assumem que existem duas classes de cristãos: aqueles que são comuns (talvez até mesmo carnais) e aqueles que são ·vencedores· e verdadeiramente santificados. No entanto, esse ponto de vista reflete uma escatologia que é simultaneamente sub-realizada (para alguns) e super-realizada (para outros). De acordo com o Novo Testamento, todos os cristãos foram sepultados e ressuscitaram com Cristo e, ao mesmo tempo, estão lutando com o pecado interior. Alguns evangélicos ensinam que os cristãos podem tornar-se ·cristãos carnais· · destituídos de boas obras e até mesmo da própria fé.<sup>28</sup> Nessa visão, o chamado é constantemente para entrar na vida ·superior· e ·vitoriosa· dos cristãos espirituais.

Entretanto, Paulo não imagina a possibilidade de um cristão ser, num período, definido pela vida ressurreta de Cristo, com a tirania do pecado definitivamente derrubada (Rm 6) e, depois, em outro período, sendo ·carnal· (Rm 7) e, depois, novamente ·vitorioso· (Rm 8). O cristão descrito em Romanos 6 como totalmente liberto do domínio do pecado por meio do batismo em Cristo é a mesma pessoa de Romanos 7, que é constantemente frustrada pela sua incapacidade para seguir o roteiro. E essa mesma pessoa é simultaneamente identificada em Romanos 8 como não condenada e como viva no Espírito, aguardando o ato final: a ressurreição do corpo e a renovação da criação. É a própria presença do ·já· (incluindo presença habitadora do Espírito) que cria um anseio sincero pelo ·ainda não· da liberdade da luta contra o pecado. Esse é o fluxo do argumento de Paulo em Romanos 6-8. Uma vez que o espírito nos domina, unindo-nos a Cristo, nós nos tornamos agentes ativos do amor e serviço de Deus ao nosso próximo. Contudo, podemos concordar com a sabedoria pastoral de Barth: ·Se a justificação é um acontecimento que vivenciamos em nós mesmos, se pudermos nos encontrar nela de modo que não haja confusão, mas ela pode ser facilmente concebida, então devemos ter cometido um erro.<sup>29</sup>

Assim como com todas as ações redentoras de Deus, a santificação é tanto histórica quanto escatológica. Visto que ela é histórica, há continuidade pessoal. A pessoa que morre e é sepultada com Cristo é a mesma pessoa que é ressuscitada com Cristo, embora ela já não seja mais a mesma. Essa continuidade pessoal também está ligada com a história da aliança e com a comunhão de todo o corpo com seu cérebro vivo. Deus atua por meios comuns, durante um longo

<sup>28</sup>Zane Hodges, *Absolutely free* (Dallas: Redención Viva, 1989), 75,125,131, esp. a p. 111, em que ele diz que um cristão pode deixar de crer e permanecer cristão. Veja também Charles Ryrie, *So great salvation* (Wheaton, 111.: Victor Books, 1989), 74, 141-42, 151.

<sup>29</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 546.

período. A conversão é um processo que dura a vida inteira e que não pode ser necessariamente identificada com uma experiência radical no passado. Nunca somos indivíduos isolados na nossa união com Cristo, mas partilhamos dessa união e crescemos mais e mais nela juntamente com toda a igreja pelo seus meios comuns.

Alguns cristãos, como John Wesley, podem ser capazes de identificar sua conversão inicial com precisão (20 horas e 45 minutos, no dia 24 de maio de 1738), mas essa experiência não pode ser transformada numa regra. Aqueles que lutaram com vício em drogas ou imoralidade sexual antes da conversão, normalmente irão lutar com eles depois. Não obstante, a santificação é um julgamento escatológico que rompe, separa, interrompe e reorganiza a vida de acordo com a obra recriadora do Espírito. A santificação é a invasão radical dos poderes da era vindoura nesta presente era ímpia. A graça transcendente do Espírito nunca pode ser domada pelas forças comuns da natureza, por mais bem programadas e efetivamente gerenciadas elas sejam. Se nos concentrarmos na nossa experiência em vez de em Cristo, ou sobre o que vemos em detrimento do que ouvimos, então em vez de tirar-nos para fora de nós mesmos em fé, nossa experiência vai nos levar para mais fundo dentro de nós mesmos em disposições alternadas de autoconfiança e desespero. Com alguma justificativa, Bavinck argumentou que tanto o pietismo quanto o metodismo refletiram o ·voltar-se para dentro· da modernidade quando contribuíram para isso. ·Apesar de todas as suas diferenças, todos os movimentos religiosos listados têm esta característica em comum: eles permitem que os fatores objetivos da salvação (Cristo, igreja, palavra, sacramentos) recuem e coloquem o sujeito religioso no centro.<sup>30</sup>

Como a conversão inicial, a santificação é um processo de crescimento e amadurecimento que requer o uso diligente dos meios públicos de graça, bem como disciplinas eclesiásticas, familiares e pessoais de oração, leitura meditativa da Escritura, testemunho, comunhão, serviço aos necessitados e o cuidado perspicaz de presbíteros fiéis. Na santificação progressiva, nosso foco deve estar não na visibilidade da nossa experiência e crescimento, mas em Cristo como ele deu a si mesmo a nós no evangelho.

### III. Mortificação e vivificação

A santificação progressiva tem duas partes: mortificação e vivificação, ·ambas as quais acontecem a nós pela participação em Cristo·, como observa Calvino.<sup>31</sup> Elas acontecem simultaneamente e continuamente ao longo da vida cristã, em vez de

<sup>30</sup> Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2004), 3:540.

<sup>31</sup> Calvino, *Institutes* 3.3.2, 9. A distinção ·mortificação/vivificação· foi primeiramente formulada por Melanchthon no seu *Commentary on Romans* (*Corpus Reformatorum* [org. W. Baum; Berlim: C. A. Schwetschke, 1863-1900]), 15:636.

em estágios. Apenas a morte de Cristo é expiatória, e não pode ser repetida. Ele morreu pelos nossos pecados, mas nós morremos para os nossos pecados. Cristo tomou a sua cruz de uma vez por todas como um sacrifício pelo pecado, mas ele chama seus discípulos a tomarem a sua cruz -dia a dia-, enfrentando perseguição de dentro e de fora (Lc 9.23). Embora tenhamos morrido definitivamente para a lei e o pecado (Paulo usa a analogia de um novo casamento depois da morte do marido em Rm 7.1-6, cf. Gl 2.19), continuamos a lutar interiormente com a nossa nova identidade (Rm 7.7-24). Vivenciar subjetivamente essa realidade definitiva significada e selada em nós no nosso batismo requer que morramos e ressuscitemos diariamente.

É isso o que os reformadores entendiam por santificação como vivendo do nosso batismo. Somos circuncidados pelo Espírito, -tendo sido sepultados, juntamente com ele, no batismo, no qual igualmente fostes ressuscitados mediante a fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos- (Cl 2.11-12; cf. Rm 6.4-5,11). Por isso, Paulo diz, somos não apenas libertos do rigor e condenação da lei, muito menos dos regulamentos legalistas das seitas ascéticas (Cl 2.16-23), mas libertos para nossa vocação celestial que a lei moral define: -Portanto, se fostes ressuscitados juntamente com Cristo, buscai as coisas lá do alto, onde Cristo vive, assentado à direita de Deus. [...] Fazei, pois, morrer a vossa natureza terrena: prostituição, impureza, paixão lasciva, desejo maligno e a avareza, que é idolatria- (Cl 3.1,5). A lei moral de Deus, então, continua a nos mostrar o caminho certo, mas apenas o evangelho pode nos dar braços e pernas.

A Pergunta 86 do Catecismo de Heidelberg coloca a questão prática que Paulo levanta em Romanos 6 depois do seu tratamento da justificação: -Visto que fomos libertados de nossa miséria pela graça de Deus apenas por meio de Cristo e não porque a merecemos: por que, então, devemos ainda fazer o bem?- O Catecismo responde que a árvore não pode deixar de produzir seu fruto.<sup>32</sup> De fato, a Pergunta e Resposta 87 nega que uma pessoa possa ser salva se -não abandona seus caminhos ingratos e impenitentes e se volta para Deus-.<sup>33</sup> -Nesta vida até os mais santos têm apenas um pequeno início dessa obediência. No entanto, com toda a seriedade de propósito, começam a viver não apenas de acordo com todos, mas apenas com alguns dos mandamentos de Deus-.<sup>34</sup> Assim, a lei ainda deve ser proclamada: primeiro, para continuar a convencer-nos do pecado e da nossa necessidade de Cristo e, segundo, como as orientações para a nossa nova obediência.<sup>35</sup> Definitiva e progressiva, -já- e -ainda não-, mortificação e vivificação, a santificação também reivindica tanto o corpo quanto a alma (1Ts 5.23; 2Co 5.17; Rm 6.12; 1Co 6.15,20). Mais será dito a respeito deste tema sob a doutrina da glorificação.

<sup>32</sup>J Heidelberg Catechism, P. 86, em Psalter hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 901.

<sup>33</sup>Ibid., P. 87, p. 901.

<sup>34</sup>Ibid., P. 114, p. 915.

<sup>K</sup>Ibid.

#### IV. Graça dividida e atividade de iu mania

A santificação inclui a nossa própria atividade habilitada pela graça de Deus (Jo 15.2,8,16; Rm 8.12-13; 12.9,16-17; ICo 6.9-10; 2Co 7.1; G1 5.16-23; 6.7-8,15; Cl 3.5-14; IPe 1.22). Não é Cristo, mas os cristãos que morrem diariamente, tomam a sua cruz, e seguem o caminho de justiça. Como aqueles que estavam espiritualmente mortos e incapazes de agradar a Deus, éramos completamente incapazes de cooperar com a graça para a nossa regeneração e santificação. Não éramos ativos, mas fomos alvo da ação do Espírito por meio do evangelho. No entanto, como pessoas que agora estão vivas em Cristo, somos exortados: ·desenvolvei a vossa salvação com temor e tremor; porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar· (Fp 2.12-13). Embora não possamos trabalhar pela nossa própria salvação, podemos e devemos desenvolver essa salvação em todas as áreas da nossa prática diária, percebendo mais e mais a verdade maravilhosa da nossa nova identidade em Jesus Cristo. Quando Deus chama: ·Adão, onde estás?·, o Espírito nos leva a responder: ·em Cristo·, para a glória e prazer do Pai. ·Se vivemos no Espírito, andemos também no Espírito. Não nos deixemos possuir de vangloria, provocando uns aos outros, tendo inveja uns dos outros·, exorta Paulo (G1 5.25-26).

Creamos que somos novas criaturas porque Deus nos disse isso, e ele está no negócio da recriação ex nihilo. Alegremente, portanto, dizemos ·amém· a essa verdade porque ele também está no negócio da recriação contínua, produzindo por meio do seu Espírito os efeitos da Palavra que ele falou por meio do seu Filho. Assim como a declaração fiat ·Haja [...]. foi complementada pelo imperativo ·Produza a terra [...], o veredito justificador de Deus cria um estado de coisas no qual é agora possível para criaturas caídas apresentar o fruto de justiça. Agora que nos voltamos para a Palavra pela Palavra e pelo Espírito, nossa conversão (fé e arrependimento) é uma volta humana decisiva e de uma vez por todas, que marca a nossa conscientização da vocação de Deus, e essa conversão dá lugar à mortificação que dura a vida inteira e à vivificação ·repetidas vezes·. No entanto, é crucial que lembremos a nós mesmos que nesse ato humano diário de volta estamos sempre nos voltando não apenas do pecado, mas em direção a Cristo em vez de para a nossa própria experiência ou piedade.

Berkhof observa corretamente que o moralismo evidente na igreja antiga não apenas confundia justificação e santificação, mas tendia a separar a santificação da obra de Cristo. A vida, morte e ressurreição de Cristo eram necessárias para nos colocar de volta no caminho para o paraíso, mas, depois do batismo, pensava-se, a posição da pessoa diante de Deus é sempre dependente da cooperação entre graça e boas obras.<sup>36</sup> Portanto, a tendência, pelo menos entre os escritores tanto抗igos quanto medievais, era tratar a santificação como se, em vez de fluindo evidentemente da obra redentora de Cristo e da

<sup>36</sup> Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1997), 526.

justificação, fosse o processo de esforço moral mediante o qual a pessoa espera alcançar união com Deus.

Juntamente com a teoria mística (platonista) da ascensão da alma do mundo dos sentidos, essa visão moralista de santificação é, sem dúvida, uma razão importante para o surgimento do ascetismo e do monasticismo na igreja antiga. Berkhof observa que até mesmo Agostinho, que enfatizou a graça de Deus na obra salvífica,

manifestou uma tendência para assumir uma visão metafísica da graça de Deus na santificação - considerá-la um depósito de Deus no homem. Ele não enfatizou suficientemente a necessidade de uma constante preocupação da fé com Cristo Redentor como o fator mais importante da transformação da vida cristã.  
[...] Numa grande parte da teologia liberal moderna, a santificação consiste apenas na sempre crescente redenção do inferior do homem mediante o domínio do seu eu superior. A redenção pelo caráter é um dos lemas dos dias atuais, e o termo ·santificação· veio a significar mero melhoramento moral.<sup>37</sup>

No entanto, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, mesmo no sentido ético, a santidade ética não é mera retidão moral, e nunca a santificação é mero melhoramento moral-, como as conotações contemporâneas podem sugerir.<sup>38</sup>  
A Escritura

descreve-a como uma obra de Deus (I Ts 5.23; Hb 13.20,21), como fruto da união vital com Jesus Cristo (Jo 15.4; G1 2.20; 4.19), como uma obra que é realizada no homem por dentro e que, por essa mesma razão, não pode ser obra do homem (Ef 3.16; Cl 1.11), e fala da sua manifestação nas virtudes cristãs como sendo obra do Espírito (G1 5.22).<sup>39</sup>

Os dois perigos mais óbvios a serem evitados com respeito à santificação são o legalismo e o antinomianismo. Ambos são erros especialmente concernentes aos relacionamentos dos cristãos com a lei moral.

#### A . L e g a l i s m o

O legalismo (ou neonomianismo) erra por (1) exigir obediência completa e perfeita aos mandamentos da Escritura ou (2) diminuir as exigências ao substuir-las ou por obediência imperfeita ou regras mais acessíveis para o comportamento cristão. Ao afirmar o primeiro, o pelagianismo introduziu o princípio que se tornou o distintivo especialmente da ética de Kant, conhecida popularmente como ·dever implica poder-. Esse princípio também foi evocado no século 19 pelo reavivista Charles G. Finney, que insistia que visto que Deus não pode ordenar algo que não podemos cumprir, ·Como já foi dito, não pode haver justificação

,7ibid.

<sup>38</sup>Ibid- 5 2 9 .

39 Ibid.

num sentido legal ou forense, mas sobre a base de uma obediência universal, perfeita e ininterrupta à lei.<sup>40</sup> Como já vimos, esse princípio confunde habilidade natural e moral (veja o cap. 13, *Habilidade natural e moral*, p. 457-460). Criada à imagem de Deus, a humanidade é, naturalmente, capaz de cumprir a lei de Deus perfeitamente, mas toda essa natureza está moralmente escravizada ao pecado. Com Paulo, devemos rejeitar a heresia pelagiana: *Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão.* (G1 2.21). *Visto que ninguém será justificado diante dele por obras da lei, em razão de que pela lei vem o pleno conhecimento do pecado.* (Rm 3.20).

Um erro mais comum (associado com o semipelagianismo) relaxa as exigências da lei e, consequentemente, minimiza também sua concepção de graça. Segundo os nominalistas medievais posteriores, *Deus não vai negar a sua graça àqueles que fazem o que está dentro deles* (*faciens tibi s quod in se est deus non denegat gratiam*).<sup>41</sup> Ninguém será salvo pela estrita justiça (mérito con digno), mas uma pessoa pode ser salva pela decisão de Deus de aceitar seu bom esforço como adequado (mérito congruente). Essa visão minimiza as exigências da justiça de Deus expressas na sua lei, enquanto falsamente assume que fazer *aquilo* que está dentro de nós pode merecer salvação, até mesmo de modo congruente. Esse foi o erro que a apologia da Confissão de Augsburgo teve como alvo:

Mas quando uma consciência está corretamente ciente de seu pecado e miséria, todas as zombarias, todos os pensamentos jocosos se desvanecem e a situação se torna da maior gravidade. [...] Porém, essas consciências aterrorizadas certamente sentem que nada pode ser merecido, seja por condignidade ou congruidade, e assim, elas rapidamente afundam em temor e desespero.<sup>42</sup>

Na história do protestantismo, bem como nos círculos católico-romanos e ortodoxos orientais, houve muitos que trataram o evangelho como uma nova lei. Daí, o termo *neonomianismo* cunhado pelo puritanismo inglês para identificar esse erro. De fato, o Catecismo da Igreja Católica (1994) chama o evangelho de *a nova lei*. Ele opera por meio da caridade, usa o sermão do monte para nos ensinar o que deve ser feito e faz uso dos sacramentos para nos dar a graça para o praticarmos.<sup>43</sup> A lei do evangelho cumpre os mandamentos da lei.<sup>44</sup> Do mesmo modo, entre os anabatistas, socinianos, arminianos e liberais (embora em graus diferentes) é frequentemente assumido que o Antigo Testamento requer observância estrita a uma multidão de leis, enquanto o Novo Testamento substitui a lei pelo amor.

<sup>40</sup> Charles G. Finney, *Systematic theology* (Oberlin, Ohio : J. M. Fitch, 1846 ; reimpr., Mineapolis : Bethany, 1976), 320-22.

<sup>41</sup> Heiko Oberman, *Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam* : Robert Holcot O.P. and the beginning of English Thought, The dawn of the Reformation: Essays in late medieval and early Reformation thought (Edimburgo : T & T Clark, 1992), 84-103.

<sup>42</sup> Augsburg Confession, apologia 4, art. 20, com o encontro do em The book of Concord: The confession of the evangelical lutheran church (org. e trad. Theodor Apel; Flávio Elíá : Forrest, 1959).

<sup>43</sup> Catechism of the catholic church (Lugo : Lugo y Blicio, 1994), 477.

<sup>44</sup> Ibid. 478.

No entanto, como Jesus ressaltou, o amor a Deus e ao próximo é na realidade o resumo de toda a lei (Mt 22.36-40). De fato, Moisés já havia apresentado exatamente esse resumo em Deuteronômio 6.5 e Levítico 19.18, como fez Paulo depois de Jesus em Gálatas 5.14 (referindo-se apenas à passagem de Lv 19.18; cf. também Rm 13.9). De fato, Paulo aplica isso diretamente à vida diária dos cristãos da Galácia, na medida em que ele continua para extrapolar o resumo em termos do fruto do Espírito versus o fruto da carne (G1 5.15-6.10). Os mandamentos simplesmente estipulam o que o verdadeiro amor a Deus e ao próximo implica. Portanto, não podemos contrastar os mandamentos do Novo Testamento (tais como as exortações para apresentar o fruto do Espírito e obedecer a lei de Cristo) com a lei moral do Antigo Testamento. Cada mandamento na Escritura é uma forma de lei que nos diz o que devemos fazer. O evangelho não é uma nova lei, um relaxamento do rigor moral, mas o anúncio do perdão e justificação gratuitos apenas em Cristo. Além do mais, relegar a lei à mera observância exterior (tal como a dos líderes religiosos que Jesus julgou) é na realidade mais fácil do que o amor interior a Deus e ao próximo que a lei de Deus exige. É obtida uma santidade exterior que mascara a depravação interior, conquanto não possamos dar a nós mesmos um novo coração (Mt 23.25-28).

Ainda mais fácil era a obediência às regras humanamente concebidas que os líderes religiosos haviam acumulado. Embora onerosas, elas eram todas regulamentos que uma pessoa dedicada poderia de fato cumprir: a cessação de todo trabalho, incluindo obras de necessidade ou misericórdia, no sábado; dar o dízimo; recusar todo contato com aqueles que julgavam impuros moral, ética e ritualmente, e assim por diante. Mas ao cumprilas, Jesus diz, os líderes religiosos haviam negligenciado os preceitos mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fé. (Mt 23.23). Familiares a muitos que foram criados em círculos evangélicos, são os tabus que em nenhum texto da Escritura são condenados, enquanto a verdadeira adoração de Deus e as ações concretas de serviço amoroso ao nosso próximo frequentemente parecem menos importantes como evidência do nosso discípulado. Como o advogado na parábola de Jesus do bom samaritano que estava querendo justificar-se, procuramos lacunas na lei (Lc 10.25-37). A tendência de esconder pecados reais sob a capa da piedade, abstendo-nos de coisas que nunca foram proibidas nas Escrituras e seguindo práticas que nunca foram exigidas é tão evidente na história do protestantismo quanto em qualquer outro lugar.

Um tipo de legalismo é a teoria do perfeccionismo, que sustenta que os cristãos podem viver acima do pecado.<sup>45</sup> Seus defensores apelam com frequência a Ijoão 3.3-4.9: ·E a si mesmo se purifica todo o que nele tem esta esperança,

45 Louis Berkhof, Teologia sistemática, 535. ·É nis a d a e m v á r i a s f o r m a s p e l o s p e l a g i a n o s , c a t ó l i c o s , r o m a n o s o u s e m i p e l g i a n o s , a m i n i a n o s , w e s l y a n o s , s e i t a s m í s t i c a s c o m o o s l a b a d i s t a s , q u i e l i s t a s , q u a c r e s e o u t r a s , p o r a l g u n s d o s t e ó l o g o s d e O b e r l i n , c o m o M a h a n e F i n n e y , e p o r R i t s c h i . T o d o s e l e s c o n c o r d a m e n s u s t e n t a r q u e é p o s s i v e l a o s c r e n t e s , n e s t a v i d a , a t i g r u m e s t a d o e m q u e c u m p r e m a s e x i g é n c i a s d a l e i , s o b a q u a l a g o r a v i v e m , o u s o b e s s a l e i n o s t e r m o s e m q u e f o i a j u s t a d a à s u a c a p a c i d a d e à s u a s n e c e s s i d a d e s a t u a i s , e , c o n s e q u e n t e m e n t e , l i b e r t a r i s e d o p e c a d o .

assim como ele é puro. Todo aquele que pratica o pecado também transgride a lei, porque o pecado é a transgressão da lei. [...] Todo aquele que é nascido de Deus não vive na prática de pecado; pois o que permanece nele é a divina semelhança; ora, esse não pode viver pecando, porque é nascido de Deus.

Con quanto a visão pelagiana assuma que os cristãos podem (de fato, devem) alcançar perfeição absoluta de santidade para serem aceitáveis a Deus, a versão arminiana do perfeccionismo ensinada por John Wesley sustenta que é possível para o cristão viver acima de todo o pecado conhecido. Ainda que eles ainda possam cometer erros, tais cristãos foram aperfeiçoados em amor.<sup>46</sup> A visão de Wesley é distinguida pelo fato de que ele parece ter sustentado a doutrina da justificação pela fé apenas, mas acreditava que a santificação era dada por meio de um ato subsequente de fé, comumente uma experiência de crise, na qual se recebe a santificação total.<sup>47</sup> Charles G. Finney foi além da visão wesleyana, rejeitando o pecado original, a expiação substitutiva, a justificação pela fé apenas e um entendimento do novo nascimento como um dom sobrenatural da graça.<sup>48</sup>

Foi dessa tradição que o movimento da ·Vida superior· emergiu, especialmente por meio das conferências de Keswick.<sup>49</sup> Esse movimento introduziu uma piedade mística que distinguia de maneira radical entre cristãos ·carnais· e ·vitoriosos.. Segundo seus principais proponentes, os cristãos podem alcançar um nível mais elevado de santificação (algumas vezes descrito como ·rendição total·) por meio de um segundo ato de fé (comumente uma experiência de crise) subsequente à sua conversão inicial. Esse ensino distintivo da ·segunda bênção· une wesleyanos (metodistas), seguidores do movimento de Keswick e pentecostais, embora haja frequentemente diferenças importantes a respeito das evidências necessárias dessa experiência.

Além da separação entre justificação e santificação (e, portanto, o justificado e o totalmente santificado), esse tipo de perfeccionismo revela uma tendência para uma escatologia que é sub-realizada com respeito a alguns cristãos (i.e.,

<sup>46</sup> John Wesley, ·A plain account of Christian perfection·, no v. 1 de *The works of John Wesley* (org. Thomas Jackson; Publ. City: Publ., 1872), 11, 366 - 446; cf. H. Orton Wile, ·Christian theology (Kansas City: Beacon Hill, 1958), v. 2, cap. 29. Para criticar a reforma das aulas, especialmente em teologia, B. B. Warfield, ·Studies in perfectionism (Novayork: Oxford University Press, 1931 - 1932), v. 1 - 2; Charles Hodge, ·Systematic theology (Grand Rapids: Erdmans, 1946), 3:245 - 58.

<sup>47</sup> Wesley escreveu a respeito de um amuleto que tinha a alcunha de essa condicão de maneira singular: ·Acredito que é a recorde a grama de promessa de Deus, a tal santificação, 15 ou 16 anos atrás, e nunca a perdi·. *Journal and diaries VI* [v. 23 de The works of John Wesley; org. Ward Well Reginald Hard P. Heitzendorf; Nashville: Abingdon, 1995], 109.

<sup>48</sup> A lógica que percorre a religião de Finney e dessa sólida escala: ·Se ele obedece a ele como nos substo, então o que deve ser isto? O não só próprio retorno à obediência pessoal como se fosse um condicão sine qua non da nossa salvação?· (*Systematic theology*, 206).

<sup>49</sup> Com raízes nómadas no Holiness movement - a menor (Wesleyano), o movimento de Vida supérieure - baseado e esse nome do lar de Willmott e Wardman, *The higher Christian life* (1858). O seu grande lista de Novayork Walter Phelps Palmer promoveu massas visitas e se não na terra, assim como Robert Pease e William Smith e Hannah Whittle Smith. Como apoiado de D. L. Moody, aprimorou-se na Inglaterra, assim como Robert Pease e William Smith, Inglaterra (1875), continuando até hoje. Um de seus líderes é composto por B. B. Warfield, *Perfectionism*, despontou em The works of Benjamin Warfield (Novayork: Oxford University Press, 1927), v. 7 - 8.

aqueles descritos como carnais) e super-realizada com respeito a outros (i.e., cristãos vitoriosos). Mais importante, a questão que surgiu é quanto a se essa tradição concentra a atenção na vida, experiência e moralidade interiores do cristão em vez de na obra objetiva de Cristo.

É verdade que a Escritura nos conclama à total obediência (IPe 1.16; Mt 5.48; Tg 1.4). No entanto, a questão, novamente, é se ·dever implica poder". Uma coisa é dizer que o regenerado se compromete com a santidade e, pela graça de Deus, consegue submeter seu corpo à justiça, e outra totalmente diferente é dizer que somos tão santificados na nossa vida que podemos fazer isso perfeita e consistentemente. A Escritura ensina que o domínio do pecado foi quebrado, e com base nisso ela nos ordena a não deixar que o pecado exerce domínio sobre nós (Rm 6.12). No entanto, ela também fala da constante luta do cristão contra o pecado (Hb 12.4) e nos convoca a confessar nossos pecados uns aos outros (Tg 5.16).

O desafio mais claro a uma interpretação perfeccionista de Ijoão 3 vem da mesma epístola. No capítulo 1, João escreve:

Se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós. Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça. Se dissermos que não temos cometido pecado, fazemo-lo mentiroso, e a sua palavra não está em nós. Filhinhos meus, estas coisas vos escrevo para que não pequeis. Se, todavia, alguém pecar, temos Advogado junto ao Pai, Jesus Cristo, o Justo; e ele é a propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos próprios, mas ainda pelos do mundo inteiro (Ijo 1.8 -2.2).

Além disso, Ijoão 3.9 não se refere a uma classe especial daqueles que receberam uma segunda bênção, mas a todo aquele que é ·nascido de Deus·.

À luz do fato de que nos versículos precedentes o alvo de João é especialmente o ensino protognóstico a respeito de Cristo (i.e., a visão docética de que ele apenas parecia humano, mas não assumiu de fato a nossa carne), é possível que esse ensino objetivasse a visão antinomiana discernida no gnosticismo mais explícito do século seguinte, de que os pecados cometidos no corpo também são meras aparências. Assim como o que Jesus Cristo fez em carne era uma mera aparência, os pecados que nós cometemos na carne não têm consequência. Se esse é o alvo de João, a interpretação mais provável é que aqueles cujas vidas são dadas à licenciosidade corporal não são interiormente regenerados. Em qualquer caso, o ensino do primeiro capítulo refuta de modo explícito a visão de que ·nós não temos pecado·, e, portanto, não precisamos ·confessar os nossos pecados· em total segurança de que ele vai ·perdoar os nossos pecados e nos purificar de toda injustiça·.

Seja a justificação assimilada à santificação ou separada dela, o resultado será o mesmo: um moralismo que não pode nem aceitar a promessa nem produzir qualquer transformação genuína no nível mais profundo - ou seja, a luta entre as suas eras. A observação de G. C. Berkouwer ainda é tão relevante em nossos dias

do que quando ele escreveu que -o problema da renovação da vida está atraindo a atenção dos moralistas-.

Em meio a inúmeras forças caóticas e desmoralizantes é soado, como se pela última vez, o clamor por ajuda e cura, pela reorganização de um mundo transformado. A terapia prescrita talvez varie, o chamado para rearmamento moral e espiritual é uniformemente insistente. [...] Essas são as perguntas a que devemos responder. Isso porque implícito nelas está a intenção de destruir a conexão entre justificação e santificação, bem como o vínculo entre fé e santificação.<sup>50</sup>

Paulo relaciona tudo, incluindo a santificação, os problemas da ética e a harmonia eclesiástica, à cruz e à ressurreição de Cristo.

Assim, quando nos movemos da justificação para a discussão da santificação, ·não estamos saíndo da esfera da fé.. ·Não estamos aqui preocupados com uma transição da teoria para a prática. Não é como se devéssemos sair de uma fé na justificação para as realidades da santificação; isso porque deveríamos falar de modo tão verdadeiro da realidade da justificação e da nossa fé na santificação.. Separar justificação de santificação é tão sério quanto confundi-las, pois isso significa que a última ·é separada ou cortada da justificação..<sup>51</sup> Quando isso acontece, diz Berkouwer, ·A distinção entre justificação e santificação poderia, então, ser remontada ao sujeito de cada ato; Deus ou o homem. Essa divisão óbvio tomaria lugar; o homem - essa seria a nossa conclusão - não é chamado para justificar, mas para purificar a si mesmo. Não é difícil ver que as Escrituras são intolerantes quanto a essa divisão..<sup>52</sup> Paulo ensina que os cristãos são ·santificados em Cristo Jesus- (ICo 1.2,30; 6.11; ITs 5.23; cf. At 20.32; 26.18). Como Bavinck coloca: ·Muitos na verdade reconhecem que nós somos justificados pela justiça de Cristo, mas parecem pensar que - pelo menos eles agem como se pensassem - precisam ser santificados por uma santidade que eles mesmos conquistaram..<sup>53</sup> Algo próximo desse erro parece ter sido sustentado pelos oponentes de Paulo na Galácia (G1 3.1-9).

De particular interesse à luz da discussão do nosso capítulo anterior é a sugestão de Berkouwer de que esse problema remonta à ·doutrina católico-romana que ensina que a justificação deve ser entendida como a infusão da graça sobrenatural..

Com base nisso, a santificação pode ter apenas significado como o desenvolvimento sucessivo, com a cooperação do livre-arbítrio, da graça implantada. [...] A santificação, nesses termos, acontece na atmosfera das forças e contraforças, entre as quais a fé pode, então, desempenhar a sua agora função bastante modesta

50 Berkouwer, Studies in dogmatics: Faith and sanctification, 11-12.

51 Ibid., 20.

52 Ibid. 21.

55 Herman Bavinck, Reformed dogmatics, conforme citado em Berkouwer, Studies in dogmatics: Faith and sanctification, 22.

de preparar para a justificação; e a justificação em si torna-se quase indistinguível da santificação. Uma vez que a graça santificadora se enraize, muitas forças são acrescidas contra ela.<sup>54</sup>

Em vez disso, devemos ver que a fé sempre se alimenta -do perdão de pecados-, ela não só começa ali. É uma vida constantemente baseada em promessa, sempre recebida pela fé.<sup>55</sup>

Em nenhum ponto da ordo salutis, na santificação não mais do que na justificação, há espaço para introduzir a noção de um princípio infundido na alma que eleva a natureza à condição de ter capacidades sobrenaturais. A graça não é um remédio injetado em nós para que possamos nos recuperar da nossa fraqueza de termos sido arrastados para baixo pelo eu inferior e voltarmos ao caminho da santidade. Em vez disso, graça é o favor e o dom de Deus que libertam a natureza para tornar-se verdadeiramente natural de novo - em outras palavras, ser o que ela foi criada para ser pela Palavra de Deus.<sup>56</sup> Ainda mais, a graça de Deus liberta a natureza para compartilhar da vida escatológica de Jesus Cristo. A teologia reformada -sempre protestou vigorosamente contra o donum superadditum católico como uma nova dimensão neste mundo pecaminoso-.<sup>57</sup> A teologia reformada compartilha a preocupação luterana em defender -uma -theologia crucis- em vez de uma -theologia gloriae tanto na santificação quanto na justificação-.<sup>58</sup>

A renovação não é um mero suplemento, um apêndice, à salvação dado na justificação. O cerne da santificação é a vida que se alimenta dessa justificação. Não há contraste entre a justificação como um ato de Deus e a santificação como um ato do homem. O fato de que Cristo é a nossa santificação não é exclusivo de uma fé que se apega apenas a ele para tudo na vida, mas inclusivo a essa fé. A fé é o pivô ao redor do qual tudo se gira. A fé, embora ela mesma não seja criativa, nos preserva autossantificação e do moralismo autônomos.<sup>59</sup>

Nem mesmo no ponto da santificação, então, precisamos introduzir o conceito de hábitos infundidos. É o evangelho que cria fé (como nossas afirmações confessionais afirmam, seguindo especialmente Mt 13.1-9; Jo 6.63; Rm 10.8-17;

54 Berkouwer, Studies in dogmatics: Faith and sanctification, 27.

55 Ibid., 28.

56 Ibid., 83.

57 Ibid., 85. Para uma defesa e resumo dessa visão católico-romana veja Johann Adam Möhler, Symbolism: Exposition o f the doctrinal differences between catholics and protestants as evidenced by their symbolic writings (trad. James Burton Robertson; Nova York: Crossroad, 1997): -Essa relação de Adão com Deus, como ela o exaltou acima da natureza humana, e o fez participar da natureza de Deus é, por isso, denominada [...] um dom sobrenatural da graça divina, sobreacrescentado às dádivas da natureza-. A queda, portanto, acontece na luta entre os poderes -superiores- (intelectuais) e -inferiores- (sensuais) da natureza (27). Lutero considerou essa aceitabilidade original de Adão diante de Deus como natural em vez de sobrenatural (30). Calvino seguiu pelo mesmo caminho, embora ele tenha distinguido entre livre-arbítrio nos estados pré-lapsariano e pós-lapsariano (33-36). Sobre a justificação, veja o cap. 3.

58 Berkouwer, Studies in dogmatics: Faith and sanctification, 87.

59 Ibid., 93.

Tg 1.18; IPe 1.23), e essa fé, engendrada pela vocação eficaz, reivindica a justificação, a santificação e todas as outras bênçãos em Cristo. O Espírito, atuando por meio do evangelho, produz tudo isto: fé, arrependimento, amor e o fruto do Espírito. Há a regeneração interior e a renovação progressiva apenas porque o Espírito continuamente nos dá fé em Cristo por meio do evangelho. A fonte da nossa nova vida nunca é um princípio infundido, mas uma pessoa viva.

·O sola-fid e está no cerne da justificação, mas não menos da santificação-, diz Berkouwer.<sup>60</sup> Na doutrina de Wesley, ·sola-fid e se torna um ponto de partida e quebra as suas conexões com a santificação. Aqui está a causa da tendência de Wesley em direção ao sinergismo, a despeito de sua aderência ao sola-fid e..<sup>61</sup> A igreja é chamada não para ·trabalhar por uma segunda bênção-, mas para ·se alimentar da primeira bênção, o perdão dos pecados..<sup>62</sup>

Paulo enfatiza que esse objetivo é simplesmente prosseguir ·para conquistar aquilo [ressurreição e perfeição] para o que também fui conquistado por Cristo Jesus. (Fp 3.12). A luta da igreja militante não é envolver Cristo na nossa fidelidade, mas ser envolvido pela de Cristo. De fato, Berkouwer vai tão longe a ponto de dizer:

O perfeccionismo é uma apreensão prematura da glória que será: uma antecipação que leva irrevogavelmente ao nomismo [legalismo]. A ·segunda bênção- constitui a ligação. [...] Quando Pedro, estupefato pela pesca maravilhosa, defronta a bondade de seu mestre, ele exclama: ·Senhor, retira-te de mim, porque sou pecador. (Lc 5.8). Cercado pela radiância do Mestre, Pedro pôde apenas curvar a sua cabeça. Mais tarde, aquelas outras palavras atravessaram cortando a noite: ·Ainda que venhas a ser um tropeço para todos, nunca o serás para mim. (Mt 26.33). Por essas palavras, Pedro quis dizer prender Cristo com a sua fidelidade e amor. Cristo deveria banhar-se na glória de Pedro, e não Pedro na de Cristo. Nós sabemos do resultado. Não essas palavras, mas em vez disso aquelas pronunciadas sobre a abundância de peixes é que pertencem à Militia Christiana <sup>63</sup>

A pergunta real, diz Berkouwer, é se a justificação é base suficiente para fundamentar todas as bênçãos comunicadas na união mística. ·O mesmo catecismo [de H eidelberg, domingo 24], que nega até mesmo uma justiça parcial em nós, menciona o propósito mais honesto com que os cristãos devem começar a viver de acordo com os mandamentos.

É esse início que tem a sua base unicamente na justificação pela fé.[...] Não é verdade que a santificação simplesmente vem depois da justificação. O domingo 31, que discute as chaves do reino, ensina que o reino é aberto e fechado pela proclamação ·aos crentes, a todos eles, que, sempre que recebem a promessa do evangelho por uma verdadeira fé, todos os seus pecados são realmente perdoados..

60 Ibid., 33.

61 Ibid., 52.

· Ibid., 64.

63 Ibid., 67.

Esse ·sempre· ilustra a relevância contínua da correlação entre a fé e a justificação. [...] O propósito de pregar os Dez Mandamentos, também, é que os cristãos podem ·tornar-se mais sérios em buscar a remissão dos pecados e a justiça de Cristo. [CH, P. 115] [...] Consequentemente, nunca há um trecho ao longo do caminho da salvação em que a justificação não esteja em vista.<sup>64</sup>

·A verdadeira santificação - que seja repetido - fica em pé ou cai com essa contínua orientação para a justificação e a remissão dos pecados.. Portanto, ·A vítima dessa visão· da santificação como uma obra humana que acontece depois da obra divina de justificação ·pode chegar apenas a uma santificação que é um processo causal e ele está destinado, no final, a falar como Roma de uma graça infundida e uma santificação quantitativa.·<sup>65</sup> A alternativa para uma santificação que flui da justificação - e, por isso, que reconhece que todas nossas bêncas fluem de Cristo por meio da fé - é um ativismo moralista que identifica crescimento em semelhança a Cristo com imitação de Cristo mais do que com a união com Cristo.<sup>66</sup>

·Discípulo· no Novo Testamento, no entanto, inclui, mas dificilmente pode ser reduzido à imitação. Até mesmo a imitação à qual somos chamados no Novo Testamento está relacionada com os sofrimentos de Cristo; nossos sofrimentos ao imitar os dele não são expiatórios, mas, no entanto, contribuem para o progresso do evangelho no mundo (IPe 2.21,24). Como Berkouwer reconhece: ·A partir daí aqueles que seguem não precisam repetir nada: eles são curados·. Nesse esquema, a imitação ·é viver de conformidade com a expiação e com base nela. [...] E elas [as ovelhas] devem andar não em caminhos que no final conduzirão à comunhão com Cristo, mas no caminho que está aberto por causa da comunhão com Cristo que apenas elas usufruem.·<sup>67</sup>

Ao mesmo tempo, devemos observar que o discipulado inclui a imitação. Uma vez que reconheçamos que Cristo é, primariamente e mais importante, aquele que ouviu e obedeceu em nosso lugar, nós também, numa união orgânica e mística, mas também legal, com ele, não mais viveremos ·só de pão, [...] mas de toda palavra que procede da boca de Deus· (Mt 4.4). Há uma diferença entre um admirador que imita um herói e uma criança que imita seu irmão mais velho. E o vínculo entre os cristãos e Cristo é muito mais estreito, na medida em que é criado e sustentado pelo Espírito, que torna o nosso irmão mais velho o precursor da nossa própria glorificação.

George Lindbeck nos lembra de que a categoria correta para o discipulado e a imitatio Christi é o terceiro uso da lei, não a expiação ou a justificação.<sup>68</sup> De

M Ibid., 77.

65 Ibid., 78.

u Ibid. 138.

67 Ibid., 142-43.

68 George Lindbeck, ·Justification and atonement: An ecumenical trajectory·, em By faith alone: Essays on justification in honor of Gerhard O. Forde, 208.

outro modo, a vida cristã é reduzida a uma tentativa moralista de viver conforme o exemplo de Cristo em vez de viver das realidades da obra salvífica de Cristo.

Nesses tipos de teologia, escreve Lindbeck, ·não apenas a revelação subordina a soteriologia, mas, como os reformadores diriam, a lei absorve o evangelho.·

·Isso é o que acontece quando o Deus crucificado se torna principalmente o protótipo de existência humana autêntica de tal modo que é pelo fato de ser o protótipo que Jesus é o Salvador. De uma perspectiva tradicional, o erro aqui é o reverso da ordem, Jesus não é primariamente o exemplo e, então o salvador, mas o contrário.·<sup>69</sup> Uma vez que coloquemos o tema da imitação no seu lugar, por assim dizer, podemos falar novamente sobre a lei, exatamente porque ela volta nessa hora (no seu terceiro uso) depois de ter pronunciado seu veredito sobre nós como aqueles que em Cristo cumpriram totalmente as suas exigências. ·Daí, Paulo pode dizer sem receio que ele está ·debaixo da lei de Cristo· (ICo 9.21),· observa Berkouwer.

·De inúmeros modos, ao longo da história da igreja, o verdadeiro relacionamento entre evangelho e lei tem sido obscurecido, tanto na santificação quanto na justificação, lembra-nos Berkouwer. ·Duas tendências opostas são aparentes: a tendência a transformar o evangelho numa nova lei e a tendência a separar o evangelho da lei.·<sup>70</sup> No entanto, isso apenas pode resultar numa mistura confusa de legalismo e antinomismo, ambos os quais são opostos à graça de Deus.<sup>71</sup> ·Alguns, entre os quais Barth, falaram da lei como a forma do evangelho, cujo conteúdo é graça.· No entanto, Berkouwer diz: ·Protestamos contra a redução da lei a essa posição; por ela a lei é praticamente dissolvida no evangelho.·<sup>72</sup>

Na fé verdadeira, os aspectos interiores e exteriores da vida são desenvolvidos de modo harmonioso. A lei direciona o cristão para fora, para o mundo - para o seu próximo, para o seu irmão e irmã pobre (Tg 2.15), para o seu inimigo, para o seu irmão preso, para os que têm fome e sede - e o empurra para entrar em contato, para o bem ou para o mal, com os deuses terrenos, com o casamento e a autoridade civil.<sup>73</sup>

·O apóstolo Paulo,· escreve Berkouwer, ·prega santidade com um fervor repetitivo, mas de modo algum ele compromete sua afirmação inequívoca: ·Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado.· (ICo 2.2).·

Nem por um momento ele faria violência às implicações dessa confissão. Consequentemente, em cada exortação ele deve relacionar seu ensino à cruz de Cristo. A partir desse centro todas as linhas irradiam para fora - para a vida de vilas e cidades, de homens e mulheres, judeus e gentios, nas famílias, nos jovens, idosos,

· Berkouwer, Studies in dogmatics: Faith andsanctification, 209.

<sup>70</sup>Ibid. 188.

<sup>71</sup>Ibid.

<sup>72</sup>Ibid. 190.

<sup>73</sup> Ibid., 192.

àqueles em conflito e desamor, em imoralidade e bebedice. Se devemos manter esse centro, bem como os raios mais suaves e mais rígidos que fluem dele, numa perspectiva verdadeira, devemos estar totalmente conscientes de que ao mudar de justificação para santificação, não estamos saindo da esfera da fé. Não estamos aqui preocupados com a transição da teoria para a prática. Não é como se nós devéssemos prosseguir de uma fé na justificação para as realidades da santificação; pois podemos dizer de modo tão verdadeiro da realidade da justificação e da nossa fé na santificação.<sup>74</sup>

#### B. A continuidade o

Na outra ponta do espectro do legalismo ou perfeccionismo, encontra-se o antinomismo.

Literalmente ·anti-lei-ismo·, essa perspectiva sustenta que a lei - não apenas sua penalidade e rigor, mas seu status normativo - está completamente abolida para o cristão. Muitos dos mesmos argumentos oferecidos acima em resposta ao legalismo também são relevantes aqui. Vimos a total coerência entre o apelo à lei moral como a regra de vida de Deuteronômio a Mateus e a Gálatas. A diferença não está entre o Antigo e o Novo Testamento, mas entre nossa relação com a lei em Adão e nosso relacionamento com ela em Cristo. Em Adão, somos condenados pela lei. De fato, a circuncisão mais explicitamente obriga os judeus a cumprir toda a lei (G1 5.3). No entanto, Paulo continua para dizer que nós fomos libertados da lei nesse sentido (como uma condição de vida) não para sermos anomos (sem lei), mas para usar a nossa liberdade para servir um ao outro em amor (v. 13). É no versículo 14 que Paulo invoca o resumo da lei como amor, chegando a ponto de extrapolar a sua exibição como o fruto do Espírito. Portanto, Paulo claramente aplica a lei moral de acordo com o que os teólogos luteranos e reformados chamam de ·o terceiro uso· da lei - ou seja, o de orientar a conduta cristã.<sup>75</sup>

Em muitos sentidos, o antinomismo e o legalismo compartilham os mesmos entendimentos incorretos da lei. Como as leis humanas, as leis de Deus não são princípios abstratos para a vida, mas são estipulações numa aliança. A lei de Deus funciona de modo diferente dependendo do tipo de aliança. Numa aliança de lei, o princípio é: ·Faça isso e você vai viver, quebre e você vai morrer·. A base das bênçãos e maldições é o cumprimento pessoal da lei pelo nosso cabeça representativo e o fato de que ele suportou as maldições da aliança na cruz. Nessa troca - nossos pecados imputados a Cristo e sua justiça imputada a nós - somos pronunciados justos de acordo com a letra completa e o espírito da lei de Deus. Não mais capaz de nos condenar no tribunal de Deus, a lei orienta nossos passos

74 Ibid., 20.

75 O ·terceiro uso da lei· (i.e., orientar a conduta cristã) foi primeiro formulado por Melanchthon em 1534 e retomado por Calvino na sua edição de 1536 das Institutos. Veja Timothy Wengert, Law and Gospel: Philip Melanchthon's debate with John Agricola of Eisleben over ·Poenitentia· (Grand Rapids: Baker, 1997), 195.

no caminho de uma gratidão cheia de fé. O antinomismo e o legalismo parecem assumir que a única função da lei - mesmo com relação aos cristãos - é a de condenar aqueles que não a cumprem. Nenhum deles reconhece suficientemente o relacionamento completamente novo que o cristão tem com a lei de Deus.

Além disso, como o legalismo, o antinomismo reintroduz algum conceito da lei (tais como ·a lei de Cristo·, ·a lei do Espírito·, ·a lei do amor· ou várias regras nunca mencionadas na Escritura), que ele facilmente confunde com o evangelho - como se esses mandamentos fossem de algum modo menos obrigatórios do que os Dez Mandamentos. Ironicamente, o antinomismo pode levar a um novo tipo de legalismo ao substituir a lei de Deus por uma preocupação quase gnóstica com o espírito interior como oposto à ·observância exterior·. Esquecendo que a interpretação da lei dada no Antigo Testamento e extrapolada de maneira mais profunda por Jesus abrange os motivos interiores e as atitudes, bem como o comportamento exterior, os antinomistas frequentemente dão a impressão de que a santificação é, afinal de contas, uma obra humana, mesmo quando ela é expressa em exortações tais como ·Deixe Deus agir·, ·sujeite-se· e no sentido de abolir toda a consciência do eu. Como temos visto, nem mesmo a lei do amor é em nada diferente da lei moral. Cada a exortação na Escritura é uma forma de lei.

A lei permanece sendo o padrão de medida tanto para a justificação quanto para a santificação. Por meio dela, o pecador é condenado e até mesmo as melhores obras dos cristãos são tidas como deficientes. Ainda assim ela permanece sendo a revelação da vontade de Deus para a nossa vida. Enquanto o primeiro uso da lei nos leva a Cristo como a única esperança de salvação, de modo que nós somos libertos de sua condenação, o terceiro uso assegura que nós estamos livres de regras que nos oprimem, técnicas e fórmulas para a santificação freqüentemente impostas por aqueles que dispensam a lei moral de Deus.

Agora escrita no nosso coração e não meramente na nossa consciência, a lei é valorizada pelos cristãos. Eles desejam cumprí-la, não como um modo de obter vida, mas como uma maneira de viver a vida que lhes foi dada pela graça apenas. Não menos do que na justificação, a lei não pode santificar. Ela só pode revelar a vontade moral de Deus à qual a nossa santificação corresponde. O povo de Deus nunca fica perdido no sentido de conhecer a vontade de Deus para a sua vida. ·Ele te declarou, ó homem, o que é bom e que é o que o Senhor pede de ti: que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus.· (Mq 6.8). Jesus resumiu a lei como amar a Deus e ao próximo. O fruto do Espírito mencionado por Paulo em Gálatas 5 se encaixa neste resumo: amor, paciência, bondade, autocontrole e gentileza. Como a expressão do caráter essencial de Deus, sua vontade moral nunca muda.

Também como no legalismo, o antinomismo tem uma visão não realista da séria exigência da lei de Deus e da luta contínua do cristão com o pecado. O evangelho não é um imperativo para nós de conseguirmos qualquer coisa, mesmo se transformado num requerimento mínimo de ·solte e deixe Deus agir·. Na prática real, essa exortação pode se tornar a mais severa das leis. Como alguém

pode realmente saber que abriu mão de tudo e se rendeu completamente a Jesus? Nesse quietismo místico, as correntes legalista e antinomiana convergem. O antinomismo nunca conduz à verdadeira liberdade genuína, mas volta ao legalismo por uma rota diferente.

No entanto, quando Paulo fala sobre a santificação em Romanos 6, ele começa com o indicativo triunfante: o anúncio de que Deus nos batizou na morte de Cristo e nos ressuscitou em novidade de vida: ·Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus· (Rm 6.11). Essa não é uma segunda bênção alcançada por uma classe especial de cristãos que renderam-se completamente ou que deixa Deus agir, mas a bênção de todos aqueles que estão em Cristo. É a sua experiência de morte e ressurreição, na qual somos batizados, não uma experiência de crise que devemos alcançar. Com base na obra de Cristo, nós cumprimos a ordem: ·oferecei-vos a Deus, como ressurretos dentre os mortos, e os vossos membros, a Deus, como instrumentos de justiça· (Rm 6.13). A despeito de quão longe ficamos de vivê-la, o fato de nossa condição indicativa é que o pecado não pode nos dominar; ele perdeu seu direito, precisamente porque não estamos ·debaixo da lei, e sim da graça· (v. 14). Nossa luta contínua com o pecado da qual Paulo fala em Romanos 7 não anula esse fato; pelo contrário, é uma das evidências mais claras da realidade do nosso novo nascimento e santificação.

Na visão católico-romana, não há relação entre a santificação e a justificação porque elas são, de fato, uma e a mesma. Todavia, a vida cristã não deveria ser vista como uma luta entre a natureza e a graça ou uma cooperação entre a graça de Deus e o esforço humano, mas como o veredito justificador de Deus que irradia para fora em cada recanto de nossa existência, apresentando o fruto do amor.<sup>76</sup> Assim, Berkouwer considera ·incompreensível· que a visão reformada pudesse jamais ser criticada como não tendo preocupação com a santificação ou vida de santidade. Ela tem tudo a ver com isso, porque leva tudo de volta à fé em Cristo.<sup>77</sup> A fé dificilmente é algo ·externo· sem impacto subjetivo; em vez disso, ela nos liga a Cristo juntamente com todos os seus benefícios. A aliança que é dada unilateralmente e sempre permanece incondicional em sua base como um puro dom faz surgir um relacionamento genuinamente bilateral de ouvir e responder, de recebimento passivo e um retorno ativo de gratidão a Deus e serviço ao próximo. Na justificação, a fé e as obras são inteiramente opostas; na santificação, elas estão relacionadas como a semente e a flor.

De acordo com a explicação apresentada até aqui, a justificação não é o primeiro estágio da vida cristã, mas a fonte constante de santificação e boas obras. Lutero resume: ·Porque você creu em mim·, diz Deus, e a sua fé se apoderou de Cristo, a quem eu gratuitamente dei a você como Justificador e Salvador, então, seja justo. Assim Deus aceita você ou atribui justiça a você apenas por causa de

<sup>76</sup> Berkouwer, Studies in dogmatics: Faith and sanctification, 28.

<sup>77</sup> Ibid.

Cristo, em quem você crê.<sup>78</sup> Qualquer outra peça de boa-nova (a respeito do novo nascimento, da conquista de Cristo da tirania do pecado e da promessa de nos renovar ao longo de nossa vida, a ressurreição de nosso corpo e liberdade da presença do pecado), muito menos as exortações úteis que possamos oferecer, só o anúncio que Lutero resume aqui cria e sustenta a fé que não apenas justifica, mas que também santifica, não por causa de qualquer virtude da fé em si, mas porque ela se agarra em Cristo.

Então, as boas obras podem ser feitas voluntariamente para Deus e para o próximo sem qualquer medo de punição ou agonia a respeito dos motivos mistos de cada ato. Por causa da justificação em Cristo, até mesmo as nossas boas obras podem ser ·salvas·, não para melhorar a situação de Deus ou a nossa, mas a do nosso próximo. Como Calvin explica:

Porém, se libertados dessa severa exigência da lei, ou antes, de todo o rigor da lei, eles mesmos ouvem o chamado com paternal mansidão de Deus, alegremente e com grande animação respondem, e seguem sua liderança. Para resumir: aqueles presos pelo jugo da lei são como servos aos quais foram designadas certas tarefas para cada dia pelos seus senhores. Esses servos pensam que não fizaram nada e não ousam aparecer diante dos seus senhores a menos que tenham cumprido a exata medida de suas tarefas. Porém, os filhos, que são tratados de maneira mais generosa e imparcial pelos seus pais, não hesitam em oferecer a eles obras incompletas ou feitas pela metade e até mesmo defeituosas, confiando que sua obediência e prontidão de mente serão aceitas pelos seus pais, embora eles não tenham conseguido fazer exatamente o que seus pais intencionavam. Nós devemos ser esses filhos, firmemente confiantes de que o nosso serviço, por mais incompleto, tosco e imperfeito que seja, será aprovado pelo nosso Pai mais misericordioso!...] E precisamos dessa certeza no seu menor grau, pois sem ela tentaremos tudo em vão.<sup>79</sup>

·Por causa da justificação·, Ames acrescenta, ·as impurezas das boas obras não impedem que elas sejam aceitas e recompensadas por Deus.<sup>80</sup>

Essa visão não apenas fundamenta corretamente as boas obras na fé, mas ela também liberta os cristãos para amar e servir ao próximo sem a preocupação de ganhar ou perder o favor divino. Ela nos liberta para um ativismo que abarca o mundo, que é profundamente consciente de que, embora o nosso amor e serviço não contribuam em nada para Deus e sua avaliação da nossa pessoa, e eles sejam feitos de modo medíocre, sem entusiasmo e imperfeito, eles são, no entanto, o meio pelo qual Deus cuida da criação.

A doutrina evangélica da justificação honra e sustenta a lei de Deus. Ela faz isso, primeiro, ao anunciar que a justiça perfeita que a lei requer foi completamente

<sup>78</sup>Martinho Lutero, Commentary on Galatians, comentário sobre Gálatas 2.16, em Luther-s works, v. 26,132.

<sup>n</sup> Calvin, Institutes, 3.19.5.

<sup>80</sup> William Ames, Marrow oftheology, 171.

cumprida em Cristo, nosso cabeça na aliança; e, em segundo lugar, ao dar aos pecadores essa justiça como um dom por imputação (justificação) e pela união com Cristo (santificação). Apenas a condenação da lei é abolida; as duas tábuas da lei continuam firmemente estabelecidas no céu e na terra para sempre.

Longe de fornecer uma explicação da salvação como imputação sem santificação e ética, a Confissão Escocesa (1560) declara: ·é blasfêmia dizer que Cristo habita no coração daqueles em quem não há espírito de santificação..

Isso porque assim que o Espírito do Senhor Jesus, a quem os filhos escolhidos de Deus recebem pela verdadeira fé, toma posse do coração da pessoa, imediatamente ele a regenera e a renova, de modo que ela começa a odiar o que antes amava, e a amar o que antes odiava. Daí, vem aquela contínua batalha que é entre a carne e o Espírito nos filhos de Deus [...].<sup>81</sup>

A Segunda Confissão Helvética reitera o consenso unânime da Reforma a respeito na natureza da fé que justifica:

O mesmo apóstolo chama a fé de eficaz e ativa pelo amor (G1 5.6). Ela também acalma a consciência e abre um livre acesso para Deus, de modo que podemos aproximar-nos dele com confiança e obter dele o que é útil e necessário. A mesma [fé] mantém-nos no serviço que devemos a Deus e ao próximo, fortalece a nossa paciência na adversidade, molda uma verdadeira confissão e manifesta-a: numa palavra, produz bons frutos de todas as espécies, bem como boas obras.

Essas boas obras são feitas não por qualquer desejo de ganho pessoal ou mérito, mas meramente ·para manifestar gratidão a Deus e para benefício do próximo.<sup>82</sup>

Portanto, a santificação não é um projeto humano suplementando o projeto divino da justificação, nem um processo de negociar as relações causais entre livre-arbítrio e graça infundida, mas o impacto da Palavra justificadora de Deus em cada aspecto da vida humana. A Confissão de Westminster afirma: ·Os que são eficazmente chamados e regenerados, tendo um novo coração e um novo espírito criados neles, são além disso santificados real e pessoalmente pela virtude da morte e ressurreição de Cristo, pela sua Palavra e pelo seu Espírito, que neles habita. [..].<sup>83</sup> <sup>84</sup>Tudo isso está ·em Cristo·, não em nós mesmos.<sup>81</sup> Em vez de uma fonte dupla (sinergismo), a redenção diz respeito ao efeito duplo: justificação e renovação interior. Nas palavras de Lesslie Newbigin:

A ideia de uma justiça própria é a quinta-essência do pecado. Contra isso, portanto, contra qualquer traço de santidade ou justiça que não dependa simplesmente

The Scots Confession, cap. 13, em Book o f confessions.

mSecond Helvetic Confession, cap. 16, em Book o f confessions.

83 The Westminster Confession of Faith, cap. 13, no Book o f confessions.

84 Para um excelente desenvolvimento desse ponto, veja, novamente, Webster, Holiness, 81.

da misericórdia de Deus para com o pecador, temos de nos opor de modo tão radical quanto Paulo. Mas também com Paulo temos de reconhecer que se um homem está em Cristo ele é uma nova criação, não uma ficção, mas um novo nascimento sobrenatural real, a vida do Cristo ressuscitado na alma.<sup>85</sup>

## V. A LEI E A VIDA CRISTÃ

A diferença entre a lei na nova e na antiga aliança é primariamente escatológica. As cerimônias e os códigos civis que governavam a antiga teocracia eram meramente apêndices temporários dos Dez Mandamentos, resumidos como amor a Deus e ao próximo. Assim, seu cumprimento em Cristo e obsolescência subsequente de modo algum ameaçam a validade eterna dessas duas tábua. O apóstolo João conclama os cristãos a amarem-se mutuamente, que é o resumo da segunda tábua da lei: ·Amados, não vos escrevo mandamento novo, senão mandamento antigo, o qual, desde o princípio, tivestes. Esse mandamento antigo é a palavra que ouvistes. Todavia, vos escrevo novo mandamento, aquilo que é verdadeiro nele e em vós, porque as trevas se vão dissipando, e a verdadeira luz já brilha· (1 Jo 2.7-8). Em termos do seu conteúdo, esse mandamento é eterno da parte de Deus, desejo moral imutável desde o princípio. No entanto, como tudo do reino de Deus que não pode ser abalado, nada é preservado sem ser levado juntamente com Cristo para a sepultura e trazido para fora em sua nova vida criada. O mandamento do amor é uma ameaça para nós, criaturas caídas, porque nós não amamos. Contudo, o que era impossível na velha criação, que estava debaixo do poder do pecado e da morte, é possível na nova criação, deste lado da ressurreição de Cristo. O mandamento do amor é ·verdade em Cristo· e, portanto, ·em você·, porque a noite está passando e já está amanhecendo. Ainda não vivenciamos o fulgor do meio-dia da volta de Cristo em glória, mas estamos no alvorecer.

Esse é o motivo pelo qual Calvino chamou o terceiro uso da lei (i.e., guiar os cristãos) de ·o uso principal·.<sup>86</sup> Os cristãos precisam sempre ouvir a condenação da lei de toda justiça à parte de Cristo, mas ele considerou um grave erro do ofício de pregadores quando eles usam a lei para aterrorizar a consciência dos cristãos. Isso é colocá-los de volta sob a lei como um ministério de morte, como se a luz ainda não tivesse raiado em Cristo. Ao discutir a ·indulgência paternal de Deus·, Calvino explica a referência de Paulo ao ·espírito de escravidão· versus ·o espírito de adoção· em Romanos 8.15:

Um ele chama de espírito de escravidão, que nós conseguimos derivar da lei; e o outro, o espírito de adoção, que procede do evangelho. O primeiro, ele afirma, foi dado anteriormente para produzir temor; o outro é dado agora para dar segurança. A certeza da nossa salvação, que ele deseja confirmar, aparece,

<sup>85</sup> Lesslie Newbigin, *The household offaith* (Londres: SCM Press, 1953), 128-29.

<sup>86</sup> João Calvino, *Commentary on the Epistle of Paul to the Romans* (trad. e org. John Owen; Edimburgo: Calvin Translation Society, 1843-1855; reimpr. Grand Rapids: Baker, 1996), 296.

como nós vemos, com grande clareza dessa comparação dos opostos. [...] Do advérbio aprendemos novamente que nesse caso Paulo está comparando a lei com o evangelho. [...] Ele atribui à lei a sua própria qualidade, pela qual ela difere do evangelho.<sup>87</sup>

Portanto, não há graça na lei em si. Ela ordena, mas não tem nenhum poder para nos mover à obediência. Em muitos textos, Calvino parece tratar sobre o primeiro uso da lei (i.e., levar os pecadores ao desespero de suas próprias obras) como o uso primário.<sup>88</sup> Basicamente, ele ecoa a máxima de Lutero: "A lei sempre acusa":

A lei apenas gera o pecado; ela aumenta a nossa condenação e inflama a ira de Deus. [...] A lei de Deus fala, mas ela não reforma nosso coração. Deus pode nos mostrar: ·Isso é o que eu exijo de você·, mas se todos os nossos desejos, tendências e pensamentos são contrários ao que ele ordena, não apenas somos condenados, mas como eu já disse, a lei nos tornará ainda mais culpáveis diante de Deus.[...] Isso porque, no evangelho, Deus não diz: ·Você deve fazer isso ou aquilo·, mas ·creia que o meu único Filho é o seu Redentor; aceite a morte e paixão dele como o remédio para as suas doenças; abrigue-se debaixo do sangue dele e ele será a sua purificação.·<sup>89</sup>

Como um espelho, a lei apenas pode revelar nosso rosto sujo; ela não pode limpá-lo.<sup>90</sup> Com frequência Paulo quer dizer pelo termo ·lei· a regra de vida justa pela qual Deus exige de nós o que é dele mesmo, não nos dando esperança de vida a menos que nós obedecemos completamente a ele, e acrescentando, por outro lado, uma maldição se nos desviarmos mesmo que seja num dos menores decretos.<sup>91</sup> Em resumo, ·a vida da lei é a morte do homem.·<sup>92</sup> As promessas do evangelho são gratuitas e dependem apenas da misericórdia de Deus, enquanto as promessas da lei dependem apenas da condição das obras.<sup>93</sup>

<sup>87</sup>Ibid.

<sup>88</sup> O ofício específico da Lei [é] concluir as consciências ao trono de julgamento de Deus· (Calvino, Commentary on John, 2:140). De fato, ·Moisés não tinha outra intenção a não ser concluir as pessoas a irem diretamente a Cristo· (ibid., 1:217). ·A função especial da lei não era inclinar o coração das pessoas à obediência da justiça. O ofício da Lei, em vez disso, era guiar as pessoas passo a passo até Cristo, de modo que pudessem encontrar perdão dele e o Espírito de regeneração· (sobre Ex 24:5: eu acho).

<sup>89</sup> A referência a Isaías 53:11 é citada por I. John Hesselink, Calvínus concept o f the law (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 212 n. 188 e encontrada em Calvino, Institutes, 2.7.7.

<sup>90</sup> Calvino, Institutes, 2.7.7.

<sup>91</sup> Ibid., 2.9.4.

<sup>92</sup> João Calvino, Four last books o f Moses (Grand Rapids: Baker, reimpr. 2005), 1:316. Do mesmo modo, em Gálatas 3:10: ·Na lei, portanto, é inútil procurar uma bênção. Ele chama para fora das obras da lei aqueles que colocam sua confiança para a salvação nessas obras. Esses modos de expressão devem ser sempre interpretados pelo estado da questão. Agora sabemos que a controvérsia aqui diz respeito à causa da justiça. [...] A lei justifica aquele que cumpre todos os seus mandamentos, enquanto a fé justifica aqueles que são destituídos do mérito das obras e confiam apenas em Cristo. Ser justificado pelo nosso próprio mérito e pela graça de outro são situações irreconciliáveis, um é transtornado pelo outro.·

<sup>93</sup> Calvino, Institutes 3.11.17.

Portanto, o cristão, não menos do que o não cristão, deve ter o evangelho ·repetido diariamente na igreja·.<sup>94</sup> Não menos na santificação do que na justificação, escreve Calvino, ·O contraste entre a lei e o evangelho deve ser compreendido e, dessa distinção, deduzimos que, assim como a lei exige obras, o evangelho requer apenas que os homens tragam a sua fé a fim de receber a graça de Deus.<sup>95</sup>

Então, como Calvino pode dizer que o terceiro uso é a principal função da lei para os cristãos? Nesse caso mais uma vez Calvino reconhece a nova situação escatológica dos santos sob a nova aliança. Primeiro e principal na mente de Calvino, a lei não tem jurisdição sobre o cristão no que concerne à condenação: ·Pois a lei não está agora agindo contra nós como um policial que não está satisfeito a menos que os requerimentos sejam cumpridos·, mas, em vez disso, está ressaltando ·o objetivo ao qual ao longo da vida devemos nos esforçar para alcançar·. Antes, a lei apenas acusava, mas, agora, ela tem um propósito diferente: ·Agora, a lei tem o poder de exortar os cristãos. Esse não é um poder de prender a consciência deles com uma maldição·, mas apontar o caminho para o serviço divinamente aprovado.<sup>96</sup> O cristão dá ouvido às orientações da lei, mas não às suas ameaças. De fato, Warfield cita um teólogo luterano que argumentou que quanto Calvino compartilhasse com Lutero a crença que ·o temor e o amor a Deus devem ser mantidos juntos, Calvino enfatizou a ·benevolência paternal· sobre o ·temor· ainda mais que Lutero. Assim, o próprio Warfield conclui: ·Numa palavra, mesmo com toda a sua ênfase na soberania de Deus, Calvino coloca uma ênfase ainda maior no amor de Deus·, de tal modo que até mesmo o zelo era inspirado não pelo temor da punição, mas pelo senso de um filho defendendo a honra do seu pai.<sup>97</sup>

Com uma ironia adicional, Calvino enfatizou mais do que Lutero, às vezes, a fraqueza da fé do cristão e, portanto, o simul iustus et peccator. Lutero declarou:

Portanto, [a fé] é também algo muito poderoso, inquieto e ocupado, que imediatamente renova o homem dando a ele um segundo nascimento e introduzindo-o a numa nova maneira e caminho de vida, de modo que é impossível para ele não fazer o bem sem cessar. Isso porque, tão naturalmente quanto uma árvore produz frutos, as boas obras se seguem da fé.<sup>98</sup>

Calvino certamente não discordaria a respeito da ligação necessária entre fé e obras, mas ele era um tanto menos confiante quanto à obediência espontânea da

<sup>94</sup> Calvino, *Commentary on Roman*, 136.

<sup>95</sup> Ibid., 391.

<sup>96</sup> Calvino, *Institutes* 2.7.12-13.

<sup>97</sup> B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1980), 175-76. B. A. Gerrish também escreve: ·É particularmente impressionante quão frequentemente Calvino simplesmente identifica crer em Deus com reconhecer a paternidade de Deus· (*Grace & gratitude: The eucharistic theology of John Calvin*; Edimburgo: T&T Clark, 1993), 66.

<sup>98</sup> Martinho Lutero, ·Preface to Romans·, em *Luther's works*, 35:370.

nova criatura. Calvino frequentemente enfatiza a dúvida e a preguiça permanentes do cristão, e essa condição é verdadeira mesmo a respeito do verdadeiro cristão no seu estado regenerado. A obediência flui da fé, mas nem sempre há uma resposta automática da mente, do coração e do corpo ao comando do mestre. A fé deve gerar a gratidão necessária para as boas obras, mas a lei perturba a nossa preguiça como cristãos ao nos lembrar dos nossos deveres. Quando estamos procurando justiça, o dever é uma preocupação legal, mas uma vez que o trovão da lei foi silenciado, Deus frequentemente usa a lei para disciplinar seus filhos e chamá-los ao seu curso anterior.

No entanto, a lei não pode fazer nada mais do que nos lembrar da nossa obrigação. Apenas as promessas do evangelho podem nos mover à obediência agradecida.

Ele não fala apenas dos preceitos, mas também da promessa da graça que os acompanha, apenas a qual adoça o que é amargo. Isso porque, o que seria menos amável que a lei, se, simplesmente importunando e ameaçando, perturbasse as almas pelo medo e as angustiasse pelo pavor? Especialmente Davi mostra que na lei ele havia apreendido o Mediador, sem o qual não há nenhum prazer ou doçura.<sup>"</sup>

#### V I. Perseverança dos santos

De todos os outros elementos da ordo salutis deveria estar óbvio que não apenas alguns, mas todos aqueles que foram escolhidos em Cristo, redimidos por Cristo e chamados à união com Cristo recebem cada bênção, incluindo a glorificação (Rm 8.30). Nas palavras de Agostinho, -Essa graça [Deus] coloca em Cristo em quem nós ganhamos uma herança, sendo predestinados de acordo com o propósito daquele que opera todas as coisas-. E assim como ele trabalhou para que fôssemos a ele, do mesmo modo ele trabalhou para que dele não nos afastemos.<sup>.00</sup>

#### A . Panorama e xegetic.o

Jesus ensinou que,

Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim; e o que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora. Porque eu desci do céu, não para fazer a minha própria vontade, e sim a vontade daquele que me enviou. E a vontade de quem me enviou é esta: que nenhum eu perca de todos os que me deu; pelo contrário, eu o ressuscitarei no último dia. De fato, a vontade de meu Pai é que todo homem que vir o Filho e nele crer tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia. (Jo 6.37-40)

<sup>"</sup>Calvino, Institutes 2.7.12.

,0º Agostinho, On the gift of perseverance, cap. 16 no v. 5, NPNFL

·As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão. Aquilo que meu Pai me deu é maior do que tudo; e da mão do Pai ninguém pode arrebatá-lo. Eu e o Pai somos um. (Jo 10.27-30). Apenas se a aliança eterna entre as pessoas da Trindade puder ser quebrada é que um dos eleitos pode ser perdido.

Se ·já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus. (Rm 8.1), apenas com base na justiça de Cristo imputada, então uma reversão do veredito do tribunal é impossível. Esse veredito já colocou em ação o processo de renovação interior quando o cristão foi inserido pelo Espírito nos poderes da era vindoura. ·E, assim, se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas. Ora, tudo provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo [...]. (2Co 5.17-18). Até mesmo a nossa santificação é o resultado do ·poder [de Deus] que opera em nós. (Ef 3.20). Não apenas alguns, mas todos aqueles e apenas aqueles aos quais Deus escolheu em Cristo antes do tempo começar são eficazmente chamados, justificados e glorificados (Rm 8.30). ·E creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna. (At 13.48). Deus chama aqueles aos quais ele escolheu (2Ts 2.13; Ef 1.11-13; Jo 15.16, etc.). Não há nenhuma indicação na Escritura de que Deus chama eficazmente (i.e., regenera) aqueles que ele não escolheu ou que ele coloca numa união vital com seu Filho, aqueles a quem ele permite que pereçam de modo definitivo. A perseverança do cristão é garantida pela perseverança de Deus, de modo que Paulo pode dizer: ·Estou plenamente certo de que aquele que começou boa obra em vós há de completá-la até ao Dia de Cristo Jesus. (Fp 1.6). E para Timóteo, ele escreve: ·Todavia, não me envergonho, porque sei em quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar o meu depósito até aquele Dia. (2Tm 1.12).

Deus faz o que ele declara. Quando ele pronuncia alguém justo em Cristo, ele imediatamente começa também a conformar essa pessoa a Cristo.

Que diremos, pois, à vista destas coisas? Se Deus é por nós, quem será contra nós? Aquele que não poupou o seu próprio Filho, antes, por todos nós o entregou, porventura, não nos dará graciosamente com ele todas as coisas? Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu ou, antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus e também intercede por nós. Quem nos separará do amor de Cristo? Será tribulação, ou angústia, ou perseguição, ou fome, ou nudez, ou perigo, ou espada? [...] Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor (Rm 8.31-35,38-39).

Se a nossa regeneração é a consequência da eleição, redenção e vocação eficaz de Deus (Jo 1.12-13; 3.3,5; 15.16; Rm 9.11-18; Ef 1.4-13; 2Ts 2.12-13;

2Tm 1.9, etc.) em vez de nossa decisão e esforço, então ele vai nos habilitar para perseverar até o fim: ·Todavia, o Senhor é fiel; ele vos confirmará e guardará do Maligno· (2Ts 3.3).

Por esta razão, tudo suporto por causa dos eleitos, para que também eles obtenham a salvação que está em Cristo Jesus, com eterna glória. Fiel é esta palavra: Se já morremos com ele, também viveremos com ele; se perseveramos, também com ele reinaremos; se o negamos, ele, por sua vez, nos negará; se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo (2Tm 2.10-13).

A primeira carta de Pedro acrescenta:

Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, segundo a sua muita misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, sem mácula, imarcuscível, reservada nos céus para vós outros que sois guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para a salvação preparada para revelar-se no último tempo (IPe 1.3-5).

Por essa razão, a nossa fé e esperança estão em Deus (v. 21). ·Fostes regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus· (v. 23). É claro que, deixados a nós mesmos, nós não apenas poderíamos, mas iríamos cair da graça, mas Deus ·é poderoso para vos guardar de tropeços· (Jd 24).

Cruciais às analogias bíblicas para o caráter orgânico desse relacionamento de aliança são as imagens botânicas e biológicas. Assim como Israel é a vinha de Deus, Cristo é a Videira e nós os seus ramos (Jo 15.1-11; cf. Mt 13.24-30; 17.20; 20.1-6). Assim, o membro da aliança da graça no Novo Testamento está na mesma posição que um membro da aliança no Antigo Testamento: tendo recebido exteriormente a Cristo a fim de pertencer ao seu povo, cada membro deve receber a Cristo interiormente como seu Salvador. E assim como João Batista e Jesus advertiram sobre a quebra dos galhos improdutivos, e o Pentecostes iniciou o cumprimento da festa anual da colheita ou ceifa, Paulo pode falar dos gentios como galhos bravos enxertados na videira viva de Israel, galhos que também podem ser quebrados se eles não produzirem o fruto da fé (Rm 11.16-24). Assim, há ramos mortos e ramos vivos: aqueles que estão relacionados meramente de modo exterior e visível e aqueles que estão unidos a Cristo interiormente e invisivelmente na comunhão dos eleitos.

Assim, a apostasia não é apenas hipotética; ela de fato acontece. Mesmo se nós somos infiéis, ·ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo·. No entanto, no mesmo fôlego Paulo adverte: ·se o negamos, ele, por sua vez, nos negará· (2Tm 2.10-13). Jesus advertiu: ·Todo ramo que, estando em mim, não der fruto, ele [o Pai] o corta· (Jo 15.2), e ainda assim ele diz aos

seus discípulos: ·Vós já estais limpos pela palavra que vos tenho falado; [...] Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros e vos designei para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça· (15.3,16). O evangelho é proclamado publicamente a todas as pessoas, mas apenas os eleitos o recebem, Jesus diz (Mt 22.14). Do mesmo modo, em Romanos 9, Paulo responde a pergunta provocada pela incredulidade da maioria dos judeus ao explicar: ·E não pensemos que a palavra de Deus haja falhado, porque nem todos os de Israel são, de fato, israelitas; nem por serem descendentes de Abraão são todos seus filhos; [...]. (v. 6). Deus sempre exerceu sua misericórdia soberana, elegendo Isaque em vez de Ismael, e Jacó em vez de Esaú, ·para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama· (v. 11). Portanto, a nossa perseverança na fé é garantida pela graça de Deus que elege, redime e chama. ·Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia· (v. 16).

Embora Pedro tenha negado Cristo três vezes, Cristo não esmagou a cana quebrada, nem apagou o pavio fumegante, mas o trouxe de volta à fé pelo seu Espírito depois da ressurreição. No entanto, aqueles que negam Cristo até o fim, ainda que talvez tenham sido membros exteriores da igreja visível, estão perdidos porque eles nunca foram membros vivos pela fé. ·Eles saíram de nosso meio; entretanto, não eram dos nossos; porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco; todavia, eles se foram para que ficasse manifesto que nenhum deles é dos nossos. E vós possuíis unção que vem do Santo e todos tendes conhecimento· (Ijo 2.19-20).

Esse é o motivo pelo qual o escritor da Epístola aos Hebreus, ao advertir os judeus cristãos durante uma perseguição tremenda para não retornar ao judaísmo, apela ao exemplo da geração do deserto sob Moisés:

Porque também a nós foram anunciadas as boas-novas, como se deu com eles; mas a palavra que ouviram não lhes aproveitou, visto não ter sido acompanhada pela fé naqueles que a ouviram. Nós, porém, que cremos, entramos no descanso [...] Portanto, resta um repouso para o povo de Deus. Porque aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas (Hb 4.1-11).

Entrar nesse descanso significa não apenas ouvir, mas crer no evangelho.

À luz disso, estamos mais bem habilitados a compreender as terríveis advertências contra a apostasia em Hebreus 6. O escritor descreve aqueles que pertencem apenas exteriormente à comunidade da aliança como ·aqueles que uma vez foram iluminados, e provaram o dom celestial, e se tornaram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro, e caíram [...]. (v. 4-6). Aqueles que apostataram haviam sido beneficiários do ministério do Espírito pelos meios de graça mesmo como membros meramente formais ou externos da comunidade da aliança. Tendo sido batizados (*·iluminados·*), eles

também ·provaram o dom celestial· na Ceia do Senhor e ·provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro-, mas eles não receberam ou se alimentaram de Cristo para a vida eterna, que Jesus ligou à fé (Jo 6.27-58,62-65).

De acordo com Hebreus 6, então, aqueles que apostatarem, retornando às sombras da lei depois da vinda de Cristo, estão basicamente ·crucificando para si mesmos o Filho de Deus e expondo-o à ignomínia· (v. 6). Pertencer à igreja visível coloca a pessoa bem no centro da atividade do Espírito de unir os pecadores a Cristo pelos meios de graça. É, portanto, um tremendo benefício; mas também é uma ameaça maior para aqueles que não creem realmente em Cristo. ·Porque a terra que absorve a chuva que frequentemente cai sobre ela e produz erva útil para aqueles por quem é também cultivada recebe bênção da parte de Deus; mas, se produz espinhos e abrolhos, é rejeitada e perto está da maldição; e o seu fim é ser queimada· (v. 7-8). As bênçãos da aliança comumente levam à salvação, mas quando em vez disso alguém endurece seu coração para essas bênçãos e não recebe o Cristo que as concede, elas se tornam em maldições. Felizmente, essa advertência severa é seguida pelo encorajamento do versículo 9: ·Quanto a vós outros, todavia, ó amados, estamos persuadidos das coisas que são melhores e pertencentes à salvação.. Essa salvação é demonstrada no caso daqueles que foram realmente salvos pelos frutos que ela produz (v. 10-12). O escritor, então, continua para assegurá-los do caráter imutável da promessa de Deus em Jesus Cristo, de modo que ·nós que já corremos para o refúgio, a fim de lançar mão da esperança proposta· (v. 18). Assim, essas passagens de advertência em si mesmas, têm como alvo aqueles que são membros visíveis da comunidade da aliança, em algum sentido beneficiando-se do ministério do Espírito, mas que, no entanto, não aceitaram o dom da salvação.

Identificada como o ·P.\* no TULIP calvinista, a doutrina que resumi aqui foi defendida por Agostinho no seu tratado Sobre a perseverança dos santos. É a visão que é ensinada não apenas nas confissões reformadas e presbiterianas, mas nos Trinta e Nove Artigos (anglicanos), na Declaração de Savoy (congregacionalista) e na Confissão de fé batista de 1689 (batistas calvinistas).<sup>101</sup>

#### B. Interpretações alternativas

Os desafios a essa doutrina aparecem comumente de duas formas amplas. A primeira forma é o sinergismo, que significa ·trabalhar junto·: a visão de que a salvação é conquistada por meio de um processo de cooperação entre Deus e os seres humanos. Os representantes dessa perspectiva não são, portanto, nem totalmente pelagianos, nem agostinianos, mas estão em algum lugar entre essas posições. Embora com as suas próprias ênfases distintas, a ortodoxia oriental, o \*

\* ·Perseverance of the saints· (·perseverança dos santos·). (NR)

101 Para uma excelente defesa recente dessa doutrina, veja Thomas R. Schreiner e Ardei B. Caneday, *The race set before us: A Biblical theology of perseverance and assurance* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2001).

catolicismo romano e o arminianismo são sinergísticos, ensinando que a segurança do cristão depende pelo menos em alguma extensão de sua própria cooperação com a graça de Deus e que essa graça pode ser finalmente perdida.<sup>102</sup> Para eles, as passagens de advertência se referem àqueles que foram regenerados, justificados e até mesmo iniciados no processo de santificação, mas em algum ponto perderam a sua salvação por meio de uma incredulidade ou de um pecado sério (mortal). De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, «os filhos de nossa santa mãe, a Igreja, corretamente esperam pela graça da perseverança final e pela recompensa de Deus seu Pai pelas boas obras realizadas com essa graça em comunhão com Jesus».<sup>103</sup>

O quinto ponto dos artigos remonstrantes (arminianos) diz:

Que aqueles estão unidos a Cristo pela fé são carregados de força abundante e socorro suficiente para habilitá-los a triunfar sobre as seduções de Satanás, e os fascínios do pecado; no entanto, eles podem, ao negligenciar esse socorro, cair da graça e, morrendo em tal estado, podem perecer de forma final. Esse ponto foi iniciado primeiramente de maneira duvidosa, mas depois, positivamente afirmado como uma doutrina estabelecida.<sup>104</sup>

Nem o catolicismo romano e o ortodoxo, nem a visão arminiana são pelagianos. Ambos insistem na necessidade da graça, mas essa graça é considerada como algo que torna a salvação final meramente possível; ela se torna eficaz apenas na medida em que o cristão coopera com seus poderes infundidos.

Outra visão importante é a que podemos nos referir como sinergismo inconsistente. Conhecido geralmente como segurança eterna, essa visão parece em alguns sentidos ser indistinguível da perseverança dos santos. No entanto, pelo menos como é articulada por muitos de seus principais proponentes, essa concepção localiza a segurança na decisão do cristão de aceitar a Cristo.<sup>105</sup> De acordo com essa visão, embora verdadeiros cristãos possam não crescer em santificação e perseverar na sua fé - de fato, podem até mesmo nunca começar a apresentar o fruto da retidão - eles estão assegurados da vida eterna. Esses

<sup>102</sup> William B. Pope, *A compendium of Christian theology* (Nova York: Hunt and Eaton, 1880), 3:137-47.

<sup>103</sup> Uma defesa contemporânea da posição arminiana dominante pode ser encontrada em Robert Shank, *Life in the Son: A study of the doctrine of perseverance* (2<sup>nd</sup> ed.; Minneapolis: Bethany, 1989).

<sup>104</sup> *Catechism of the Catholic Church*, 489.

<sup>105</sup> (14) Como citado em H. Orton Wiley, *Christian theology* (Kansas City: Beacon Hill, 1941), 3:351.

105 Lewis Sperry Chafer, *Major Bible doctrines* (org. John Walvoord; ed. rev.; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 214, 220, 222, 230-35. Embora representando o que ele chama de posição «calvinista moderada» (na defesa da segurança eterna), Norman L. Geisler pressupõe um esquema arminiano básico: «A graça de Deus opera sinergisticamente sobre o livre-arbítrio. [...] Colocando em outras palavras, a graça justificadora de Deus opera de maneira cooperativa, não operativa» (*Chosen but free* [Minneapolis: Bethany, 1999], 233). Em outro ponto ele escreve: «De fato, Deus salvaria todos os homens se ele pudesse. [...] Deus vai colocar no céu o maior número possível que ele conseguir». (*God, evil, and dispensations*., em Walvoord: *A tribute* [org. Donald K. Campbell; Chicago: Moody Press, 1982], 102, 108). Interaja com Geisler sobre essa questão em J. Matthew Pinson, org., *Four views on eternal security* (Grand Rapids: Zondervan, 2002).

-cristãos carnais- podem abandonar a igreja e até mesmo negar a Cristo, e, desse modo, perder as bênçãos como -cristãos vitoriosos- bem como as recompensas na próxima vida pelo serviço fiel, mas eles serão salvos, conquanto -como que através do fogo-. (ICo 3.15).106 Ainda que os defensores frequentemente apresentem essa posição como calvinismo moderado, ela é mais corretamente identificada como arminianismo moderado, visto que sugere que os seres humanos são capazes de responder a Deus em fé à parte de uma regeneração anterior, baseia a eleição numa fé prevista, rejeita o escopo particular da expiação, e sustenta que a soberania do Espírito pode ser resistida. Até mesmo o seu ensino da segurança eterna está baseado na decisão do cristão de aceitar a Cristo, o que torna essa concepção mais próxima do arminianismo do que a interpretação calvinista da perseverança dos santos.

Contra todas as formas de sinergismo, o luteranismo confessional afirma fortemente uma soteriologia monergística: apenas Deus salva; não se trata de um processo de cooperação humana com a graça de Deus. No entanto, de uma perspectiva reformada, o sistema luterano apresenta um monergismo inconsistente. O luteranismo confessional afirma a depravação total e a eleição incondicional, enquanto, porém, sustenta com igual rigor a expiação universal e a possibilidade de resistir à vocação interior do Espírito por meio do evangelho externo. O luteranismo afirma com a teologia reformada que os eleitos vão perseverar e que -aqueles que ainda têm prazer em seus pecados e continuam vivendo uma vida pecaminosa não creem-.107 contudo também sustenta que é possível que (a) o eleito perca a salvação por um tempo (p. ex. Davi, Pedro), mas não de maneira final; (b) outros podem uma vez ter realmente crido e sido regenerados e justificados, mas então perdem todos esses dons por meio de apostasia.108 De acordo com alguns luteranos, a salvação pode ser perdida apenas por meio de incredulidade; enquanto, de acordo com outros, ela também pode ser perdida por causa de pecado mortal.109 Como alguém pode dizer que apenas Deus salva, do começo ao fim, enquanto também afirma a possibilidade de alguém perder a salvação? Parece inegável que nessa concepção, o dom de salvação depende em algum sentido da não resistência do pecador, embora essa conclusão seja rejeitada pelos luteranos confessionais.

,06Lewis Sperry Chafer, Major Bible doctrines, 283-86. Charles Stanley argumenta que a descrição de Jesus das -trevas exteriores- e de -choro e ranger de dentes- não se refere ao inferno, mas a uma região do céu ocupada pelos cristãos carnais (Eternal security: Can you be sure? [Nashville: Nelson, 1990], 121-29).

'm Augsburg Confession, art. 20, como encontrado em The book o f Concord: The confessions o f the evangelical lutheran church (org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959).

108 -Final perseverance-, em Christian cyclopedia (org. Erwin L. Lueker, Luther Poellot e Paul Jackson; St. Louis: Concordia, 1954). O artigo ressalta que conquanto os luteranos enfatizem a segurança de todos que confiam em Cristo, as advertências severas da lei deveriam ser guardadas na mente, para guardar contra a -segurança carnal.

105 Um cristão regenerado pode apostatar, -mas a causa não é como se Deus estivesse indisposto a conceder graça para a perseverança para aquele em quem ele começou a boa obra [ ] [mas que essas pessoas] voluntariamente se afastam [ ]. (Formula o f concord, declaração sólida, art. 11, par. 42; veja Book o f Concord).

A doutrina da perseverança dos santos reflete uma visão consistentemente monergista de salvação como devida inteiramente à graça de Deus do começo ao fim. Con quanto alguns membros professos possam ser desprovidos de fé salvífica, aqueles que receberam a realidade que é prometida a eles na Palavra e sacramento estão seguros de que vão continuar a confiar em Cristo. A despeito da fraqueza de nossa fé e arrependimento, somos ·mais que vencedores, por meio daquele que nos amou· de modo que nada ·poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor· (Rm 8.37,39).

#### P e r g u n t a s p a r a d i s c u s s ã o

1. Explique e avalie a diferença entre santificação definitiva e progressiva.  
Essa distinção é escritural - e ela é valiosa?
2. O que os cristãos deveriam esperar em termos de sua conformidade progressiva à imagem de Cristo? Relacione a sua discussão especialmente à escatologia.
3. O que são a mortificação e a vivificação, e são essas feitas principalmente pela imitação de Cristo?
4. O que Paulo quer dizer quando ele nos exorta a desenvolver a nossa salvação com temor e tremor (Fp 2.12)?
5. Quais são alguns dos perigos a serem evitados com respeito a essa doutrina?
6. Se a santificação não deve ser confundida com a justificação, há, no entanto, uma conexão necessária? Por que sim ou por que não?
7. Qual é o papel (se há algum) da lei de Deus na vida cristã?
8. O que significa perseverança dos santos? Compare e contraste isso com o conceito de segurança eterna.

## Capítulo Vinte e um

# A ESPERANÇA DA GLÓRIA: ·AOS QUE JUSTIFICOU, A ESSES TAMBÉM GLORIFICOU. (RM 8.30)

**C**omo vimos, a criação era apenas o início dos propósitos de Deus para o mundo. Como portador da imagem de Deus e cabeça pactuai de sua posteridade, Adão estava comissionado a cumprir a obra que Deus lhe havia dado para fazer, conquistando o direito de comer da Árvore da Vida. Como o Último Adão e o Verdadeiro Israel, Jesus Cristo alegremente aceitou essa vocação, cumpriu sua provação, pagou as nossas dívidas e entrou na glória do dia de sábado eterno em processão triunfal como nosso cabeça representativo. Por causa de sua conquista, fomos libertos de uma escravidão maior do que a do Egito e de sermos engolidos por águas mais bravias do que aquelas do mar Vermelho. O escritor da Epístola aos Hebreus dá aos cristãos da nova aliança o papel da nova geração do deserto aos nos exortar: ·Temamos, portanto, que, sendo-nos deixada a promessa de entrar no descanso de Deus, suceda parecer que algum de vós tenha falhado. Porque também a nós foram anunciadas as boas-novas, como se deu com eles; mas a palavra que ouviram não lhes aproveitou, visto não ter sido acompanhada pela fé naqueles que a ouviram. (Hb 4.1-2). A conquista de Cristo comprou para nós uma nova criação muito maior do que um paraíso terreno: [...] se Josué lhes houvesse dado descanso, não falaria, posteriormente, a respeito de outro dia. Portanto, resta um repouso para o povo de Deus. Porque aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas. (v. 8-10). Não apenas regenerados, perdoados, justificados, adotados e santificados, os eleitos de Deus um dia também serão ressuscitados corporalmente para herdar o reino eterno conquistado para eles

pelo seu cabeça. Como Jesus está agora, nós também estaremos com ele: cabeça e membros juntos numa alegria infinidável. A esperança futura é o que a teologia identifica como glorificação.

## I. Glorificação: o aspecto certo - a indicação.

### DA NOSSA REDENÇÃO

Sobre esse ponto, novamente encontramos a escatologia do Novo Testamento do ·já· e ·ainda não.. Nós já compartilhamos da eleição e da redenção de Cristo. Já fomos ressuscitados da morte espiritual pelo evangelho e recebemos a fé para recebermos Cristo com todos os seus benefícios. Nossa eleição, novo nascimento e justificação são objetivos, perfeitos e completos. No entanto, a nossa santificação progressiva continua e até mesmo na morte permanece incompleta, embora real, como resume o Catecismo de Heidelberg: ·nesta vida até os mais santos deles têm apenas um pequeno início dessa obediência. No entanto, começam com sério propósito a viver não apenas conforme alguns, mas conforme todos os mandamentos de Deus..<sup>1</sup>

Na glorificação, a aparente contradição entre o veredito de Deus e a nossa vida presente é finalmente e para sempre resolvida. O ·já· e o ·ainda não· convergem, completando de modo imediato e perfeito o que o Espírito começou quando ele nos chamou para a comunhão com Cristo pelo evangelho (Fp 1.6-11). Até mesmo aqui, no próprio final da ordo, vemos a conexão inextrincável do veredito forense da Palavra de Deus que inaugura a nova criação com a nossa recriação progressiva segundo a imagem de Cristo. Esses aspectos inseparáveis de fato convergem na nossa glorificação, quando não mais haverá um ·ainda não· para a nossa salvação; não mais um simil iustus et peccator. Em vez disso, a declaração de Deus de que nós somos justos em Cristo irá corresponder à realidade concreta da nossa condição moral.

## II. Visos de referentes da glorificação

Se há diferenças importantes entre as teologias do Oriente e do Ocidente com respeito a essa questão, as interpretações protestantes de glorificação acrescentam à complexidade das visões. No entanto, por maior que sejam essas diferenças, há também algumas áreas surpreendentes de potencial entendimento e concordância a respeito da doutrina que o Oriente identifica como theósis, o Ocidente como divinização/visão beatífica e as igrejas da Reforma como glorificação.

### A. A ORTODOXIA oriental: theósis (deificação)

·Para a ortodoxia, a nossa salvação e redenção significam a nossa deificação·, escreve o bispo Kallistos Ware.<sup>2</sup> Essa deificação é referida como theósis, que é o

<sup>1</sup> Heidelberg Catechism, P. 114, e na Psalter hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 915.

<sup>2</sup> Timothy Kallistos Ware, The Orthodox church: New edition (New York: Penguin, 1997), 231.

tema central da soteriologia ortodoxa oriental.<sup>3</sup> Tomando as suas coordenadas de 2Pedro 1.4, em que as promessas de Deus aos cristãos incluem eles se tornarem ·coparticipantes da natureza divina·, esse preeminente tema patrístico alcançou uma formulação sistemática especialmente pelo teólogo bizantino Gregory Palamas (1296-1359).

É importante ressaltar que essa deificação nunca significou para a ortodoxia que a alma torna-se uma com Deus em essência. Vimos que os antigos teólogos da igreja oriental esforçaram-se muito para enfatizar a distinção Criador-criatura. Deus transcende tanto a criação em sua majestade incompreensível que nós nunca podemos nem mesmo conhecer o ser de Deus em si mesmo, mas apenas segundo as obras de Deus. Seguindo essa distinção Criador-criatura, o Oriente distinguiu cuidadosamente entre a essência e as energias de Deus. Já me referi a essa distinção várias vezes sob diferentes tópicos, mas sua preeminência é especialmente evidente nos tratamentos ortodoxos de theósis.

De modo geral, o Ocidente trabalha apenas com duas categorias de seres existentes: o Criador e as criaturas. Portanto, algo pertence à essência de Deus ou é um efeito criado - uma pessoa ou coisa criada. Por exemplo, quando o Oriente fala sobre a energia divinizante de Deus como ·não criada·, Aquino a considerou como ·luz criada·.<sup>4</sup> Com energias, o Oriente apresentou uma terceira categoria. As energias de Deus, como vimos, são suas ·operações.. Elas são irradiações da glória divina, mas não mais a essência divina do que os raios de sol são o próprio sol. A glória não criada de Deus emana, mas a essência não. Por isso, a união com Deus - conhecida também como theósis (divinização) - é realizada não por uma confusão da criatura com a essência de Deus, mas pela ·refulgência· ou radiância da luz das ·energias ou graça em que Deus faz-se conhecido.<sup>5</sup> Quando as nossas únicas categorias são essência divina e as essências criadas, o perigo do panteísmo torna-se aparente.<sup>6</sup> ·Divinização· deve significar ou que as criaturas se fundem com a essência de Deus ou que a graça não é favor de Deus e dom (energia), mas uma substância criada infundida na alma.<sup>7</sup> Foi contra essa visão

<sup>3</sup> Veja Jaeger, *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*, v. 2, *The spirit of Eastern Christendom (600 - 1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 125.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (trad. dos padres dominicanois deles; New York: Benziger Brothers, 1947), I, 12,5.

<sup>5</sup> Vida de Ioséf, *The mystical theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir Seminary Press, 1976), 221.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Essa é a ontologia que aponta o dogma da trancustância, de acordo com a qual o pão é ovinho não só é a substância criada, mas também é o corpo e o sangue de Jesus, dignos de adoração. No entanto, com a catena medieval das energias, a operação e a graça são de Deus (os poderes [dynamen] domínio de Deus), podem ser vistas como ação de divinas em ser assimila das a essência divina; são os raios, o não só o sol. Não só a forma de Babilônia, o batismo ou a operação e ovinho de Cená de Sennacherib, mas também não só considerar a morte simplesmente como o sacrifício das Unidos à faixa energética de Deus, eles só merecem a graça. O mesmo modo, os cristãos nunca compararam a mandada essência divina, mas eles só feito sobre a fé e a religião sagrada de Deus, glorificando o grande que cria tu raspondem sempre lembrantes de Deus.

que a Reforma insistiu que na salvação o dom é Cristo - o próprio homem-Deus. Como ressaltei ao considerar a união mística, não podemos receber os dons de Cristo, como argumentou Calvino (com Lutero) sem receber o próprio Cristo. No entanto, contra Osiander, Calvino argumentou que isso nunca faz com que nos tornemos compartilhadores da essência de Deus.

Refletindo essa distinção emergente, Atanásio afirmou: ·[Deus] está fora de todas as coisas segundo a sua essência, mas ele está em todas as coisas por meio de seus atos de poder.<sup>8</sup> Do mesmo modo, Basílio escreve: ·Conhecemos a essência por meio da energia. Ninguém jamais viu a essência de Deus, mas cremos na essência porque vivenciamos a energia.<sup>9</sup> Então, há deificação sem panteísmo, união sem fusão. Além do mais, as energias deificantes vêm a nós do Pai, no Filho, pelo Espírito. Ser deificado é ser transfigurado, de modo que os raios das energias de Deus (mais uma vez, não a essência divina) permeiem (em vez de apagarem) a criatura. As teofanias do Antigo Testamento, bem como a transfiguração e a experiência de Paulo na estrada de Damasco, representam esse tipo de acontecimentos.<sup>10</sup> Na transfiguração, o próprio Cristo não passou por mudança, mas os apóstolos puderam ver durante aquele tempo a glória (energias) que estava sempre presente ainda que antes escondida da visão deles. Nessa luz eles viram a luz. ·Os apóstolos foram tirados da História e receberam um pequeno vislumbre das realidades eternas.<sup>11</sup>

Junto com a ascensão alegórica desastrosa (incluindo a fuga da matéria) revelada pelo relato autobiográfico de Gregório, há também uma dimensão escatológica e afirmadora da dimensão da matéria. ·Nosso destino último·, diz Lossky, ·não é meramente uma contemplação intelectual de Deus; se fosse, a ressurreição dos mortos seria desnecessária. O bem-aventurado verá Deus face a face, na plenitude de seu ser criado.<sup>12</sup> Como resumiu o teólogo do século 11 Simeão de Constantinopla, há dois julgamentos: um julgamento nesta vida que leva à salvação (desespero que leva ao arrependimento e perdão), em que as profundezas do nosso pecado são tornadas conhecidas apenas a nós, e um futuro julgamento de condenação, no qual o pecado é tornado público.<sup>13</sup>

Lossky explica:

Aqueles que nesta vida são submetidos a esse tipo de julgamento [para a salvação] nada terão a temer no outro tribunal. Porém, aqueles que, nesta vida, não entrarão na luz, de modo que possam ser acusados e julgados, para aqueles que

<sup>8</sup> Athanasius, *On the incarnation* 17, em Athanasius: *Contra gentes and De incarnatione* (Oxford: Clarendon, 1971), 174, citado em *The orthodox way* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), 22, do bispo Timothy Kallistos Ware.

<sup>9</sup> Basílio, *Doctrina patrum de incarnatione verbi* (originalmente em grego, Francisco Kieckamp, tradutor, 2ª ed.; Münscher, Schönhoff, 1981), 8.8-8.9.

<sup>10</sup> Lossky, 'The mystical theology of the Eastern church', 223.

<sup>" Ibid.</sup>

<sup>n Ibid.</sup> 224.

<sup>n Ibid.</sup> 233-34.

odeiam a luz, a segunda vinda de Cristo revelará a luz que no presente está escondida e vai manifestar tudo o que está oculto.<sup>4</sup>

A segunda vinda será uma manifestação do pecado ..fora da graça· como Máximo colocou.<sup>15</sup>

O que o homem deveria ter conquistado por si mesmo, elevando-se a Deus, Deus conquistou ao descer até o homem. [...] Nicholas Cabasilas, um teólogo bizantino do século 14, disse a respeito dessa questão: ·O Senhor permitiu aos homens, separados de Deus pela barreira tripla da natureza, do pecado e da morte, possuírem-no totalmente e serem diretamente unidos a ele pelo fato de que ele removeu cada uma das barreiras: a da natureza pela sua encarnação, a do pecado pela sua morte e da morte pela sua ressurreição..<sup>6</sup>

Independentemente de qual seja nossa avaliação da formulação oriental, ela não é susceptível como a ocidental de permitir a absorção da criatura no criador e da pluralidade na unidade (panenteísmo ou até mesmo panteísmo). O paradigma -superando a separação· testemunha da suspeita do Oriente de que o misticismo ocidental sempre tendeu em direção a essa confusão. As doutrinas da criação ex nihilo e da Trindade tornam-se mais legíveis, eu sugiro, na explanação oriental. Além do mais, precisamente porque as criaturas participam nas energias e não na essência de Deus, não há necessidade de falar sobre as teorias kenóticas que sugerem um esquema mais emanacionista da diminuição do ·ser· como aquele que desce a escada ontológica.

## B. A DOUTRINA DA GLORIFICAÇÃO NA TEOLOGIA REFORMADA

Theósis ou deificação não ocupa um lócus na teologia reformada, muito menos serve como um dogma central da sua soteriologia. De fato, em pelo menos algumas de suas expressões representativas, a doutrina parece aos ouvidos reformados susceptível a uma teologia da glória. De uma perspectiva reformada, o problema não é que os seres humanos simplesmente se perderam no caminho da subida da ascensão da alma, mas que eles são culpados de ter transgredido a aliança da criação, estão debaixo da penalidade da lei e, portanto, estão escravizados ao pecado e à morte. Consequentemente, a salvação é uma questão forense ou judicial que traz à luz uma nova condição de existência real. Além do mais, a teologia reformada está numa relação crítica com o sinergismo que domina as idéias orientais e ocidentais de t/ieósis/divinização. Com isso dito, há, no entanto, paralelos surpreendentes entre o entendimento reformado de glorificação e a theósis que foram reconhecidos pelos escritores ortodoxos antigos e deveriam ser redescobertos para o enriquecimento da nossa esperança cristã.

<sup>4</sup>Ibid., 234.

<sup>5</sup>Ibid. 136.

Mais próxima de Irineu do que de Atanásio nesse ponto, a teologia reformada afirma que Deus tornou-se carne não para nos transformar em Deus, mas para nos tornar plenamente humanos - não apenas portadores da imagem de Deus, mas compartilhadores da sua glória sabática. O esquema platonista de ascensão espiritual e moral toca tanto as igrejas antigas do Oriente quanto do Ocidente. Como hélio num balão, a graça levanta ou eleva a natureza para além de si mesma, em direção ao divino. Já mostramos a crítica que os teólogos reformados têm frequentemente feito a esse paradigma. Em vez de nos tornarmos mais do que humanos, a graça nos salva e liberta os seres humanos para se tornarem mais humanos: finalmente para glorificar a Deus e desfrutar dele para sempre. A pessoa total é o tema da glorificação; não há elevação de um aspecto privilegiado da humanidade (i.e., a alma) acima de sua própria natureza criada. No entanto, o Oriente afirma esses pontos de modo mais consistente, contra o platonismo, do que a teologia católico-romana. Não é de admirar, então, que Irineu ocupe um papel principal como fonte patrística, embora outros teólogos gregos antigos também ocupem um lugar de privilégio na leitura de Calvino, especialmente João Crisóstomo e Cirilo de Alexandria.<sup>17</sup> Explorar essas conexões deveria ser de grande importância, para o maior enriquecimento mútuo de ambas as tradições.<sup>18</sup>

Portanto, a diferença-chave entre a doutrina oriental da theósis e a doutrina reformada da glorificação está no fato de que a primeira deixa de fora ou pelo menos minimiza a importância do elemento forense. A ênfase em Calvino e na tradição reformada geralmente é a base, e não a alternativa para a transformação real da realidade criada em antecipação de sua glorificação. Calvino até mesmo pôde dizer: "Vamos expressar que a finalidade do evangelho é nos fazer no final conformáveis a Deus e, se podemos falar desta maneira, deificá-los.. Contudo, invocando explicitamente a distinção entre essência e energias do Oriente, ele acrescenta a seguinte qualificação:

<sup>17</sup> V. ja Irénée Bækhus, *-Calvin and the Gereekfathers, and Continuity and change: The harvest of later medieval and Reformation history* (org. Robert J. Bastide Andew C. Gow; Leiden: Brill, 2000), 253–76; cf. Jo hannes van Oort, *-John Calvin and the church fathers, and The reception of the church fathers in the West: From the carolingians to the maurists* (org. Irénée Bækhus; Leiden: Brill, 1997).

<sup>18</sup> Alémdiso, com o J. Todd Billings e d'entre, certamente explicação envolvendo a ideia de ificaçāo (aversão bizarra à tese da theósis a ritmo de apelo para a mass) é frequente mente lidadas na estrada de esmais antigas como a posição original e de finitiva. Quaisquer convergências que possam ser obtidas entre essa posição e a teologia reformada, Billings certamente suspeita que elas devem estar relacionadas a uma das questões centrais da teologia da divinização, a saber, se a proposta de mergulhar a essência de Deus na massa é compatível com a teologia da divinização. Todd Billings, *-United to God through Christ: Assessing Calvin on orthodoxy and ification*, Harvard theological journal 98, n. 23 (2005): 315–34. A mesma tempestividade que expõe a oposição entre losoposenciais, Billings cuidadoamente destaca a resistência de Calvino à ideia de ificaçāo (que, para começar, só esparsa) da noção de divindade da theósis. Esse resiste à cionamento temido e explorado de modo provável no discurso sobre reforma das, especialmente no lado reformado) por Thomas F. Torrance. No entanto, Billings é ameaçado, um dia mais confiavel para interpretar a ideia de ificação em termos de participação e com o propósito de divinizar. Veja espécie Imanente em seu livro recente *Calvin, participation, and the gift. The activity of believers in union with Christ* (Novayork: Oxford University Press, 2008).

Mas a palavra natureza, nesse caso, não é essência, mas qualidade. Os maniqueus anteriormente sonhavam que nós somos uma parte de Deus, e que depois de termos participado da corrida da vida, vamos nos reverter ao nosso original. Também há nesses dias os fanáticos que imaginam que nós, desse modo, somos transformados na natureza de Deus, de maneira que ela absorva a nossa. Assim, eles explicam o que Paulo diz, que Deus será tudo em todos (ICo 15.28) e nesse mesmo sentido eles tomam essa passagem. Mas tal delírio como esse nunca passou pela mente dos santos apóstolos; eles apenas intencionaram dizer que quando estivermos despidos de todos os vícios da carne, seremos participantes da bendita imortalidade e glória divina, a fim de sermos um com Deus na medida em que nossas capacidades permitam. Essa doutrina não era totalmente desconhecida de Platão, que em todo lugar define o principal bem do homem como estar em total conformidade com Deus; mas como ele estava envolvido em diversos erros, posteriormente passou gradualmente para suas próprias invenções. Porém nós, desprezando tais especulações vãs, devemos estar satisfeitos com esta única coisa - que a imagem de Deus em santidade e justiça é restaurada a nós para esta finalidade; que possamos compartilhar da vida e glória eterna tanto quanto isso seja necessário para a nossa total felicidade (ênfase acrescentada).<sup>19</sup>

Essa é uma nota explicativa sobre 2Pedro 1.4, a única passagem bíblica que fala diretamente sobre a nossa participação na natureza divina. No entanto, conquanto advertindo contra ·especulações vãs·, Calvino aqui parece afirmar um compartilhamento na energia (·qualidade·) em vez de na essência de Deus e até mesmo inclui sob essa muitos dos atributos que o Oriente identificou (imortalidade divina e glória por meio da restauração da imagem de Deus em santidade e justiça).

A interpretação de Calvino tem afinidades com o pensamento do grande teólogo sírio João de Damasco, que deu expressão sistemática ao ensino oriental ortodoxo, quando o último expressa o objetivo da salvação: ·tornar-se deificado, de maneira a participar da glória divina e não no sentido de nos transformarmos no ser divino· (ênfase acrescentada).<sup>20</sup> Por meio da distinção essência-energias, o Oriente foi capaz de evitar a tentação do misticismo ocidental em direção a uma absorção mais neoplatônica do ostensivo ·eu superior· (a alma ou mente) na essência divina.

Concentrando-se na economia da graça como revelada na Escritura, em vez de na essência como um objeto de especulação, Calvino estipulou; ·A essência de Deus deve, em vez disso, ser adorada em vez de pesquisada.·<sup>19</sup> <sup>20</sup> <sup>21</sup> De fato, ·São loucos aqueles que tentam descobrir o que Deus é.·<sup>22</sup> \* Em vez disso, conhecemos

19 C a lv in o so b re 2 P e d ro 1.4 e m Commentaries oti the Catholic liphisles (o rg . e tra d . Jo h n O w e n ; E d im - b u rg o : C a lv in T r a n s la tio n S o cie ty , 1 8 5 5 ; Re im p r ., G ra nd R a pid s: B a k e r , 1 9 9 6 ), 3 7 1 .

20 Jo ã o d e D a m a s c o , An exact exposition o f the orthodox faith , e m NPNF2,9 :3 1 .

21 C a lv in o , Institutes 1 .2 .2 .

22 C a lv in o so b re R o m a n o s 1 .1 9 e m seu Commentary on Paul's Epistle to the Romans (o rg . e tra d . Jo h n O w e n ; G ra nd R a pid s: E er d man s, 1 9 4 8 ), 6 9 .

a Deus por meio de suas obras na criação (Rm 1.20), mais especialmente por meio de sua Palavra. ·Então evocam-se suas virtudes, mediante as quais nos é descrito não quanto em ele é em si, mas, antes, quanto em ele é em relação a nós, de sorte que este conhecimento dele consista mais de viva experiência do que de vã e leviana especulação. (ênfase acrescentada).<sup>23</sup>

Longe de distorcer Calvinho em direção ao racionalismo, o escolasticismo reformado insistiu que, nas palavras de Francisco Turretini, ·a teologia trata Deus não como a metafísica, como um ser, ou como ele pode ser conhecido à luz da natureza, mas como o Criador e Redentor tornado conhecido pela revelação..<sup>24</sup> Em vez de serem motivados pelo nominalismo, esses escolásticos reformados estavam na realidade reagindo à univocidade do ser como apresentada por Francisco Suárez, entre outros.<sup>25</sup> Em particular, eles enfatizaram a analogia tomista de ser contra o entendimento unívoco de Suárez.<sup>26</sup> No entanto, eles foram mais longe do que Tomás ao enfatizar que mesmo no nosso estado glorificado poderemos conhecer a Deus apenas nas suas obras, não na sua essência.

Tanto para a teologia oriental quanto para a ocidental, a soteriologia (como outros loci) é amarrada à doutrina da Trindade, e vice-versa.<sup>27</sup> De fato, Calvinho apela diretamente aos capadócios, particularmente a Gregório de Nazianzo.

E esta passagem em Gregório de Nazianzo agrada-me grandemente: ·Não posso pensar sobre um sem depressa ser cercado pelo esplendor dos três; nem posso discernir os três sem ser diretamente levado de volta para o um.. Que não sejamos levados, então, a imaginar uma trindade de pessoas que inclua uma ideia de separação, e que não nos leve imediatamente de volta a essa unidade.<sup>28</sup>

Isso é especialmente assim, argumento, nas teologias mais irineanas e reformadas, nas quais o foco é sobre a identidade das três pessoas em suas operações econômicas em vez de em sua essência interior. Se somos guiados pela Escritura em vez de por ·especulações efêmeras·, descobriremos este padrão: ·ao Pai é atribuído o princípio da atividade, e a fonte e manancial de todas as coisas; ao Filho, a sabedoria, o conselho e a dispensação ordenada de todas as coisas; mas ao Espírito é designado o poder e a eficácia dessa atividade..<sup>29</sup>

Calvinho pôde usar linguagem realista para falar da incorporação do cristão na própria vida da Trindade, sem (como é frequentemente feito nas teologias

23 Calvinho, Institutes 1.10.2.

24 Turretini, Elenctic theology, 1:16-17.

25 Muller, PRRD, 3:109.

26 Ibid. 3:113.

27 Para um consenso recente sobre a Trindade e a cristologia entre os principais corpos reformados e ortodoxos, veja *Growth in agreement II: Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level*, 1982-1998 (org. Jeffrey Gros, Harding Meyer c William G. Rusch; Genebra: VVCC Publications; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 275-90.

28 Calvinho, Institutes 1.13.17.

29 Ibid. 1.13.18.

contemporâneas) simplesmente identificar essa comunhão com a perichôrēsis singular das pessoas divinas. Peter van Mastricht é representativo dos reformados escolásticos quando ele acrescenta que na união dos cristãos com Cristo ·há certa representação vaga· da unidade das pessoas divinas na Trindade.<sup>30</sup> <sup>31</sup> Esta qualificação, ·certa representação vaga·, preserva a distinção Criador-criatura, mantendo uma conexão analógica em vez de unívoca. Repetindo uma linha de Calvino já citada, ·seremos participantes das divinas e benditas imortalidade e glória, de modo a sermos, por assim dizer, um com Deus na medida em que nossas capacidades permitam·. Em nenhum momento o reformador dá apoio a uma comunicação da essência divina.

A teologia reformada está até mesmo disposta a falar de glorificação em termos de visão beatífica, mas aqui novamente ela está mais próxima da ênfase oriental (iríneana) na ressurreição do corpo do que da preocupação de grande parte da reflexão ocidental sobre contemplar a natureza divina e elevar-se até ela. Embora revisada em alguns aspectos significativos, a piedade mística de Agostinho, dos capadócios, de Hilário e de Bernardo é apropriada liberalmente de um modo ad hoc. Calvino escreve:

Os antigos filósofos ansiosamente discutiram o bem supremo, e até mesmo contenderam entre si a respeito disso. No entanto, ninguém a não ser Platão reconheceu o bem mais elevado como a união com Deus, e ele não conseguiu nem mesmo discernir vagamente sua natureza. E isso não é de admirar, pois ele não havia aprendido nada do vínculo sagrado dessa união. Mesmo nesta peregrinação terrena conhecemos a única e perfeita felicidade, mas essa felicidade anima o nosso coração a cada dia desejá-la mais, até que a plena fruição dela possa nos satisfazer. Portanto, eu disse que só recebem o fruto dos benefícios de Cristo aqueles cuja mente Cristo elevou à ressurreição (ênfase acrescentada).<sup>31</sup>

Observamos nessa última frase a elevação da mente não como na ascensão contemplativa de Platão para além de coisas materiais (como enfatizado tanto no misticismo oriental quanto no ocidental), mas na consideração da ressurreição corporal de Jesus, da qual partilhamos. Essa ·visão beatífica·, enalteceda pelos filósofos antigos, não é ·nem mesmo discernida vagamente· à parte de Cristo e da ressurreição. Por que a ressurreição em particular? A razão ficará mais clara à medida que desenvolvermos o tratamento de Calvino.

No entanto, antes de chegar à sua conexão entre visão (divinização-glorificação) e a ressurreição, devemos reconhecer que a restauração da imago também é crucial no entendimento de Calvino da obra do Espírito de nos tornar participantes de Cristo e de todos os seus benefícios. De fato, como Philip Butin recorda, ·a definição mais completa de Calvino da imago dei nas

<sup>30</sup> Peter van Mastricht, *Commentaria in Hebreos*, *Reformed dogmatics* (Oxford, Ernest Benn Ltd; trad. G. T. Thomson; London & Unwin, 1950), 512.

<sup>31</sup> Calvin, *Institutes* 3.25.2.

Institutas é baseada no pressuposto de que a verdadeira natureza da imagem de Deus deve ser derivada do que a Escritura diz sobre a sua renovação por meio de Cristo.<sup>32</sup> O Filho é a imagem de Deus, escreve Calvino, não apenas com relação à sua divindade, mas também com relação à sua humanidade - a verdadeira imagem do representativo adâmico.<sup>33</sup> De fato, todo o propósito do evangelho é restaurar essa imagem.<sup>34</sup>

Essa correlação entre deificação ou glorificação com a restauração da imagem reflete uma convergência importante com o ensino patrístico. Entretanto - e esse é um ponto crucial que reflete uma ênfase mais oriental - , a participação humana nessa imagem é mediada pelo Filho no Espírito; não é uma participação imediata na deidade de Deus. Particularmente em seus debates com Servetus e Osiander, Calvino enfatizou que o Espírito, em vez de qualquer infusão da divindade fluindo para os seres humanos, é a fonte dessa restauração.<sup>35</sup> Sem dúvida, a justificação e a renovação interior são completamente distintas. ·Todavia, não podemos apreender isto [a justiça imputada] sem ao mesmo tempo apreender também a santificação·, insiste Calvino. ·Isso porque ele ·se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação e redenção·. [ICo 1.30].<sup>36</sup>

Até aqui, então, podemos ver que para Calvino (e a tradição reformada em geral), a noção de participação em Deus - com seus conceitos auxiliares do visão de deificação - é escatologicamente orientada, com as descidas verticais do Filho e do Espírito. Em vez de enviar a alma humana para cima, para longe da História e da encarnação, essa visão vê a história da redenção avançando para a consumação. Por causa dessa ênfase na economia histórica da graça, Calvino e a tradição mais ampla enfatizaram a ressurreição futura dos mortos como o lugar onde ocorre a consumação. É o acontecimento cósmico, escatológico e histórico-redentor da promessa, e não a ascensão alegórica, contemplativa e esforçada da alma solitária, que caracteriza a expectativa reformada da visão beatífica.

A teologia reformada chega mais perto da categoria clássica de divinização quando ela toma o tópico da glorificação tanto como a vindicação final quanto como a restauração final da imagem. No entanto, mesmo nesse caso, a teologia reformada insiste em olhar para a frente, enquanto olha para trás para

<sup>32</sup> Philip W. Bucklin, *Revelation, redemption, and response (New York: Oxford University Press, 1995)*, 68.

<sup>33</sup> John Calvin, *Commentary on the Gospel according to John* (transl. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), comentando sobre 17.21.

<sup>34</sup> John Calvin, *Commentary on 2 Corinthians* (transl. John Pinngle; reimpr. Grand Rapids: Baker, 2003), comentando sobre 2 Coríntios 3.18.

<sup>35</sup> Comentário sobre 2 Coríntios 4.17.20 em Harmony of the Evangelists, commentatio de Redditione et Reuelatione, reimpr., 1996, capitulo 17.20. E m utrum anālis, a categoria se estende a atração para o progresso e a grandeza dessa restauração itineraria [...] a goracem a modo de reformador da imagem de Deus pelo seu Espírito de modo que a renovação compreende tanto os mesmos e de todos os mundos e de a certeza seu próprio tempo... .

<sup>36</sup> John Calvin, *Institutes* 3.16.1.

a justificação. Não há vindicação ou justificação final que seja qualquer coisa além do que o veredito que já foi pronunciado nesta era presente. Assim, William Ames pode dizer que a redenção em geral e a glorificação em particular referem-se a ·uma libertação real dos males da punição, que são na verdade nada além da execução da sentença da justificação. Isso porque, na justificação, somos pronunciados justos e recompensados com o julgamento da vida. Na glorificação, a vida que resulta do pronunciamento e recompensa é dada a nós: nós a temos em posse real· (ênfase acrescentada).<sup>37</sup> Na glorificação dos santos, a Palavra efetiva que pronuncia justo o ímpio alcança os últimos vestígios de pecado e da morte. Não é uma Palavra diferente que renova e glorifica, mas a mesma Palavra em suas operações e efeitos diferentes. Finalmente, a salvação terá sido concretizada para nós e dentro de nós, de dentro para fora, até que a nova era transforme totalmente cada parte da criação (como em Rm 8.18-25).

Ecoando a ênfase oriental sobre toda a pessoa como o sujeito dessa visão, Turretini critica os tomistas e scotistas por forçar a escolha entre o intelecto e a vontade como o centro da agência humana, com sua escolha corolária entre visão e amor, respectivamente.<sup>38</sup> ·Visão, alegria e amor· são as características essenciais do estado eterno, mas em nenhum ponto são essências não criadas e criadas fundidas, não mais do que os raios do sol tornam-se o próprio sol. No entanto, não é uma glória criada que faz com que o bem-aventurado brilhe para sempre, mas as ·eflorescências· (energias) de Deus, diz Turretini. Na glorificação, a fé produz a visão; a esperança é cumprida em alegria, e o amor consumado responderá ao amor que começou· na nossa santificação. ·Deus não pode ser visto sem ser amado, o amor traz a alegria consigo porque ele não pode ser possuído sem ser cheio de alegria.<sup>39</sup>

Interpretando ICoríntios 13.12, Turretini supõe que enquanto a visão beatífica envolve uma apreensão de Deus mais clara e intuitiva, ·a distinção entre o Criador e a criatura é preservada, de modo que apenas uma semelhança, não uma igualdade, é indicada·.<sup>40</sup> Num cumprimento direto ao Oriente, Turretini acrescenta:

Deus não pode ser visto pela criatura com uma visão adequada e abrangente, mas apenas com uma inadequada e apreensiva porque o finito não é espaçoso o suficiente para conter o infinito. Nesse sentido, João de Damasco verdadeiramente disse: ·A deidade é incompreensível· (akatalépton to theion). E se em algum lugar

<sup>37</sup> W illiam Ames , The marrow of theology ( 1 6 2 3 ; tra d . Jo hn Dry ster E usden ; reimpr . G rand Rapids : Baker , 1 9 6 8 ), 1 7 2 .

<sup>38</sup> T urettini , Elenctic theology , 3 :2 0 9 : ·N isso , a m b o s e stā o errado s - e les d iv id em co is a s q ue d e v e - riā m s e r c o l o c a d a s j u n t a s e s u ste nta m q ue a leg ria d e v e s e r c o l o c a d a s e p a r a d a m e n te , s e ja e m v i sā o , se ja e m a m o r , v i s o q ue e la c o n s i s t e c o n j u n t a m e n te d a v i sā o e d o a m o r d e D e u s . [...] Is so a E scritura e n s i a , d e s c r e v e n do - a , a g o r a c o m o ·v i sā o · ( ICo 13.12 ; 2Co 5.7 ; IJo 3.2 ) , d e po i s p or a m o r - e s a n t i d a d e p e r f e ita ( IJo 4.16 ; ICo 13.13 ) .

<sup>39</sup>Ibid. 3 :6 0 9 .

<sup>40</sup>Ibid., 3 :6 1 0 .

os santos são chamados de apreensores, isso não deve ser entendido em relação à visão, como se eles pudessem apreender Deus, mas em relação ao curso e ao objetivo. Isso porque, uma vez que a corrida tenha sido concluída, é dito sobre eles que conseguiram apreender (i.e., alcançaram o objetivo, Fp 3.13-14)."

Observe novamente a orientação escatológica. Em vez de uma ascensão contemplativa, a direção é mudada para o futuro: terminar a corrida, alcançar o objetivo prometido. Um conhecimento análogo mais claro e perfeito de Deus será dado na glória, ainda assim nunca será uma visão ou conhecimento da essência de Deus.\* 42

Turretini reflete o equilíbrio dos reformados escolásticos de modo geral ao afirmar uma verdadeira participação em Deus que, no entanto, é distinta de uma participação na essência de Deus. Sua visão pode ser contrastada nitidamente com a de Tomás de Aquino quando este escreve: ·Quando [...] um intelecto criado vê Deus em sua essência, a essência divina torna-se a forma inteligível desse intelecto.·<sup>43</sup> Nessas expressões, não apenas a distinção epistemológica entre conhecimento arquétipo e éctipo, mas a distinção ontológica entre ser criado e criatura torna-se questionável.

Mesmo no presente, como um antegosto do futuro, Deus habita pessoalmente nos cristãos pelo Espírito, que também nos une ao Pai e ao Filho. Não apenas os dons, mas o doador é a possessão de todos os santos. Isso não viola o axioma de que para Deus essência exclusiva e existência são idênticas, visto que a questão não é sobre a essência de Deus ·em si-, mas sobre a comunicação de Deus de vida, salvação e glória (i.e., suas energias) às criaturas. Turretini cita um versículo intrigante do salmo 17: ·Eu, porém, na justiça contemplarei a tua face; quando acordar, eu me satisfarei com a tua semelhança· (v. 15).

Do [amor] irá fluir depois uma semelhança perfeita dos santos com Deus, o cumprimento de todos os desejos e da alegria perfeita deles, à qual tende e na qual é consumada a aliança de Deus. Não há nada mais que certa efusão e emanação (iaporroê) da deidade sobre as almas dos santos, comunicando-lhes a imagem de todas as suas perfeições, tanto quanto elas podem pertencer a uma criatura (ênfase acrescentada).<sup>44</sup>

Observe novamente a pressuposição de uma distinção essência-energias: o que é compartilhado com a criatura é ·a imagem de todas as suas perfeições·, não a sua própria essência. Assim, a redenção não torna os seres humanos em algo mais do que humanos, nem simplesmente os restaura à condição original de portadores inocentes da imagem; em vez disso, a redenção os transforma no

4. João de Damasco, Orthodoxy 3, como citado em Turretini, Elenctic theology, 3:610.

42 Turretini, Elenctic theology, 3:610.

43 Aquino, Summa Theologica, i. 12.5.

44 Turretini, Elenctic theology, 3:612.

estado de portadores glorificados da imagem, o que nunca foi alcançado pelo primeiro cabeça pactuai. A ênfase escatológica de Irineu, com a consumação como algo que vai além de um mero retorno ao estado original, também é crucial para trabalhar a pressuposição da teologia da aliança. A diferença entre esta era e a era vindoura não é que Deus comunica a si mesmo apenas na última, mas que apenas então ·Deus será visto sem fim, amado sem saturação, louvado sem cansaço·.

Ele será ·tudo em todos· (ICo 15.28), na medida em que irá derramar de modo imediato sobre os santos a sua luz, amor, santidade, alegria, glória, vida e uma plenitude de todas as bênçãos e habitará neles para sempre (Ap 21.3). Aqui Deus, em graça, comunica a si mesmo ao seu povo de modo mediato por meio da palavra e dos sacramentos e compartilha seus dons não completamente, mas em parte. Mas, então, ele comunicará a si mesmo imediatamente aos santos, não apenas em parte, mas completa e totalmente (holôs). Ele será ·tudo· quanto à universalidade de coisas boas que são necessárias para uma felicidade absoluta e ·em todos· quanto à universalidade dos sujeitos, porque ele derramará essas bênçãos de maneira indivisível sobre todos os abençoados. Isso diz respeito ao que é dito em Apocalipse 21.22-23: ·Nela, não vi santuário, porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro. A cidade não precisa nem do sol, nem da lua, para lhe darem claridade, pois a glória de Deus a iluminou, e o Cordeiro é a sua lâmpada·.<sup>45</sup>

·Uma vez que Deus ·habita em luz inacessível· [ITm 6.16], Calvino argumenta, ·Cristo deve tornar-se nosso intermediário.·<sup>46</sup> Mesmo no reino da glória, Cristo permanece sendo o mediador e o cabeça pactuai da igreja, argumenta Turretini.<sup>47</sup>

Em suma, as teologias luterana e reformada restringiram a visão beatífica à consumação e distinguiram mesmo isso de qualquer visio oculi, ·uma visão do olho, exceto com referência à percepção do Cristo glorificado·.<sup>48</sup> Em contraste com a ascensão do eu, a ênfase nessa versão da visão beatífica cai no ajuntamento que o pastor fará das ovelhas espalhadas numa comunhão de amor que tem sido o propósito trino desde a eternidade. Ela imagina uma criação completa, não apenas restaurada, mas consumada.

Há um movimento da cruz para a glória, da promessa ouvida com os ouvidos para a visão contemplada com os olhos, da justificação para a santificação e, então, para a consumação em glorificação e renovação de toda a criação. Ao comentar Efésios 1.10, Calvino escreve:

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup>Calvino, Institutes 3.2.1.

<sup>47</sup> Turretini, F.lencitic theology, 2:490-94.

<sup>48</sup>Richard Muller, Dictionary of Latium atui Greek theological terms drawn principally from protestant scholastic theology (Grand Rapids: Baker, 1985), 325.

Quanto a esta palavra, ·reunir· [·convergir·, na ARA], Paulo quis nos mostrar que todos nós estamos num estado de terrível dissipação, até o momento que o nosso Senhor Jesus Cristo nos restaurar. E isso refere-se não apenas a nós, mas também a todas as outras criaturas. Resumindo, é como se ele tivesse dito que toda a ordem da natureza é ao mesmo tempo boa e desfigurada, e todas as coisas deterioradas e desordenadas pelo pecado de Adão até que nós vejamos restaurados na pessoa do nosso Senhor Jesus Cristo.<sup>49</sup>

Até mesmo os anjos estão incluídos, visto que toda possibilidade de queda dessa integridade criada também é excluída por essa restauração. Embora a visão de Jacó em Gênesis 28 da escada que descia do céu para a terra fosse para os místicos uma alegoria da subida da alma, os intérpretes reformados reconheceram-na como referindo-se a Jesus Cristo com seu padrão de descer, subir e retornar em carne (Jo 1.51). ·Agora, nosso Senhor Jesus Cristo é o Deus verdadeiro, vivo e eterno que toca tanto a terra quanto o céu, porque na sua pessoa ele reuniu a sua própria essência divina com a natureza humana·, explica Turretini.<sup>50</sup> Onde a ascensão da mente transforma a História-Jesus na visão que a alma tem de Deus, o relacionamento entre a ressurreição geral e a glorificação é deixado obscurecido.<sup>51</sup>

Os sistemas reformados mantiveram o tópico da *theologia unionis* (teologia da união), isto é, o conhecimento face a face de Deus que pertence não apenas a uns poucos peregrinos especiais no caminho, mas a todos os santos glorificados. É possível discernir em Calvino uma forte ênfase irineana que é ao mesmo tempo forense e ontológica. ·Cristo agregou ao seu corpo·, diz o reformador, ·o que estava alienado de esperança de vida: o mundo que estava perdido e a própria História..<sup>52</sup> Não é a essência da pessoa histórica de Cristo, seja sua deidade ou sua humanidade, que é comunicada a nós, mas suas energias: vida, glória, justiça, poder, luz - e a comunhão que ele tem com o Pai e o Espírito. Do mesmo modo, Turretini escreve que essa glória será concedida ·tanto à alma quanto ao corpo·, para ser

desfrutada pela pessoa como um todo em comunhão com Deus para sempre, o que Paulo chama de ·eterno peso de glória, acima de toda comparação· (2Co 4.17) sob o qual a mente é tão sobrecarregada que ela é mais bem expressada pelo silêncio e pelo maravilhamento do que pela eloquência.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> João Calvino, *Sermons on the Epistle to the Ephesians* (trad. Arthur Golding; ed. rev.; Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1973), 63.

<sup>50</sup> Ibid., 64.

<sup>51</sup> Para um desenvolvimento mais completo desse tema, veja Douglas Farrow, *Ascension and ecclesia* (Edimburgo: T&T Clark, 1998), de quem vou extrair muita inspiração para o capítulo inicial da próxima seção.

<sup>52</sup> João Calvino, *Corpus Reformatorum* (org. W. Baum; Berlim: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 55:219.

<sup>53</sup> Turretini, *Elenctic theology*, 3:612.

Isso é descrito como luz, uma festa nupcial, tesouros das mais preciosas pedras, uma herança, um jardim cheio de árvores frutíferas e uma terra que mana leite e mel, um sacerdócio real e um reino, um sábado eterno livre de opressão.<sup>54</sup>

Portanto, essa deificação ou glorificação não é uma libertação do nosso corpo; em vez disso, somos redimidos ·do cativeiro da corrupção· (Rm 8.21) e da vaidade.<sup>55</sup> A transfiguração de Cristo foi um antegosto desse ·peso de glória·, e sua ressurreição é o seu início.<sup>56</sup> Embora apenas Deus possua imortalidade (1Tm 6.16), ·os santos são imortais pela graça a partir da visão beatífica de Deus.<sup>57</sup> Nenhum contraste é feito entre uma alma ostensivamente imortal e um corpo mortal: ambos são mortais, mas são ressuscitados em imortalidade pela graça. ·Agora como a desonra indica a vileza da natureza humana sujeita a vários defeitos, do mesmo modo essa glória vai consistir de um esplendor e uma beleza do corpo pelo qual eles vão brilhar e reluzir como as estrelas e o sol, dificilmente capazes de serem contemplados pelos olhos mortais.· Prenunciada pela face de Moisés (Êx 34.29), e ainda mais na transfiguração de Cristo (Mt 17.2), ·esse esplendor fluirá tanto da visão abençoada de Deus, a quem nós veremos face a face, quanto da visão gloriosa do Cristo exaltado no seu reino; e isso será nada mais do que uma irradiação da glória de Deus, da qual os corpos brilharão.<sup>58</sup> Eles serão corpos ágeis: ·vigorosos, firmes e fortes, hábeis para cumprir suas responsabilidades corretamente.<sup>59</sup> Como quanto à espiritualidade, ·esse espiritual não se refere à própria substância da alma, como se ele [o corpo espiritual] fosse transformado num espírito, pois assim ele não poderia mais ser chamado de corpo, mas de espírito.· Esse corpos serão ·espirituais. - isto é, ·purificados de toda impureza e sujeira· - não ·espírito..<sup>60</sup> \* Aqui, a ênfase irineana prevalece sobre a atanásiana: assim como a humanidade de Jesus não foi absorvida pela sua deidade, a consumação não nos transformará em algo mais que seres humanos, mas perfeitamente humanos.

A linguagem até mesmo continuará a caracterizar a sociedade da era vindoura, visto que ·Deus deve ser adorado pela pessoa toda, não menos com o corpo do que com a alma, como ele ordenou que fosse feito agora. [...] Se o corpo, não menos do que a alma, foi criado e redimido por Deus e será glorificado por Deus, o que é mais justo que esse corpo glorificado por ele glorificá-lo tanto em obras quanto em palavras?· Turretini também cita ·a linguagem vocal· das doxologias no Apocalipse e o diálogo na transfiguração.<sup>61</sup> Com uma língua comum,

<sup>54</sup>Ibid., 3:614-15.

<sup>55</sup>Ibid., 3:618.

<sup>56</sup>Ibid.

<sup>57</sup>Ibid.

<sup>58</sup>Ibid., 3:619.

<sup>59</sup>Ibid., 3:620.

<sup>60</sup>Ibid.

<sup>61</sup>Ibid., 3:635.

glorificados e glorificando ·em corpo e alma, podemos em uníssono cantar uma eterna aleluia a ele..62

Essa ênfase na participação do corpo na nova era é característica desses escritores reformados. Do mesmo modo, o teólogo do século 17 Thomas Watson primeiro cita a resposta à Pergunta 38 do Breve Catecismo de Westminster: ·Na ressurreição, os crentes, sendo ressuscitados em glória, serão publicamente reconhecidos e absolvidos no dia do julgamento, e tornados perfeitamente felizes no pleno gozo de Deus por toda a eternidade·. Ele, então, interpreta: ·Alguns afirmam que nós seremos revestidos de um novo corpo, mas, nesse caso, seria impróprio chamar isso de ressurreição; seria, em vez disso, uma criação. ·Embora os vermes destruam este corpo, ainda em minha carne verei a Deus· Jó 19.26. Não em outra carne, mas na minha carne. ·Esse corruptível deve revestir-se de incorrupção· ICoríntios 15.53..63

Essa ressurreição corporal é exigida pelo fato de que os cristãos estão unidos misticamente à carne de Cristo, que foi ressuscitado. Assim,

Se o corpo não ressuscitar, o cristão não será completamente feliz; isso porque, embora a alma possa subsistir sem o corpo, ainda assim ela tem um appetitus unionis: ·um desejo de reunião· com o corpo; e ela não está totalmente feliz até ser revestida pelo corpo. Portanto, sem dúvida o corpo vai ressuscitar. Se a alma fosse para o céu, e não o corpo, então o cristão seria apenas meio salvo.64

Antecipando a ressurreição, então, Watson opina:

Imagine que boas-vindas a alma dá ao corpo! Ó, corpo bendito! Quando eu orava, tu acompanhavas a minha oração com mãos levantadas e joelhos dobrados; estavas disposto a sofrer comigo, e agora reinarás comigo; foste semeado em desonra, mas agora ressuscitado em glória. Ó, meu querido corpo! Entrarei novamente em ti, e estarei eternamente casado contigo.65

De fato, ele vai tão longe a ponto de concluir: ·O pó de um cristão é parte do corpo místico de Cristo· (ênfase acrescentada).66

Resumindo, sempre que os reformados de modo geral falaram sobre a glorificação e sobre a visão beatífica, foi comumente em conexão com a ressurreição do corpo, como acontece ao longo das epístolas do Novo Testamento. Paulo encoraja os filipenses com estas palavras:

62 Ibid., 3:637.

63 Thomas Watson, *A body o f divinity contained in sermons upon the Westminster assemblys catechism* (reimp. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1986), 305-6.

64 Ibid. 306.

65 Ibid., 308.

66 Ibid., 309.

[...] a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória, segundo a eficácia do poder que ele tem de até subordinar a si todas as coisas. Portanto, meus irmãos, amados e mui saudosos, minha alegria e coroa, sim, amados, permanecei, deste modo, firmes no Senhor (Fp 3.20-4.1).

Embora na morte a alma deixe o corpo, não pode haver glorificação da alma à parte de sua reunião com o corpo no fim da era.<sup>67</sup> Não a mera visão intelectual de Deus (que supostamente, em alguma medida, pode ser alcançada pelo menos por alguns santos agora), mas a presença corporal de toda a igreja com seu cabeça glorificado na presença eterna do Deus trino no último dia, é a ênfase que encontramos na teologia reformada sob consideração neste tópico.

### 111. D e IFICAÇÃO E a VISÃO BEATÍCA COMO RESSURREIÇÃO E SÁBADO

Vimos que a escatologia junta os aspectos forense e efetivo, individual e corporativo, espiritual e corporal, humano e cósmico de salvação. Isso não é menos verdadeiro com respeito à glorificação.

Como as primícias, a ressurreição-justificação de Jesus e sua entrada triunfal no santuário celestial (glorificação) tanto fundamentam quanto antecipam nossa justificação no presente, que será comprovada empiricamente na nossa própria ressurreição para a vida eterna. Assim, o ·homem celestial· (Jesus) é a pessoa escatológica que foi ressuscitada de entre os mortos e ascendeu aos céus para reinar à mão direita do Pai. A comparação do ·homem terreno· (*anthrōpos ek gēs choikos*) com o ·homem celestial· (*anthrōpos ex ouranou*) em ICoríntios 15 nada tem a ver com o mito do redentor gnóstico, mas é totalmente escatológica. Também não há nesse caso um contraste entre Adão como um mero ser humano e Cristo como divino. Como em Romanos 1.3-4, a ·filiação· de Cristo e a glória são referidas não simplesmente em sua deidade eterna, mas nesses contextos, ao seu papel adâmico. Se Adão tivesse, imitando o seu Criador, cumprido os ·seis dias· de labor com sucesso como nosso cabeça pactuai, ele - e todos nós em Adão - teria entrado triunfalmente no ·sétimo dia· do sábado eterno. Em outras palavras, a glorificação (ao mesmo tempo individual e cósmica, espiritual e corporal) teria acontecido imediatamente depois do veredito judicial do último dia.

No entanto, a queda interrompeu esse objetivo protológico, de modo que Adão - e todos nós em solidariedade - permaneceu ·o homem terreno·, exceto que agora ele não era apenas capaz de mortalidade, mas realmente sentenciado à decadência e morte. Não há vida nesse representante pactuai, mas apenas uma fonte envenenada. O segundo Adão, porém, passou da morte para a vida, desta era para a era vindoura, cumpriu a provação dos ·seis dias· a fim de entrar no

67 Veja as citações em Heinrich Heppe, Reform ai dogmaties, 695-712.

descanso do ·sétimo dia· com um exército de libertados atrás de si.<sup>68</sup> O ·Homem do Céu· aqui, portanto, é o ressuscitado-vindicado e, por isso, glorificado, representante do seu povo na aliança. Não apenas porque ele é o Filho de Deus por direito eterno, mas porque ele é o filho-imagem escatológico pelo fato de ter completado sua comissão, é que a sua ressurreição alcança um papel representativo público em vez de um caráter simplesmente pessoal.

A ressurreição de Jesus não foi apenas o imprimatur divino da obra judicial da cruz, mas foi em si mesma um ato forense por próprio direito. Paulo resume a mensagem cristã como ·o evangelho de Deus, o qual foi por Deus, outro·ra, prometido por intermédio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor, [...]. (Rm 1.1-4). Como ressalta Geerhardus Vos, nesse caso Paulo não está referindo-se às duas naturezas de Cristo, mas aos ·dois estágios sucessivos da vida dele·. A vida dele ·segundo a carne· originou-se de Davi, enquanto sua vida ·segundo o Espírito· teve sua fonte na sua ressurreição dos mortos.<sup>69</sup> A escatologia, e não a antologia, é que é intencionada nessa afirmação particular do evangelho. Conquanto Jesus seja o Filho desde toda a eternidade, sua ressurreição fez surgir ·uma nova condição de filiação· que é distinta de sua deidade essencial.<sup>70</sup> Como John Murray acrescenta, o que Paulo quer dizer é que nossa conformidade a Cristo, que começa na santificação, será consumada quando formos feitos realmente como ele, não na sua deidade eterna, mas na ressurreição e glorificação da sua carne; ·a conformidade aceita a transformação do corpo da nossa humilhação à semelhança da glória do corpo de Cristo (Fp 3.21) e deve, portanto, ser concebida como conformidade à imagem do Filho encarnado conforme glorificada pela sua exaltação·.<sup>71</sup>

Não é de admirar, por isso, que Paulo depois diga que nossa adoção, pela qual nós mesmos agora ·clamamos: Aba, Pai· é publicamente confirmada na ·redenção do nosso corpo· no último dia (Rm 8.15-16,23-25). E exatamente como o nosso novo nascimento, a justificação e a santificação são, em primeiro lugar, realidades escatológicas de importância cósmica de que então nós, como indivíduos, somos introduzidos pelo Espírito, a glorificação pessoal dos indivíduos será parte de um acontecimento mais amplo no qual o Deus trino consumará a renovação de todas as coisas (v. 19-21).

<sup>68</sup> Desenvolvo esse tema mais completamente nos capítulos 4 e 5 do meu livro *Lord and servant: A covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006).

<sup>69</sup> Geerhardus Vos, ·Paul's eschatological concept of the Spirit·, em *Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings of G. Geerhardus Vos* (org. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 104.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 319.

O Espírito não está à espreita enquanto o Filho cumpre sua missão, de modo que ele então possa trabalhar exclusivamente no interior de cristãos individualmente. Paulo, é claro, fala frequentemente sobre esse aspecto da obra do Espírito: chamar cristãos, dar-lhes fé, uni-los a Cristo, santificá-los, assegurá-los, interceder por eles, e assim por diante. No entanto, a obra do Espírito é vista aqui como sendo tão compreensiva em seu escopo cósmico e escatológico quanto a do Filho, e é desse horizonte mais amplo que analisamos tudo o mais que resulta para os cristãos individuais.<sup>72</sup>

O Espírito gera a nova era chamada à existência pelo Pai no Filho. Ele é o Espírito-Glória por meio de quem a humanidade foi criada como uma imagem do Filho-Imagem arquetípico, que declara a todo o cosmos que aqueles a quem ele agora reveste com uma glória corporal são celestiais (glorificados) em vez de meramente seres terrenos (criados e caídos). Em outras palavras, o dia de julgamento é o dia da ressurreição: eles são um e o mesmo acontecimento,<sup>73</sup> O juízo que teria sido pronunciado sobre a humanidade em Adão depois da conclusão com sucesso de sua prova foi pronunciado sobre Cristo e todos aqueles que estão em união com ele.

Nem isso é encontrado apenas no corpus paulino. Embora mesmo entre os fariseus houvesse várias expectativas a respeito da natureza da ressurreição e sua relação com o último julgamento, Jesus autoriza a expectativa de recompensas, não em algum acontecimento subsequente à ressurreição, mas ·na ressurreição dos justos· (Lc 14.14; cf. 20.35). Aqueles que estão em suas sepulturas ·ouvirão a sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo· (Jo 5.28-29).<sup>74</sup>

Oferecendo uma interpretação semelhante à dos exegetas reformados, N. T. Wright e outros têm ressaltado o aspecto judicial da ressurreição como o último julgamento. No entanto, ele vê isso como sendo a própria justificação em vez de seu resultado final, ou seja, a glorificação: ·A ressurreição é, portanto, como em grande parte do pensamento judaico contemporâneo, a última ·justificação·: aqueles a quem Cristo ressuscita de entre os mortos, como em [Rm] 8.11, são a partir daí declarados como seu povo na aliança·.<sup>75</sup> Ele identifica corretamente a ressurreição com a atmosfera judicial do último julgamento, mas não reconhece que a justificação é o veredito ·já· que corresponde ao veredito ·ainda não· da glorificação. Não há aspecto futuro na justificação em si. Na justificação, o cristão

72 Geerhardus Vos, ·Our Lord's doctrine of the resurrection·, em Redemptive history and Biblical interpretation, 322.

73 Veja John Fesko, The doctrine of justification: Understanding the classic reformed doctrine (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), 299-331.

74 Apenas se isso se refere à justificação é que faz sentido ser interpretado como uma ressurreição com base nas obras. No entanto, passagens desse tipo (bem como o sermão profético) meramente identificam os justos (justificados) como aqueles que foram renovados e, assim, começaram a produzir o fruto do Espírito já nesta era.

75 N. T. Wright, Climax of the covenant: Christ and the law in pauline theology (Edimburgo: T&T Clark, 1991),203.

já ouviu o veredito do último julgamento. A glorificação é a realização final, não da nossa própria justificação em si, mas dos seus efeitos.

Além disso, esse acontecimento futuro tanto revela a verdadeira identidade do povo da aliança como um ato de revelação cósmica dos filhos de Deus glorificados (eclesiologia), quanto realmente transforma toda a pessoa justificada numa condição de imortalidade e santidade perfeita (soteriologia). O grande veredito que aguarda o mundo no final da era, portanto, não é com respeito à justificação, mas à glorificação. Todos aqueles que foram justificados são renovados interiormente e estão sendo conformados à imagem de Cristo, mas sua vindicação cósmica como o povo justificado de Deus será revelada na ressurreição dos mortos. ·E, assim como aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo, assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação.· (Hb 9.27-28). Por meio da fé em Cristo, o veredito do último julgamento em si já foi dado em nosso favor, mas, como nosso crescimento humilde em santidade e a decadência contínua de nossos corpos atestam, as plenas consequências desse veredito aguardam uma conclusão futura decisiva. Receberemos a nossa justificação por meio da fé no que ouvimos; receberemos a nossa glorificação ao vermos face a face aquele a quem ouvimos. E nesse encontro, face a face, seremos completa e finalmente transformados, compartilhando em sua glória.

Até o fim, portanto, a Palavra forense de justificação reverbera ao longo de toda a ordo. ·A ressurreição dos mortos em geral, assim, é primariamente um ato judicial de Deus·, observa Bavinck.<sup>76</sup> A ·pessoa interior·, com base na justificação e ao longo da união orgânica com Cristo, está sendo renovada invisivelmente por meio da fé, dia após dia, de acordo com a imagem gloriosa do Filho exaltado, mesmo quando o ·eu exterior· está visivelmente se deteriorando (2Co 4.16-5.5). No último dia, no entanto, a pessoa como um todo - e toda a igreja - estará radiante com a luz que enche toda a terra com a glória de Deus, e essa nova humanidade será reunida a toda a criação e será guiada pelo Servo-Senhor da aliança para o dia no qual o sol nunca se põe. Nessa visão, tanto a justificação quanto a glorificação são veredatos judiciais que resultam em efeitos transformadores. A justificação é a apresentação desse veredito no presente, sobre cuja base a renovação interior começa, enquanto a ressurreição do corpo é a investidura judicial e entronização dos filhos de Deus com seu Filho-Rei em glória, completando tanto a renovação interior quanto a exterior de todas as coisas: ·Pois assim está escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante.· (ICo 15.45).

Se isso é assim, então a união mais íntima que os cristãos poderão alcançar com Deus é um dom da ressurreição no último dia, quando eles serão ressuscitados para a imortalidade. Esse é o último julgamento, a separação final: uma

<sup>76</sup>Herman Bavinck, *The last things* (org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 1996), 133.

ressurreição para a morte para os incrédulos e uma ressurreição para a vida para aqueles que estão em Cristo, revestidos exteriormente e interiormente com sua beleza. O que foi possuído pela fé, será finalmente contemplado pela visão, não mais com uma discrepância entre uma justificação perfeita e uma santificação imperfeita, ou entre renovação interior e decadência exterior.

Esse argumento que encontramos especialmente em 2Coríntios 4.16-18 é elaborado em termos da metáfora do vestuário, que é uma imagem simultaneamente judicial e real, significando tanto a imputação da justiça de Cristo quanto a comunicação da ressurreição-imortalidade de Cristo (5.1-5). ·E, por isso, neste tabernáculo, gememos, aspirando por sermos revestidos da nossa habitação celestial; se, todavia, formos encontrados vestidos e não nus· (v. 2-3). Conquanto a própria distinção entre interior e exterior seja considerada como dualismo platonizante pelos proponentes do monismo antropológico (i.e., fisicalismo), a divergência com o platonismo é óbvia.

Nenhum platonista que se respeite ficaria confuso com o problema de ser ·encontrado nu· por deixar o seu corpo decadente, visto que o voo de alma de sua casa-prisão carnal é salvação. No entanto, no pensamento de Paulo, a alma ser encontrada nua é equivalente a condenação. Há um aspecto judicial na existência desincorporada: é um sinal de pecado e morte, não de justificação e imortalidade. Se a renovação exterior não ocorrer, então o veredito judicial terá falhado. Não é de admirar, então, que encontramos as almas dos mártires reclamando ao lado do trono celestial; ·Até quando, ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas, [...]· (Ap 6.10). Pela fé, aqueles que já foram interiormente renovados esperam com confiança esse revestimento do ·tabernáculo terreno· com a imortalidade. ·Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida. Ora, foi o próprio Deus quem nos preparou para isto, outorgando-nos o penhor do Espírito· (2Co 5.4-5). O contraste que encontramos aqui não é entre uma existência desincorporada versus encorporada, mas entre o corpo em sua mortalidade versus o corpo em sua imortalidade.

Agora é hora de despir-se ·do velho homem· (Cl 3.9) e revestir-se de Cristo (G1 3.27). Como a roupa dos sacerdotes (Êx 40.14) que já é interpretada em termos de perdão e justificação nos profetas (cf. Is 59.6,16; Ez 16.10; mas, especialmente, Zc 3) e nos Evangelhos (Lc 24.4; Mt 22.1-14), Cristo é a roupa que permite aos cristãos aparecer na presença de Deus (Ef 6.13-17).

Essa conexão entre o aspecto judicial (o último julgamento) e o transformador (a última ressurreição) é explicitamente esboçada na passagem acima (2Co 5): ·Porque importa que todos nós compareçamos perante o tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o bem ou o mal que tiver feito por meio do corpo· (v. 10). A ênfase judicial aparece mais uma vez, com apelo explícito à consciência, à justificação e ao perdão de pecados por meio do ·ministério da reconciliação· nos versículos que se seguem (v. 11-21). A ligação entre justificação no presente e glorificação-ressurreição no futuro, evidentemente, é o Espírito que é a garantia

ou entrada inicial dessa realidade final. Ao possuir o Espírito no presente, os cristãos são assegurados do seu revestimento (investidura) final em glorificação e ressurreição, visto que ele já apareceu em sua justificação e renascimento.

Não é de admirar, então, que nós possamos considerar que ·sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós. (Rm 8.18). O último julgamento é um caso resolvido para aqueles que estão em Cristo, em quem ·já nenhuma condenação há· (Rm 8.1), conquanto, mesmo agora, ·permanece a ira de Deus· sobre aqueles que não creem em Cristo (Jo 3.18-21,36). Há, portanto, um aspecto ·já· e ·ainda não· nessa restauração total, mas não na justificação e no renascimento. Os últimos são o ·já· que correspondem ao ·ainda não· da ressurreição corporal e da glorificação.

Desse modo, a esperança dos cristãos é orientada não para uma alegoria eterna da ascensão da alma, mas uma vez para a economia da graça - nesse caso, para a parousia. Para reinar com Cristo no futuro, no entanto, devemos sofrer com Cristo no presente. A nossa união com Cristo é um êxodo da cruz para a glória que, por enquanto, ainda é percebida apenas vagamente.

Ao concentrar-se na economia da graça, os acontecimentos histórico-redentores da descida, ascensão e retorno de Cristo em carne, bem como na descida do Espírito para nos ressuscitar com Cristo, a visão beatífica é orientada para um futuro corpóreo e corporativo em vez de para um encontro eterno individual e intelectual com o ·Deus nu.. Tanto para o judeu quanto para o gentio, apenas em Cristo é que o véu de Moisés será removido (2Co 3.7-4.6). Com base nesse tipo de passagens, a teologia reformada tem afirmado que a divinização dos seres humanos, ou a sua participação na glória de Deus, nunca é algo a ser alcançado pela ascensão humana, mas é uma Palavra divina (energia) que foi falada ao nosso coração e que será pronunciada de modo definitivo com respeito ao nosso corpo. Não é algo que nós temos de alcançar, mas algo que vem a nós pela Palavra de Cristo (Rm 10.6-17). É essa luz, sempre mediada pelo Filho encarnado, luz que já raiou, que será refletida em sua refulgência na consumação. Nós fomos justificados; recebemos novo nascimento e fomos assentados com Cristo; mesmo agora nós ·somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem [de Cristo], como pelo Senhor, o Espírito. (2Co 3.18). Embora eles deem origem à ação humana, esses verbos são todos passivos.

#### IV. A CORRENTE DOURADA

Estou sugerindo que vejamos todos os itens da ordo paulina como constituindo um trem, rodando sobre os mesmos trilhos, com a justificação como a locomotiva que puxa a adoção, o novo nascimento, a santificação e a glorificação a reboque. ·E aos que justificou, a esses também glorificou· (Rm 8.30). Isso significa que nunca deixamos o domínio forense, nem mesmo quando estamos examinando os outros tópicos da ordo além da justificação em si. Embora haja mais no novo nascimento, na santificação e na glorificação do

que o aspecto forense, tudo isso é forensicamente carregado. A graça nunca é uma substância sobrenatural infundida na alma, mas o favor de Deus que justifica e o dom de Deus que renova (tanto o favor quanto o donum, como Lutero o expressou). Além dessa graça que é compartilhada igualmente por todos os cristãos, Deus dá graças variadas (carismas) para a edificação da igreja (Ef 4), mas mesmo essas são energias e ações - mais notavelmente, atos de discurso - de Deus em vez de uma comunicação da essência divina. Em vez de dizer que a nossa aceitação judicial está fundamentada na justificação, enquanto a nossa santificação está baseada no habitus infundido da graça, o Novo Testamento repetidamente retorna ao domínio forense mesmo ao tratar do novo nascimento e da santificação. O Espírito que habita, não uma substância impessoal infundida, é a fonte da nossa renovação interior e a garantia da nossa ressurreição-glorificação (Rm 8.15-25).

Além disso, até mesmo a ressurreição dos mortos é interpretada como a consequência de um veredito judicial. Cristo foi ressuscitado porque a morte já não tem domínio legal sobre ele (Rm 6.9). Portanto, ·quanto a viver, vive para Deus· (v. 10). Exatamente o mesmo é verdadeiro a respeito de todos aqueles que estão em Cristo, diz Paulo. Em outras palavras, ele não está pensando em termos de duas fontes da vida ressurreta de Cristo: uma derivada de sua vindicão judicial e outra de sua ressurreição dos mortos. Em vez disso, a última é simplesmente final, exterior e consequência totalmente visível da primeira. Isso significa que ·quanto a viver [agora], vive para Deus· é resultado de sua justificação. Sua ressurreição foi a revelação pública no tribunal cósmico do veredito forense: o último julgamento começou com relação ao nosso cérebro na aliança e nos é anunciado agora, mesmo deste lado de nossa própria ressurreição e glória. A justificação é imputada a nós ·que cremos naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação· (Rm 4.24-25). É por isso que Paulo pode referir-se à glorificação na sua ordo (Rm 8.30) no tempo aoristo: é um acontecimento assegurado porque já é verdadeiro a respeito do seu cérebro e está, portanto, em princípio, assegurado para o restante do seu corpo.

Coerente com os pressupostos pactuais mais amplos de morte como um poder efetivo em ação precisamente por causa da punição judicial pela quebra da aliança, Paulo diz que ·O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei· (I Co 15.56). Conquanto exercendo forças misteriosas que estão bem além da esfera judicial, em cada recanto e quina da realidade criada, a morte é fundamentalmente reconhecida por Paulo como ·o salário do pecado· (Rm 6.23). A morte veio a todos em Adão por causa do pecado (Rm 5). Por outro lado, o segundo Adão foi ressuscitado dos mortos porque não havia reivindicação legal de que a morte poderia mantê-lo com base na lei. A vitória de Cristo sobre os poderes é afirmada na anulação do débito legal (Cl 2.12-15). Cristo por nós é a base do Cristo em nós, e esse ·mistério·: ·Cristo em vós, a esperança da glória· (Cl 1.27).

O mesmo Espírito que tornou a Palavra produtiva na criação e pronunciou a sua aprovação, que guiou seu povo em segurança através do mar Vermelho e cuja presença na coluna e na nuvem forneceu uma testemunha judicial clara da posição deles, que ressuscitou Jesus de entre os mortos e o fez totalmente participante da era vindoura como nosso cabeça representante - esse mesmo Espírito testificador é agora uma posse presente dos cristãos enquanto eles esperam a última parcela da herança. A glorificação, então, é a consumação de nossa união com Cristo, escreve o teólogo elizabetano William Perkins:

Nessa união não é apenas a nossa alma que é unida à alma de Cristo, ou a nossa carne com a sua carne, mas a pessoa toda de cada pessoal fiel é realmente unida com a pessoa toda do nosso salvador Cristo, Deus e homem. A maneira dessa união é esta. [Um cristão] em primeiro lugar e de modo imediato é unido à carne ou natureza humana de Cristo, e, depois, tendo em vista a humanidade da própria Palavra, ou natureza divina. Isso porque a salvação e a vida dependem da plenitude da Divindade que está em Cristo, embora isso não seja comunicado diretamente a nós, mas na carne e pela carne de Cristo.

Trata-se de uma ·união espiritual· porque é o Espírito Santo que a efetua, mas é uma união de todo o cristão com todo o Cristo.<sup>77</sup> Como ·cabeça dos fiéis·, Cristo ·deve ser considerado como um homem público que sustenta a pessoa de todos os eleitos·.<sup>78</sup> Portanto, ·A glorificação é a transformação perfeita dos santos à imagem do Filho de Deus.·<sup>79</sup>

Ser unido a Deus em Cristo é estar onde Cristo está (no sábado eterno) e ser o que Cristo é (glorificado, além do alcance do pecado e da morte). O que acontece com o Rei, acontece o mesmo com o povo; o que acontece com a cabeça, do mesmo modo acontece com os membros. É isso o que a teologia reformada entende por glorificação - e porque ela está tão intimamente conectada com a justificação no passado, a santificação no presente e a ressurreição no futuro.

Ao concluir esta unidade sobre soteriologia, vou resumir uma das principais linhas de argumento ao longo da nossa consideração da ordo salutis. É pelo fato de situar nossa soteriologia no âmbito de uma ontologia forense da Palavra falada pelo Pai no Filho pelo Espírito - ao mesmo tempo individual e cósmica no seu resultado - que obtemos a renovação efetiva e cósmica na transação. Se revertermos essa relação, até mesmo a última é deixada suspensa no ar. Colocando de modo mais sucinto, o que acontece por nós é a base do que acontece para nós e em nós - e inverter a ordem é no final entregar a soteriologia à eclesiologia ou à ética, sem resíduo.

<sup>77</sup>William Perkins, ·The golden chaine·, em 'he work o f William Perkins (org. e introd. Ian Beward; Abingdon, U.K.: Sutton Courtenay, 1970), 226-27.

<sup>78</sup>Ibid., 227.

<sup>n</sup>Ibid. 246.

P e r g u n t a s p a r a d i s c u s s ã o

1. Qual é o relacionamento entre justificação, santificação e glorificação?
2. Compare e contraste o tratamento reformado da glorificação com o ensino oriental ortodoxo da theōsis ou divinização.
3. Qual é a conexão entre glorificação e a ressurreição dos mortos no final dos tempos?
4. Compare e contraste esse entendimento da glorificação com o conceito de visão beatífica.

## Capítulo Vinte e dois

# O REINO DA GRAÇA E A IGREJA DA NOVA ALIANÇA

Frequentemente, especialmente nos círculos evangélicos, pensar sobre a salvação não está relacionado com pensar sobre a igreja, mas essa é uma distorção séria do entendimento bíblico de ambos os tópicos. Por outro lado, há o perigo do extremo oposto de confundir a igreja com Deus como a agente da redenção. Assim como acontece com muitos outros tópicos, ·distinção sem divisão· é a palavra de ordem: recusar confundir ou separar as doutrinas de salvação e a igreja.

O mesmo é verdadeiro no que diz respeito ao relacionamento entre o reino de Deus com a igreja. Alguns cristãos enfatizam tanto a ·vida no reino· de cristãos individuais no mundo, que a igreja e a sua manifestação do reino de Deus pelos meios de graça se tornam subordinadas. Outros confundem a igreja com esse reino na sua forma totalmente realizada. Alfred Loisy, um católico romano modernista, brincou: ·Jesus prenunciou o reino, e foi a igreja que surgiu.·<sup>1</sup> Inicialmente, o conceito apocalíptico de um reino - especialmente o tipo de reino que Jesus anunciou - parece totalmente diferente da instituição histórica que se estendeu por todos os tempos e lugares. Reconhecidamente, Jesus não usa frequentemente o substantivo ·igreja· (ekklēsia), mas refere-se repetidamente ao reino (b asileia). No entanto, ele prometeu: ·edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela.· (Mt 16.15-18). A pergunta importante não é quantas vezes a palavra ekklēsia é usada, mas se Jesus Cristo, pelas suas palavras e ações, estava, de fato, edificando a sua igreja. É suficientemente claro a partir da trama narrativa dos Evangelhos que Jesus está redefinindo a q ualquer assembléia de Israel. Os que estão dentro tornam-se de fora e os que estão fora

<sup>1</sup> Alfred Loisy, *The Gospel and the church* (org. Bernard B. Scott; trad. Christopher Home; Filadélfia: Fortress, 1976), 166. Loisy continua: ·Fala [a igreja] veio aumentando a forma do evangelho, que era impossível preservar como era, tão logo a Paixão encerrou o ministério de Jesus.· Ecoando a ·escatologia coerente· de Albert Schweitzer, essa afirmação reflete o pressuposto de que Cristo não foi ressuscitado, não subiu ao trono de todo o governo, não enviou o Espírito e não voltará em glória.

tornam-se de dentro. Jesus não apenas descreve isso; pelo seu ensino e pelos seus sinais, ele está na realidade realizando essa reversão no seu ministério. Ele reúne o núcleo do novo Israel (o remanescente profetizado) e promete reunir outras ovelhas de outros redis num rebanho sob si mesmo como o único Pastor (Jo 10 como o cumprimento de Ez 34).

Para compreender a distinção do reino em sua fase presente e sua relação com a igreja, devemos primeiro reconhecer as diferenças entre o mandato cultural e a Grande Comissão.

## I. O MANDATO CULTURAL E A GRANDE COMISSÃO

Todos os seres humanos, mesmo os caídos, permanecem sendo portadores da imagem de Deus - com a comissão original para governar, guardar e preservar, e de cumprir a ordem - Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a-, estendendo o reino de Deus com o Éden como a capital (Gn 1.26-28; cf. 2.15). Frequentemente chamada de mandato cultural, essa vocação original feita à humanidade permanece sendo a fonte daquele impulso infatigável de construir cidades e civilizações, fazendas e vinhas, casas e impérios. Cada pessoa, tanto cristão quanto não cristão, recebe uma vocação distinta para o seu chamado no mundo, e o Espírito prepara cada pessoa para essas vocações distintas com a graça comum. No entanto, a Palavra de Deus no mandato cultural é ·lei·: o mandamento de dominar, governar, encher e expandir.

Apenas depois da queda no jardim é que o evangelho é anunciado, criando uma nova comunidade dentro da raça humana, à qual será dado um mandato adicional: a Grande Comissão. Eles irão dominar, governar, encher e expandir, mas não por meio da criação de governos e impérios justos e avanço cultural - pois isso agora é algo comum em vez de labor santo - mas pela Palavra e pelo sacramento. Em vez de dominar e governar pela espada, essa comunidade encherá a terra com a glória de Deus anunciando o cumprimento da promessa de Deus e seu ajuntamento do remanescente de todas as nações para Sião.

Com a aliança do Sinai, entretanto, Deus estabelece um novo reino teocrático, reunindo os mandatos cultural e cívico. Como o novo Adão de Deus, Israel deveria expulsar a serpente do jardim, governar e dominar as nações que estavam ocupando a terra de Deus e estabelecer a justiça em toda a terra. Contudo, ·eles transgrediram a aliança, como Adão· (Os 6.7). Porém, mesmo assim, Yahweh reedita a promessa depois da queda de Israel: ele descerá para julgar e libertar. A teocracia será desmantelada (sinalizado pela evacuação do Espírito do templo, tornando-o comum em vez de santo), e a terra será governada por opressores estrangeiros, mas Yahweh vai novamente ouvir o clamor do seu povo exilado e atender a ele enviando o seu Messias.

Nessa fase do reino, com o próprio Rei presente em carne na terra em humilhação e perdão em vez de poder e glória, o culto e a cultura novamente se tornam atividades distintas. Os reinos desta era, como Roma, buscam suas vocações

comuns e, agora, os cristãos são comandados por Jesus, ·Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus· (Mt 22.21). Mesmo os governantes opressores são ·ministros de Deus· na esfera cultural de nosso curso comum e da graça comum enquanto vivemos juntos com os não cristãos; devemos honrar esses governantes e nos submeter a eles (Rm 13.1-7; IPe 2.13-17). Os cristãos seguem suas vocações comuns juntamente com os não cristãos no mundo com distinção em serviço e piedade.

Ao mesmo tempo, os cristãos também buscam os objetivos da Grande Comissão que Jesus deu aos discípulos e não ao mundo em geral. Como José e Daniel, que ocuparam posições de liderança secular durante os períodos de exílio, alguns cristãos podem se tornar chefes de Estados e líderes em muitas outras áreas de atuação. No entanto, como José e Daniel, eles não devem confundir o mandato cultural (que eles compartilham com os descrentes) e seu mandato evangélico de espalhar o reino de Deus. Conquanto recusem-se a acomodar a sua fé e prática à idolatria das nações a que servem, tais líderes também não procuram fazer avançar e expandir o reino de Deus por meio dos poderes que têm como governantes seculares. Os seguidores de Cristo não imitarão os governantes gentios, que ·senhoreiam· sobre seu povo, mas, em vez disso, imitarão o Filho do Homem, ·que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos· (Mt 20.25-28). Diferente da teocracia no Éden antes da queda e em Canaã, instituída no Sinai, culto (adoração) e cultura (vocações comuns no mundo) são nitidamente distinguidos, embora não intrinsecamente opostos. Em nenhuma passagem do Novo Testamento a Grande Comissão é fundida com o mandato cultural. Em vez de oferecer um diagrama para o estabelecimento do reino por meio de poder cultural, político ou social, as instruções de Paulo para conduta diária dos cristãos na sociedade civil parecem bastante modestas: ·diligenciardes por viver tranquilamente, cuidar do que é vosso e trabalhar com as próprias mãos, como vos ordenamos; de modo que vos porteis com dignidade para com os de fora e de nada venhais a precisar· (ITs 4.11-12). Os cristãos e não cristãos continuam a compartilhar igualmente as vocações culturais por meio da graça comum de Deus. Todavia, o reino da graça de Cristo é desenvolvido na Grande Comissão, pela graça salvífica de Deus.

Como os profetas (e em contraste com os falsos pastores acusados em Jr 23 de guiar o povo ao erro pelas suas próprias palavras provindas do Senhor), os doze apóstolos são identificados como aqueles que estão ·perante o S e n h o r , vosso Deus· (cf. Dt 29.10) e são, portanto, enviados para proclamar a sua Palavra. Inicialmente enviados para ·as ovelhas perdidas da casa de Israel·, eles são comissionados para proclamar a boa-nova de ·que está próximo o reino dos céus, com sinais que se seguem da vitória de Cristo sobre os poderes das trevas (cf. Mt 10.5-8). Assim, já vemos a autoridade divina e a comissão sendo dadas a Pedro (representante dos discípulos), aos Doze (representantes de Israel), e aos Setenta (representantes de toda a terra, ecoando os 70 incluídos na tabela das nações em Gn 10).

As semelhanças do mandato cultural com a Grande Comissão demonstram o ponto crucial de que a graça renova em vez de destruir a natureza. Porém, é necessário não esquecer de que por ora a nova criação está estabelecida no meio da velha criação, e, enquanto ela cresça e dê frutos nesta presente era, ela nunca deve ser identificada com os reinos desta era até Cristo julgar decisivamente e restaurar em seu retorno. Em Mateus 16, Jesus diz a Pedro, depois da confissão do último: ·o que ligares na terra terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra terá sido desligado nos céus· (v. 17-19). Então, dois capítulos depois, lemos de Jesus falando aos Doze de modo mais geral:

Em verdade vos digo que tudo o que ligardes na terra terá sido ligado nos céus, e tudo o que desligardes na terra terá sido desligado nos céus. Em verdade também vos digo que, se dois dentre vós, sobre a terra, concordarem a respeito de qualquer coisa que, porventura, pedirem, ser-lhes-á concedida por meu Pai, que está nos céus. Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles (Mt 18.18-20).

Exatamente como Ezequiel profetizou, essa vontade envolve um julgamento não simplesmente entre ovelhas e bodes (o último julgamento), mas a própria casa de Israel será dividida e julgada como os Doze, e depois também os Setenta, cumprindo a sua comissão de vilarejo em vilarejo (Lc 10.1-20). Jesus enviou os Setenta (representantes das nações) em pares (a regra legal para testemunhas). ·Quem vos der ouvidos·, disse Jesus, ·ouve-me a mim; e quem vos rejeitar a mim me rejeita; quem, porém, me rejeitar rejeita aquele que me enviou· (v. 16). Não são eles mesmos que exercem esse julgamento, mas ao contrário, ·até o pó·, que se apegasse aos pés deles, eles deveriam sacudir caso não fossem bem recebidos na cidade, advertindo aqueles que os rejeitassem: ·Não obstante, sabei que está próximo o reino de Deus·. Digo-vos que, naquele dia, haverá menos rigor para Sodoma do que para aquela cidade· (v. 11-12). Os Setenta voltaram anunciando a Jesus com júbilo: ·Senhor, os próprios demônios se nos submetem pelo teu nome!· (v. 17), e Jesus responde:

Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago. Eis aí vos dei autoridade para pisardes serpentes e escorpiões e sobre todo o poder do inimigo, e nada, absolutamente, vos causará dano. Não obstante, alegrai-vos, não porque os espíritos se vos submetem, e sim porque o vosso nome está arrolado nos céus (v. 18-20).

Na sua comissão, os Doze tornaram-se os subpastores do Grande Pastor, portando a própria autoridade do Suserano. Eles são seus embaixadores. Mais uma vez, isso está em contraste com os ·falsos pastores· de Israel - os · mestres da lei· - e esse contraste com respeito à autoridade dos seus respectivos ensinos não passou despercebido pelo povo (Lc 11.52; Mt 23.1-2; Jo 8.33; Mt 11.25-26). Na adoração celestial de Apocalipse 7, a igreja militante torna-se

igreja triunfante, protegida por aquele que está assentado no trono no meio dela. ·Jamais terão fome, nunca mais terão sede, não cairá sobre eles o sol, nem ardor algum, pois o Cordeiro que se encontra no meio do trono os apascentará e os guiará para as fontes da água da vida. E Deus lhes enxugará dos olhos toda lágrima- (Ap 7.16-17).

## II. D e s e n v o l v i m e n t o b í l i c o - t e o l ó g i c o :

### METÁFORAS DA IGREJA

Primeiro, vou explorar o desenvolvimento histórico-redentor da igreja por meio da rica variedade imagética empregada na Escritura. Em segundo lugar, vou resumir várias interpretações históricas do conceito. Finalmente, vou fornecer algumas conclusões sistemático-teológicas que servirão como marcadores da estrada ao longo deste tratamento de eclesiologia.

#### A. S u s e r a n o (S e n h o r ) e v a s s a l o ( s e r v o )

A teologia da aliança tem sido um tema recorrente neste volume, como acredito ser na própria Escritura. A igreja (em ambos os Testamentos) é a congregação da aliança. Mesmo a imagem do pastor e das ovelhas já era uma analogia familiar para o governo do suserano sobre as ovelhas do seu pasto e o cuidado delas - em outras palavras, os vários povos sob seu amparo. O ·bordão e o cajado- que consolam o salmista (Sl 23) são como o cetro e a insígnia segurados nas cerimônias de coroação da realeza europeia.

É a essa luz que reconhecemos o anúncio profético em Ezequiel 34, de que Yahweh promete que ele mesmo vai procurar suas ovelhas, resgatando-as ·de todos os lugares para onde foram espalhadas...·, trazendo-as das nações para o pasto exuberante dos montes altos de Israel.

Suscitarei para elas um só pastor, e ele as apascentará; o meu servo Davi é que as apascentará; ele lhes servirá de pastor. Eu, o Senhor, lhes serei por Deus, e o meu servo Davi será príncipe no meio delas; eu, o Senhor, o disse.  
 Farei com elas aliança de paz e acabarei com as bestas-feras da terra; seguras habitarão no deserto e dormirão nos bosques. Delas e dos lugares ao redor do meu ousieiro, eu farei bênção; farei descer a chuva a seu tempo, serão chuvas de bênçãos. [...] Já não servirão de rapina aos gentios, e as feras da terra nunca mais as comerão; e habitarão seguramente, e ninguém haverá que as espante. [...] Sa-berão, porém, que eu, o Senhor, seu Deus, estou com elas e que elas são o meu povo, a casa de Israel, diz o Senhor Deus. Vós, pois, ó ovelhas minhas, ovelhas do meu pasto; homens sois, mas eu sou o vosso Deus, diz o Senhor Deus (Ez 34.23-26,28,30-31).

Observe que essa nova segurança virá completamente da fidelidade do Grande Rei, que promete trazer bênção, segurança, fecundidade pródiga depois da maldição ter cobrado o seu preço. As imagens de animais selvagens, claramente

presentes também nos tratados seculares, referem-se à condição da terra: segurança ou ameaça de saqueadores. Aqui, Yahweh promete expulsar os animais selvagens que ameaçam o seu povo, embora ele tenha usado essas próprias ·bestas· para punir seu povo no passado recente. Finalmente, o objetivo desse arranjo - uma ·aliança de paz· - é restaurar a presença imediata de Yahweh no meio do seu povo: ·Eu serei seu Deus, e vocês serão o meu povo·.

Sem dúvida essa passagem forma o contexto para o anúncio de Jesus em João 10: ·Eu sou o bom pastor·, em que ele é o cumprimento da promessa. Em contraste com os falsos profetas, sacerdotes e reis, ·Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas, e elas me conhecem a mim, assim como o Pai me conhece a mim, e eu conheço o Pai; e dou a minha vida pelas ovelhas. Ainda tenho outras ovelhas, não deste aprisco; a mim me convém conduzi-las; elas ouvirão a minha voz; então, haverá um rebanho e um pastor· (v. 14-16). Mais uma vez, as conotações reais nessa imagem pastoral são preeminentes, especialmente quanto à finalidade: o Bom Pastor, Servo Davi de Yahweh, não apenas reunirá as ovelhas espalhadas que anteriormente pertenciam ao seu império, mas também reunirá ·outras ovelhas· de fora do rebanho que irão ouvir sua voz conclamando-as e elas serão reunidas sob o seu reinado.

A raça humana não está mais dividida entre judeus e gentios, mas entre aqueles que estão ·em Adão· (sob a aliança da lei) e aqueles que estão ·em Cristo· (na aliança da graça). Vemos esse tema representativo, por exemplo, na saudação de Paulo em ICoríntios: ·à igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos, com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso· [católico e apostólico] (ICo 1.2). Os cristãos estão individual e corporativamente unidos a Cristo. Assim, em 2Coríntios 6.16-7.1, por exemplo, ·a purificação· é transferida do domínio étnico para o domínio eclesiástico. Estar ·em Adão· é pertencer à aliança das obras, a transgressão da qual significa que todos aqueles representados por Adão são escravos do pecado e da morte. Por outro lado, estar ·em Cristo· é estar justificado, santificado e glorificado. Romanos 5, evidentemente, esboça esse contraste de modo mais nítido no Novo Testamento (cf. ICo 1.30).

É nesse contexto de aliança e seu cabeça representativo, então, que encontramos referências à igreja como uma embaixada e seus ministros como embaixadores. Nenhum outro fundamento pode ser colocado além do que já foi estabelecido pelos apóstolos, sobre o qual os ministros como seus sucessores então constroem (ICo 3.10-11). Um embaixador não pode negociar os termos, mas apenas transmiti-los. O tratado está fixado - não como a lei da gravidade, mas como a constituição de um Estado. Ele é apostólico. Nós acreditamos, ensinamos e confessamos o que, como eles, recebemos: isso é o que se quer dizer quando confessamos ·única santa igreja, católica e apostólica·. Nem Jesus trouxe a sua própria palavra, mas a de seu Pai (Jo 7.16; 8.26,38), e o Espírito não traz outra

Palavra, mas produz em nós o efeito daquela Palavra falada em Cristo e por meio de Cristo (Jo 16.12-15).

É com boa razão, então, que Edmund Clowney adverte contra apelar à unidade ·invisível· como uma desculpa para ignorar a unidade visível (e desunião) da igreja.<sup>2</sup> É exatamente porque já foi dada como um dom - porque, em outras palavras, o próprio Cristo é a ·nossa paz· (Ef 2.14), em quem a ·aliança de paz· (Ez 34.25) é concretizada, que nós somos chamados para ·preservar [...] o vínculo da paz· (Ef 4.3). O indicativo sempre gera o imperativo, e não é gerado por ele. Na sua essência, então, a unidade católica não é uma tarefa humana, mas um dom divino. A igreja é única, santa, católica e apostólica: esse já é um fato estabelecido, não obstante as aparências contrárias. Os eleitos são um em Cristo em virtude da aliança da redenção, operada pelo Deus trino na aliança da graça.

Até mesmo a igreja visível, com todo o seu joio semeado entre o trigo, pode ser considerada como uma unidade gerada pela Palavra e pelo Espírito, embora a sua unidade escatológica por enquanto seja apenas provisória e esteja em grande parte oculta. Desse modo, a distinção visível-invisível continua a ser útil, mas recebe uma ênfase mais escatológica. A igreja triunfante é simplesmente a igreja militante que cessou de guerrear, entrando no santuário de Deus em adoração juntamente com a nuvem de testemunhas (Hb 12.1-2). Do mesmo modo, a igreja invisível não é uma igreja diferente, mas é a forma final da igreja visível, que é conhecida apenas por Deus e será revelada no último dia.

## B. Um ponto missional

Esse tema da aliança também é o contexto da identidade profético-missionária da igreja: os oficiais da nova aliança como advogados da aliança, tendo a autoridade do próprio Senhor da Aliança. A designação de Israel como povo de Deus fortalece essa analogia do pastor para esse relacionamento (Êx 19.4-6). O objetivo é a presença pactuai em bênção, com Deus tendo a sua residência no meio deles. ·Porei o meu tabernáculo no meio de vós, e a minha alma não vos aborrecerá. Andarei entre vós e serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo. Eu sou o Senhor, vosso Deus, que vos tirei da terra do Egito, para que não fôsseis seus escravos; quebrei os timões do vosso jugo e vos fiz andar eretos.· (Lv 26.11-13). No entanto, como em Êxodo 19, essa condição como ·nação escolhida· é condicional, a passagem que acabamos de citar de Levítico 26 está colocada entre uma delinearção das recompensas pela obediência e as punições pela desobediência.

Nos profetas, mesmo quando a aliança condicional e nacional é quebrada e suas punições invocadas, a nova aliança assegura uma base diferente para segurança e esperança, fundamentada como está na aliança eterna da redenção

<sup>2</sup> Edmund P. Clowney, The church: Contours of Christian theology (Downers Grove, 1991; Inverness Press, 1995), 78.

e nas alianças da promessa com Adão e Eva depois da queda e com Abraão, Isaque e Jacó:

Eu sou o Senhor, o vosso Santo, o Criador de Israel, o vosso Rei. [...] Não vos lembreis das coisas passadas, nem considereis as antigas. Eis que faço coisa nova, que está saindo à luz; porventura, não o percebeis? Eis que porei um caminho no deserto e rios, no ermo. Os animais do campo me glorifkarão, os chacais e os filhotes de avestruzes; porque porei águas no deserto e rios, no ermo, para dar de beber ao meu povo, ao meu escolhido, ao povo que formei para mim, para celebrar o meu louvor (Is 43.15,18-21).

As alusões às ·bestas selvagens· se tornando parte do rebanho de Deus indicam a paz entre judeus e gentios por meio da fé em Cristo.

Deus escolheu, libertou e chamou Israel. ·Contudo, não me tens invocado, ó Jacó, e de mim te cansaste, ó Israel· (v. 22). Em vez de trazer sacrifícios e tributos ao seu Grande Rei, ·me cansaste com as tuas iniquidades· (v. 24). No entanto, ·Eu, eu mesmo, sou o que apago as tuas transgressões por amor de mim e dos teus pecados não me lembro· (v. 25). Yahweh declara:

Porque derramarei água sobre o sedento e torrentes, sobre a terra seca; derramarei o meu Espírito sobre a tua posteridade e a minha bênção, sobre os teus descendentes; e brotarão como a erva, como salgueiros junto às correntes das águas. Um dirá: Eu sou do Senhor; outro se chamará do nome de Jacó; ou outro ainda escreverá na própria mão: Eu sou do Senhor, e por sobrenome tomará o nome de Israel. Assim diz o Senhor, Rei de Israel, seu Redentor, o Senhor dos Exércitos: Eu sou o primeiro e eu sou o último, e além de mim não há Deus (Is 44.3-6).

Do mesmo modo, as profecias de Oseias começam com as maldições da aliança, de acordo com as quais Israel, como nação, é renomeada como L o-ru h am a (·Ela não recebeu misericórdia·) e L o-am m i (·não meu povo·). ·Todavia, o número dos filhos de Israel será como a areia do mar, que se não pode medir, nem contar; e acontecerá que, no lugar onde se lhes dizia: Vós não sois meu povo, se lhes dirá: Vós sois filhos do Deus vivo· (Os 1.6-10).

Essa promessa ecoa o juramento que Deus fez a Abraão em Gênesis 15. São exatamente essas passagens que os apóstolos tinham em mente quando lemos, por exemplo, ·Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tinhéis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia· (IPe 2.9-10). O povo eleito de Deus, diz Paulo, é chamado ·não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios· (Rm 9.24), citando nossa passagem acima de Oseias 1.

Assim, torna-se mais claro que estamos lidando não com dois povos, mas com um (cf. Ef 2.11 -22), e não com uma perda de lugar por parte de Israel, mas com sua

ampliação. Conquanto a aliança nacional (ou seja, a teocracia) tenha chegado ao fim, a aliança abraâmica, segundo a qual todas as nações serão abençoadas em Abraão e em sua semente, alcançou seu objetivo designado. Judeus e gentios em Cristo formam um só rebanho com um só pastor (G1 3.13-18,27-29), não uma substituição para o antigo povo de Deus, mas o Israel de Deus-, de fato (G1 6.16). A inclusão dos gentios que creem é simplesmente a realização da promessa feita aos patriarcas e profetas: uma promessa aos judeus que é concretizada como bênção para todo o mundo.

Como vimos, o mandato cultural e a Grande Comissão são distintos. Nesta era da história redentora, a atividade cultural é comum, não santa; afirmada, preservada e desenvolvida por meio da graça comum de Deus, mas não redentora. A igreja, por outro lado, é a embaixada do reino dos céus, enviada às nações com a boa-nova.

De modo geral, o Novo Testamento substituiu *ekklēsia* (do hebraico *qāhāl*, ·assembléia· ou ·ajuntamento-) por ·povo de Deus·. No entanto, isso reflete a coisa nova que Deus está fazendo nestes últimos dias. No uso do Antigo Testamento, Edmund Clowney observa: ·A redenção do êxodo culmina no ·dia da assembleia no Sinai (Dt 4.10 LXX [Septuaginta]; 9.10; 10.4; 18.16). [...] Os profetas descreveram a bênção futura da presença de Deus quando anunciaram a grande assembleia festiva que incluiria os gentios (Is 2.2-4; 56.6-8; J1 2.15-17; cf. Sl 87).·<sup>3</sup> Isso é antecipado no relato da bênção final de Moisés sobre Israel antes de sua morte (Dt 33.2-3), e, especialmente, no salmo 68.17-18, em que o desfile real do Sinai para Sião é celebrado. A transição do Sinai para Sião é a saída das sombras para a realidade, da promessa que é ouvida para o cumprimento que é totalmente visto e possuído como uma experiência viva, e de uma bênção nacional dependente da obediência de Israel para a bênção universal dependente da obediência do Israel fiel, Jesus Cristo, em favor do seu povo. Em termos eclesiológicos, essa é uma progressão de ·povo de Deus· (como promessa) para a *ekklēsia* (como cumprimento). A igreja é a reunião do final dos tempos das ovelhas espalhadas de Israel e nações sob o cuidado soberano de Yahweh como o Bom Pastor.

O cardeal Joseph Ratzinger (papa Bento XVI)\* fornece um resumo útil dessa transição. Jesus proclamou primeiro um reino, não uma igreja, ele diz, observando que o Novo Testamento menciona o reino 122 vezes (99 apenas nos Evangelhos sinóticos). Ao mesmo tempo, esses não deveriam ser colocados em oposição.<sup>4</sup> A escatologia e a eclesiologia estão estreitamente relacionadas: Jesus vê a sua própria missão em termos da reunião do povo espalhado de Deus.<sup>5</sup> Ao mesmo tempo, também é crucial nos lembrarmos de que a mesma passagem (Jo 10) em que Jesus proclama-se como o Bom Pastor do ajuntamento do final dos

<sup>3</sup> Colwyn, The church, 30.

\* Cujopapadofoideabril/2005afeireiro/2013. (NR)

<sup>4</sup> Cardenal Joaquim Ratzinger, Called to communion: Understanding the church today (trad. Adriana

Walker, São Francisco: Ignatius Press, 1996), 21.

<sup>5</sup> Ibid., 22.

tempos das ovelhas espalhadas enfatiza que a base para esse ajuntamento é o seu próprio autossacrifício. Não apenas a escatologia e a eclesiologia estão estreitamente entrelaçadas, portanto; ambas são inseparáveis da expiação. Jesus não veio simplesmente para reunir um povo, mas para morrer por ele. Um estranho rei é esse, que diz, diferente dos governantes gentios, que são ·senhores· dos seus súditos, ·o Filho do Homem, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos· (Mt 20.28).

·Na boca de Jesus·, Ratzinger reconhece,

o Reino de Deus não significa uma coisa ou lugar, mas a ação presente de Deus. Pode-se, portanto, traduzir a declaração programática de Marcos 1.15, b reino de Deus está próximo· como ·Deus está próximo.. Percebemos novamente a conexão com Jesus, com sua pessoa; ele próprio é a proximidade de Deus. Onde quer que ele esteja, ali está o reino.<sup>6</sup>

A constituição dos Doze é padronizada segundo as 12 tribos, como os Setenta ·eram cie acordo com a tradição judaica (Gn 10; Ex 1.5; Dt 32.8), o número dos povos não judeus no mundo..<sup>7</sup>

As palavras de instituição da Eucaristia, sejam lidas na tradição mariana, seja na paulina, sempre têm a ver com o acontecimento da aliança; quanto ao passado, elas se referem ao Sinai e quanto ao futuro à Nova Aliança anunciada por Jeremias. Além disso, tanto os Sinóticos quanto o Evangelho de João, embora cada um de um modo diferente, fazem a conexão com os acontecimentos da Páscoa. Finalmente, há um eco das palavras de Isaías a respeito do servo sofredor de Deus. Com a Páscoa e o ritual sinaítico da aliança, os dois atos fundacionais pelos quais Israel tornou-se e sempre novamente torna-se um povo são tomados e integrados na Eucaristia.

Cristo é agora o novo templo, o lócus dessa vida cíltica comum.<sup>8</sup>

A instituição da santíssima Eucaristia na noite anterior à Paixão não pode ser considerada como uma transação cíltica mais ou menos isolada. É a instituição de uma aliança e, como tal, é a base concreta de um novo povo: o povo vem à existência por meio de sua relação de aliança com Deus.<sup>9</sup>

Portanto, a transição de ·povo de Deus· para ·igreja· é devida principalmente ao fato de que o primeiro é escatológico, especialmente depois do exílio, com Israel antecipando uma reunião futura do povo de Deus. Ratzinger acrescenta:

<sup>6</sup> Ibid., 2.2 -2.3 .

<sup>7</sup> Ibid., 2.5 .

<sup>8</sup> Ibid., 2.7 .

<sup>9</sup> Ibid., 2.8 .

A súplica para essa reunião - para o aparecimento da ecclesia · é um componente fixo da oração judaica posterior. H evidente, por isso, o que significa para a igreja nascente chamar a si mesma de ecclesia. Ao fazer isso, ela diz, de fato: Esse pedido nos é concedido. Cristo, que morreu e ressuscitou, é o Sinai vivo; aqueles que se aproximam dele são o ajuntamento final do povo escolhido de Deus (cf., p. ex., Hb 12.18-24).<sup>10</sup>

A igreja é o lugar onde ocorre esse ajuntamento final, escatológico, do povo espalhado de Deus. Notavelmente, a igreja é a resposta à antiga súplica dos judeus.

A eclesiologia da aliança é promovida pela ênfase na solidariedade corporativa num cabeça representativo. Assim como o suserano e os povos vassalos eram unidos como pastor e ovelhas, rei e reino, as pessoas são representadas pelo Grande Rei pela mediação de um dos seus. Isso é pelo menos em parte o que deveríamos pensar quando confessamos nossa fé em ·uma única igreja santa, católica e apostólica- · uma fórmula cuja profundidade maravilhosa exploraremos ao longo deste tópico. Não é ·única· ou ·católica· por ser uma única instituição hierarquicamente enchendo a terra: isso dificilmente distinguiria a igreja de uma corporação multinacional. A unidade e a catolicidade da igreja são derivadas da pessoa e obra do próprio Jesus Cristo. Ele traz muitos para e em si mesmo pelo seu Espírito, de modo que eles permaneçam (como a própria Trindade) muitos e no entanto, um.

## C . O REMANESCENTE

Outra analogia para igreja é a de remanescente, que está estreitamente relacionada ao aspecto escatológico com o qual acabamos de lidar. No Novo Testamento, bem como no Antigo, a igreja não pode tomar a sua identidade como garantida, mas deve sempre recebê-la novamente em fé. Ao longo da história bíblica, o povo de Deus renunciou à sua identidade missionária seja deixando de levar a Palavra de Deus às nações ou acomodando a sua fé e prática às nações a tal ponto que eles se tornaram virtualmente indistinguíveis do mundo. No entanto, Deus sempre reserva um remanescente, chamado para fora do mundo, para pertencer a ele. A Palavra cria a igreja, e onde essa Palavra é recebida, proclamada, ensinada e aplicada no batismo e na Eucaristia, a igreja continua a existir e a crescer neste mundo. A ideia do remanescente nos protege de uma eclesiologia imanentista e autoconfiante, com a igreja sendo vista meramente como uma instituição histórica. A posição da igreja é sempre questionável, visto que ela é simultaneamente uma instituição histórica e o resultado de uma erupção escatológica do céu, pelo Espírito operando por meio da Palavra.

A noção de Israel sendo salva por meio de um remanescente dificilmente pode ser chamada de uma inovação do Novo Testamento. A prerrogativa na eleição sempre foi sustentada na história redentora, separando não apenas Caim de

<sup>10</sup>Ibid., 31.

Sete, mas Ismael de Isaque e Esaú de Jacó. Portanto, é importante não confundir a eleição de Israel (condicional) com a eleição pessoal de israelitas (incondicional). Essa, parece-me, é a espinha dorsal do argumento de Paulo em Romanos 9-11. Assim, a designação ·povo de Deus· refere-se à comunidade visível identificada pelo batismo, a proclamação do evangelho e a Ceia do Senhor. Ela tem ofícios formais para a administração das bênçãos pactuais de Deus. E, no entanto, ·nem todos os de Israel são, de fato, israelitas· (Rm 9.6), e nem todos que pertencem exteriormente ao povo de Deus de fato pertencem ao povo de Deus. ·O Senhor conhece os que lhe pertencem· (2Tm 2.19).

O ·dia do Senhor· significa tanto juízo quanto libertação para Israel (Am 3.1,11-15; 5.18-24), com a própria nação sendo indistinguível ·dos etíopes· no que diz respeito a Yahweh:

Eis que os olhos do Senhor Deus estão contra este reino pecador, e eu o destruirei de sobre a face da terra; mas não destruirei de todo a casa de Jacó, diz o Senhor. [...] Naquele dia, levantarei o tabernáculo caído de Davi, repararei as suas brechas; e, levantando-o das suas ruínas, restaurá-lo-ei como fora nos dias da antiguidade; para que possuam o restante de Edom e todas as nações que são chamadas pelo meu nome, diz o Senhor, que faz estas coisas (Am 9.8,11-12, ênfase acrescentada).

Paradoxalmente, essa eclesiologia do remanescente é simultaneamente uma ·peneira·, ·poda· de Israel e uma expansão sem precedentes dos seus recintos.

Nesse dia, o santuário de Sião será elevado acima das outras montanhas e ·para ele afluirão todos os povos·. Assim como a ·palavra do Senhor· sairá ·de Jerusalém· e ·muitos povos· serão reunidos em Sião, e depois do julgamento das nações acontecerá finalmente o fim da guerra (Is 2.1-4).

O Senhor dos Exércitos dará neste monte a todos os povos um banquete de coisas gordurosas, uma festa com vinhos velhos, pratos gordurosos com tutanos e vinhos velhos bem clarificados. Destruirá neste monte a coberta que envolve todos os povos e o véu que está posto sobre todas as nações. Tragará a morte para sempre, e, assim, enxugará o Senhor Deus as lágrimas de todos os rostos, e tirará de toda a terra o opróbrio do seu povo, porque o Senhor falou. Naquele dia, se dirá: Eis que este é o nosso Deus, em quem esperávamos, e ele nos salvará; este é o Senhor, a quem aguardávamos; na sua salvação exultaremos e nos alegraremos. Porque a mão do Senhor descansará neste monte; [...] (Is 25.6-10).

Quando isso acontecer, ·Não fale o estrangeiro que se houver chegado ao Senhor, dizendo: O Senhor, com efeito, me separará do seu povo; tampouco diga o eunuco: Eis que eu sou uma árvore seca. [...] Assim diz o Senhor Deus, que congrega os dispersos de Israel: Ainda congregarei outros aos que já se acham reunidos· (Is 56.3,8).

Um remanescente das nações será unido ao remanescente de Israel (Is 60). Haverá uma estrada ligando o Egito, a Assíria e Israel. -Naquele dia, Israel será o terceiro com os egípcios e os assírios, uma bênção no meio da terra; porque o Senhor dos Exércitos os abençoará, dizendo: Bendito seja o Egito, meu povo, e a Assíria, obra de minhas mãos, e Israel, minha herança- (Is 19.18-25). Quando esse dia chegar, o povo receberá pastores verdadeiros. Ninguém exclamará: -A arca da Aliança do Senhor! Ela não lhes virá à mente, não se lembrarão dela nem dela sentirão falta; e não se fará outra. Naquele tempo, chamarão a Jerusalém de Trono do Senhor; nela se reunirão todas as nações em nome do Senhor e já não andarão segundo a dureza do seu coração maligno- (Jr 3.15-17). Os filhos daqueles que outrora foram inimigos de Israel, até mesmo os egípcios e babilônios, ouvirão que eles foram nascidos em Sião e de Sião (Sl 87.1-7).

Com essa eclesiologia do remanescente em mente, João relata a -nova canção- no céu dirigida ao Cordeiro: -Digno és de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes; e reinarão sobre a terra- (Ap 5.9-10). Apenas Jesus Cristo é digno de abrir os selos de História - o mistério das eras - porque é apenas nele que os -dois povos- foram feitos um.

#### D. Família

A essas analogias para uma eclesiologia da aliança, é acrescentada a da família. Mais uma vez encontramos uma metáfora familiar na política do Antigo Oriente Médio para o relacionamento do senhor imperial com o seu povo. A federação é uma família, com o suserano como o pai e o povo vassalo com seu filho - e, portanto, irmão e irmãs uns dos outros.

Ao estabelecer essa -aliança eterna- com Davi, Yahweh promete: -Eu lhe sarei por pai, e ele me será por filho-. No entanto, enquanto os tratados de suserania tornaram esse relacionamento condicional à obediência do vassalo a todas as estipulações, nessa aliança Deus promete a respeito de Davi e seus herdeiros:

se vier a transgredir, castigá-lo-ei com varas de homens e com açoites de filhos de homens. Mas a minha misericórdia se não apartará dele, como a retirei de Saul, a quem tirei de diante de ti. Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será estabelecido para sempre (2Sm 7.14-16).

À luz disso, Paulo refere-se à igreja como -casa de Deus- (1Tm 3.15), assim como Pedro (1Pe 4.17). Há um Pai sobre a casa, e um Filho que é representado como o nosso irmão mais velho, herdeiro legal de todas as posses, que ele, todavia, usufrui como uma pessoa pública (representativa) apenas para distribuir aos seus co-herdeiros (Rm 8.17). Mais uma vez, a política tradicional e as práticas legais são submetidas a modificação como analogias desse relacionamento da nova aliança, visto que é, afinal, Cristo quem nesse caso é o -Filho- e

·herdeiro de todas as coisas· (Hb 1.2). Assim como ele nos fez co-herdeiros com ele, também fez judeus e gentios co-herdeiros das promessas feitas a Abraão (G1 3.29; IPe 3.7). Todos os que estão unidos a Cristo, que é a própria imagem do Deus invisível (Cl 1.15), são adotados como filhos de Deus (Rm 8.23; G 4.5), e, portanto, estão sendo transformados à semelhança da imagem de Cristo: ·Por quanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos· (Rm 8.29).

### E. N o iva

Esse relacionamento de aliança também pode ser expresso em termos da analogia do casamento, enraizada primeiramente na união de homem e mulher tornando-se ·uma só carne·, um ponto que será desenvolvido mais completamente em nossa consideração do corpo de Cristo. É especialmente nos profetas que a analogia conjugal é empregada, particularmente como uma maneira de enfatizar a gravidade da infidelidade de Israel à aliança. Um exemplo clássico é Ezequiel 16, em que Deus pronuncia um julgamento sobre sua noiva infiel. Independentemente de qualquer ar de superioridade que ela demonstre no presente, Israel é relembrada de suas origens ignóbeis quando Yahweh a encontrou: ·A tua origem e o teu nascimento procedem da terra dos cananeus; teu pai era amorreu, e tua mãe, heteia· (Ez 16.3). Passando por ela, Yahweh a encontrou ·lançada em pleno campo· e ·a revolver-te no teu sangue· (v. 5-6).

Passando eu por junto de ti, vi-te a revolver-te no teu sangue e te disse: Ainda que estás no teu sangue, vive; sim, ainda que estás no teu sangue, vive. Eu te fiz multiplicar como o renovo do campo; cresceste, e te engrandeceste, e chegaste a grande formosura; formaram-se os teus seios, e te cresceram cabelos; no entanto, estavas nua e descoberta. Passando eu por junto de ti, vi-te, e eis que o teu tempo era tempo de amores; estendi sobre ti as abas do meu manto e cobri a tua nudez; dei-te juramento e entrei em aliança contigo, diz o Senhor Deus; e passaste a ser minha (v. 6-8).

Então, Deus banhou a sua noiva e a vestiu com as roupas mais finas, e a adornou com as joias mais preciosas. Deus não poupou gastos com sua noiva (v. 10-13).

Correu a tua fama entre as nações, por causa da tua formosura, pois era perfeita, por causa da minha glória que eu pusera em ti, diz o Senhor Deus. Mas confiaste na tua formosura e te entregaste à lascívia, graças à tua fama; e te ofereceste a todo o que passava, para seres dele (v. 14-15).

Das suas esplêndidas roupas ela fez tendas para altares pagãos, enfeitando seus ídolos com as joias nupciais, distribuindo os presentes que lhe haviam sido

dados pelo seu marido para os deuses das nações que não têm vida - até mesmo sacrificando os filhos e as filhas que ela teve nesse casamento às cruéis deidades pagãs. ·Em todas as tuas abominações e nas tuas prostituições, não te lembraste dos dias da tua mocidade, quando estavas nua e descoberta, a revolver-te no teu sangue· (v. 16-22).

Israel foi diferente de uma prostituta comum apenas num sentido, disse Deus: ·Contigo, nas tuas prostituições, sucede o contrário do que se dá com outras mulheres, pois não te procuram para prostituição, porque, dando tu a paga e a ti não sendo dada, fazes o contrário· (v. 34). Samaria e Sodoma não cometaram metade dos pecados que Judá cometeu (v. 46-51), mas Yahweh dará a sua noiva aos seus amantes - os egípcios, os assírios, os filisteus e os caldeus - quando a lascívia deles se transformar em violência contra ela. Exatamente quando parece já não mais haver esperança, vem o anúncio:

Porque assim diz o Senhor Deus: Eu te farei a ti como fizeste, pois desprezaste o juramento, invalidando a aliança. Mas eu me lembrarei da aliança que fiz contigo nos dias da tua mocidade e estabelecerei contigo uma aliança eterna. Então, te lembrarás dos teus caminhos e te envergonharás quando receberes as tuas irmãs, tanto as mais velhas como as mais novas, e tas darei por filhas, mas não pela tua aliança. Estabelecerei a minha aliança contigo, e saberás que eu sou o Senhor, para que te lembres e te envergonhes, e nunca mais fale a tua boca soberbamente, por causa do teu oprório, quando eu te houver perdoado tudo quanto fizeste, diz o Senhor Deus (v. 59-63).

Observe a distinção que ele faz aqui entre ·a aliança· (Sinai), que eles fizeram no Sinai, cuja transgressão é a fonte de seu juízo, e sua promessa de lembrar ·da aliança que fiz contigo nos dias da tua mocidade·. Em outras palavras, a aliança do Sinai é a base para o julgamento deles; a aliança anterior feita com Abraão é a base para o seu perdão. Como tal, será uma ·aliança eterna· - um juramento inquebrável, imutável e incondicional feito por Yahweh.

Ainda mais comovente é o Livro de Oseias, em que o profeta é ordenado pelo Senhor a se casar com uma prostituta como uma parábola da aliança do Senhor com Israel. No entanto, há a promessa: ·Depois, tornarão os filhos de Israel, e buscarão ao Senhor, seu Deus, e a Davi, seu rei; e, nos últimos dias, tremendo, se aproximão do Senhor e da sua bondade· (Os 3.1-5). O processo legal da aliança é desenvolvido no capítulo 4, listando as transgressões com riqueza de detalhes, com a sentença pronunciada no capítulo 5. Contudo, como acontece com os profetas em geral, o evangelho se segue à lei; a esperança da aliança eterna supera o desespero de ter transgredido a aliança nacional, quando a nota unilateral e incondicional soa mais uma vez:

Curarei a sua infidelidade, eu de mim mesmo os amarei, porque a minha ira se apartou deles. Serei para Israel como orvalho, ele florescerá como o lírio e lançará as suas raízes como o cedro do Líbano. Estender-se-ão os seus ramos, o seu

esplendor será como o da oliveira, e sua fragrância, como a do Líbano. Os que se assentam de novo à sua sombra voltarão; serão vivificados como o cereal e florescerão como a vide; a sua fama será como a do vinho do Líbano (Os 14.4-7).

A única esperança da Esposa infiel é seu Marido fiel: ·Eu te ouvirei e cuidarei de ti· (v. 8).

A imagem nupcial é levada para o Novo Testamento. A Nova Jerusalém é representada no Apocalipse de João como descendendo ·do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo· (Ap 21.2), e acontece o convite de finalmente pegar o fruto da Árvore da Vida e a água da vida: ·O Espírito e a noiva dizem: Vem! Aquele que ouve, diga: Vem! Aquele que tem sede venha, e quem quiser receba de graça a água da vida· (22.17).

Efésios, com sua rica eclesiologia, fornece um testemunho corolário:

Maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito (Ef 5.25-27).

De fato, o ato das duas pessoas se tornarem ·uma só carne· é em si um grande ·mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja· (v. 31 -32). Mais uma vez, o aspecto escatológico deve ser reconhecido: a igreja visível é a noiva de Cristo; a igreja invisível é a sua esposa, a igreja como ela existe do lado de lá das bodas de casamento do Cordeiro. O ·já· da união com Cristo deve sempre confessar o ·ainda não· das maravilhas nupciais que ainda aguardam a noiva de Cristo, vestida com as roupas e joias preciosas que ele dá a ela.

#### F. C id a d e

A imagem federal (i.e., pactual-representativa) também é apoiada pela referência à analogia de uma cidade. Como a Cidade de Deus paradigmática, o Éden deveria se expandir para fora do próprio jardim até que a glória de Deus enchesse toda a terra. Essa foi a comissão da humanidade em Adão. O objetivo do mandato dado à humanidade na criação foi, como Kline nos relembra, ·desenvolver seu paraíso-lar original numa cidade universal·.<sup>1</sup> ·Ao cumprir o dever da observância do sábado, o homem estava culturalmente estruturando o tempo.·<sup>12</sup> Para Deus, não existe tempo para ser estruturado. Não mais do que separar espaço (luz das trevas ou tumulto das águas da terra habitável), não existe para Deus a necessidade de separar tempo: todo ele é cheio de sua glória e todo ele é santo. Isso também era verdadeiro de forma éctipa para nós na

<sup>1</sup> M . G . Klin e , Kingdom prologue: Genesis foundations for a covenantal worldview>v (O ve rla n d P a rk , Kans.: Two Age Press, 2000), 70 .

<sup>2</sup>Ibid. 80 .

criação. Depois da queda, no entanto, tornou-se necessário distinguir o santo do comum. Não mais sagrado, nem profano (ou comum), mas um território abandonado por Deus. A palavra profano vem do latim e significa literalmente além, ou fora da ordem de Deus.

O Éden, como os próprios Adão e Eva, era uma imagem terrena da realidade celestial, uma analogia da casa de Deus e da própria comunhão triúna de Deus. O Jardim do Éden era um ·espaço-sinal· de consumação; o sábado, um ·tempo-sinal·. ·Ser como Deus não era apenas responsabilidade do homem; era a sua própria bem-aventurança.·<sup>13</sup> A queda destruiu essa unidade de culto e cultura: a humanidade então vivia a oriente do jardim do Éden, com um querubim guardando a árvore da vida, impedindo a reentrada em todas as direções com uma espada flamejante (Gn 3.24). Vivendo sob uma maldição comum de Deus, a criação também compartilha da graça comum de Deus, que preserva tudo o que Deus fez, mesmo aqueles que não serão preservados da ira de Deus do último dia. O pseudotemplo da civilização apóstata, simbolizado pela Babel de Gênesis 11 e Babilônia de Apocalipse 18 e 19, seria destruído pelo templo tipológico em Jerusalém, mas, em última análise, apenas pelo verdadeiro templo que desceu do céu para criar uma cidade-foco em si mesmo, uma verdadeira reunião que torna todas as tentativas da Cidade do Homem em nada mais do que paródias ruins.

O objetivo de toda a escatologia bíblica é que a habitação de Deus seria com a humanidade. Depois da queda, as atividades culturais e cílticas divergem em duas cidades distintas, com a linhagem de Caim e a linhagem de Sete, respectivamente. Caim constrói uma cidade reconhecida pelas suas conquistas culturais (Gn 4.17-24), enquanto sobre a linhagem de Sete, lemos: ·daí se começou a invocar o nome do Senhor· (v. 26). A interação entre essas duas cidades torna-se o teatro para os confrontos repetidos entre Yahweh e seu povo da aliança (·a semente da mulher·) por um lado e Lúcifer e seus aliados (·a semente da serpente·) por outro. No entanto, Israel, também, tornou-se como as nações, procurando outros senhores além de Yahweh. Quando o Espírito deixa o templo de Jerusalém por causa da quebra da aliança, Judá também será exilada ao oriente da cidade de Deus, na Babilônia. O significado do portão leste nos profetas, especialmente Ezequiel, é seu paralelo intencional com Gênesis 3.

As cidades orgulhosas dessa era má não são religiosas, mas idólatras. A Babilônia de Nabucodonosor forçava seus súditos a se prostrarem diante de sua imagem de ouro sob pena de morte. Entretanto, mesmo no exílio de Judá, Deus preservou seu remanescente e levantou Daniel, bem como Sadraque, Meseaque e Abednego. Quando os três últimos foram lançados na fornalha de fogo ardente, por se recusarem participar do culto babilônio, uma quarta pessoa apareceu com eles: ·e o aspecto do quarto é semelhante a um filho dos deuses·, disse Nabucodonosor atônito quando contemplou a figura do Salvador pré-encarnado (Dn 3.25).

<sup>13</sup>Ibid 80-81.

Considerando o fato de que a atividade cultural era parte do trabalho santo do mandato cultural na criação, construir cidades e civilizações não é inherente-mente mau. Em vez disso, é a corrupção do coração caído que constrói cidades violentas, opressoras, injustas e idólatras que são não apenas propriamente distintas, mas rivais da Cidade de Deus. Incapaz de criar, Satanás só pode distorcer o que Deus faz, imitando a cidade-construção de Deus, também usando a sua anti-igreja como um meio de destruir a igreja verdadeira. Vemos essa competição na Torre de Babel com seu arranha-céu sagrado tentando conquistar o céu, bem como na disputa entre Yahweh e Satanás representados por Moisés e Faraó, e na conquista de Canaã com suas guerras santas em antecipação do último julgamento. Evidentemente esse julgamento alcança o seu apogeu na sexta-feira santa, e seu resultado é assegurado na manhã de Páscoa, mas as escaramuças continuam até o fim da era. Apenas no último dia é que as cidades deste mundo serão transformadas em Cidade de Deus. Paulo fala da igreja - de um modo que sugeriria uma analogia com as cidades em que seus leitores viviam - como uma ·colônia do céu·, especialmente em relação ao ·corpo de Cristo· como um corpo confederado (pactuai) constituído pelo Espírito, no Filho por meio da Palavra e do sacramento.

O escritor da Epístola aos Hebreus explica que os cristãos não foram ao monte Sinai, mas

tendes chegado ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial, e a incontáveis hostes de anjos, e à universal assembléia e igreja dos primogênitos arrolados nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados, e a Jesus, o Mediador da nova aliança, e ao sangue da aspersão que fala coisas superiores ao que fala o próprio Abel (Hb 12.22-24).

Diferente das cidades terrenas, incluindo Jerusalém, a cidade celestial não pode ser abalada. Não é um reino que nós estamos construindo, mas que estamos recebem do (v. 26-28). ·Na verdade, não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a que há de vir· (13.14). De fato, isso era verdadeiro mesmo no caso de Abraão:

porque aguardava a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador. [...] Todos estes morreram na fé, sem ter obtido as promessas; vendo-as, porém, de longe, e saudando-as, e confessando que eram estrangeiros e peregrinos sobre a terra. Porque os que falam desse modo manifestam estar procurando uma pátria. E, se, na verdade, se lembrassem daquela de onde saíram, teriam oportunidade de voltar. Mas, agora, aspiram a uma pátria superior, isto é, celestial. Por isso, Deus não se envergonha deles, de ser chamado o seu Deus, porquanto lhes preparou uma cidade (Hb 11.10,13-16).

Os cristãos já são cidadãos dessa cidade celestial, assentados ·nos lugares celestiais em Cristo Jesus· (Ef 2.6; veja também ICo 1.2; G1 4.25-26; Ef 1.3; 2.5-6; Fp 3.20-21; Cl 1.12-18; 3.1-4).

## G . O Is r a e I d e D e u s

Mesmo com essa analogia, ainda estamos no âmbito da metáfora política da cidade ou comunidade. É dito aos gentios:

naquele tempo, estáveis sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo. Mas, agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo. Porque ele é a nossa paz, o qual de ambos fez um; e, tendo derribado a parede da separação que estava no meio, a inimizade, aboliu, na sua carne, a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse, em si mesmo, um novo homem, fazendo a paz, e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus, por intermédio da cruz, destruindo por ela a inimizade. [...] Assim, já não sois estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos, e sois da família de Deus, edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular; [...] (Ef 2.12-16; 19-21).

·Comunidade- e ·alianças da promessa- interpretam-se mutuamente. Nessa cidade e nação santa, o povo da aliança forma uma nação, co-herdeiros de todas as coisas conjuntamente. O bem-estar de cada cidadão está ligado com o dos outros: ninguém nunca é deixado para trás para se defender sozinho. Quando um membro sofre, todo o corpo político sofre; quando um se alegra, toda a comunidade se alegra (ICo 12.26). Assim, novamente o caráter federal é enfatizado: Cristo como o representante público, agindo em prol do seu povo a ele confiado. Como veremos, essa noção de ·comunidade- está estreitamente relacionada com a analogia do ·corpo de Cristo- e impede a última de fugir de suas amarras pactuais para abstrações metafísicas.

Não apenas como Israel, como se houvesse um paralelo com o antigo povo da aliança, essa nova comunidade é o verdadeiro Israel, que agora inclui tanto gentios quanto judeus e, como Hebreus expressa o ponto, não é mais um mero projeto ou sombra (*skia*), mas a própria cidade. Isso é contraintuitivo, evidentemente, visto que nós somos propensos a pensar na teocracia judaica em toda a sua visibilidade geopolítica, legal, cíltica e militar como sendo real e a ·Jerusalém celestial- como a sombra. Sem dúvida, esse é o motivo pelo qual muitos estavam voltando ao judaísmo em face da perseguição, mas o escritor da Epístola aos Hebreus enfatiza que é a antiga aliança que é a sombra passageira, enquanto a nova aliança é o cumprimento.

De fato, no espírito do julgamento da aliança, Jesus anuncia que está chegando o dia quando seus ouvintes vão reivindicar acesso privilegiado à sua casa. No entanto, o dono da casa vai dizer:

Não sei donde vós sois; apartai-vos de mim, vós todos os que praticais iniquidades. Ali haverá choro e ranger de dentes, quando virdes, no reino de Deus, Abraão, Isaque, Jacó e todos os profetas, mas vós, lançados fora. Muitos virão do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul e tomarão lugares à mesa no reino de Deus. Contudo, há últimos que virão a ser primeiros, e primeiros que serão últimos (Lc 13.27-30).

É por isso que o templo celestial tem 12 portas, sobre as quais os nomes das 12 tribos estão inscritos. ·A muralha da cidade tinha doze fundamentos, e estavam sobre estes os doze nomes dos doze apóstolos do Cordeiro· (Ap 21.12,14).

Assim como a igreja do Novo Testamento está completa apenas quando ela se desenvolve a partir da igreja do Antigo Testamento, o Israel de Deus alcançará sua forma escatológica apenas com a inclusão das nações: ·Ora, todos estes [os santos do AT] que obtiveram bom testemunho por sua fé não obtiveram, contudo, a concretização da promessa, por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados· (Hb 11.29-40). Paulo acrescenta: ·Digo, pois, que Cristo foi constituído ministro da circuncisão, em prol da verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos nossos pais; e para que os gentios glorifiquem a Deus por causa da sua misericórdia· (Rm 15.8-9). ·E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa· (G1 3.29). Toda a ekklēsia, então, é ·o Israel de Deus· (G1 6.16).

Em vista dessas considerações, então, a igreja não substitui Israel; ela cumpre a promessa de Deus feita a Abraão de que nele e em sua semente todas as nações seriam abençoadas. É evidente, a respeito das alianças e promessas, que Israel é especialmente abençoado (Rm 3.1-2; 9.4). A incredulidade de alguns - mesmo de muitos - não pode ·desfazer a fidelidade de Deus· (Rm 3.3). No entanto, é exatamente por causa desses privilégios que Israel é especialmente julgada agora que chegou a realidade para a qual ela apontava. Assim, por um lado, devemos evitar o supercessacionismo que identifica a igreja como ·o novo povo de Deus· (Vaticano II), enquanto, por outro lado, devemos resistir à tentação crescente entre os gentios desde o Holocausto de minimizar a afirmação de que Cristo sempre foi a porta para as suas ovelhas tanto na antiga quanto na nova aliança. Israel não é substituída pela igreja, mas é a igreja in nuce, exatamente como a igreja é a antecipação do reino de Deus.

·Pergunto, pois: terá Deus, porventura, rejeitado o seu povo?·, Paulo pergunta. ·De modo nenhum!· (Rm 11.1). Em primeiro lugar, ·também agora, no tempo de hoje, sobrevive um remanescente segundo a eleição da graça· assim como, na época de Elias, Deus preservou para si mesmo 7.000 que não dobraram seus joelhos a Baal (v. 4-5). ·E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça· (v. 6). Antes, Paulo havia defendido a conclusão de que nenhum pecador - judeu ou gentio - jamais será justificado pelas obras da lei (Rm 3.19-20). Não há dois programas, duas alianças ou dois povos, mas um e esse único povo é salvo apenas pela graça, apenas em Cristo, apenas pela fé. Os judeus que tentam justificar a si mesmos pela observância da lei são ·cortados·, para dar lugar aos galhos selvagens (gentios) a fim de serem enxertados pela fé. Mas, os gentios são relembrados de que ·tu, porém, mediante a fé, estás firme. Não te ensoberbeças, mas teme. Porque, se Deus não poupar os ramos naturais, também não te poupará· (v. 17-21). Os cristãos e as igrejas gentias que não permanecerem na ·bondade de Deus· (v. 22), esquecendo-se que eles são salvos pela graça, serão quebrados, de forma que alguns galhos naturais que haviam sido

quebrados possam ser reenxertados na árvore de Israel (v. 23-24). De fato, Paulo parece ensinar que depois -que haja entrado a plenitude dos gentios-, haverá um reenxerto em grande escala de judeus étnicos no corpo de Cristo (v. 25-32).

Para os profetas, o reino messiânico não será uma realidade não judaica, ou um modo de trabalhar em paralelo com os gentios numa trajetória paralela mas sem intersecção com os judeus, mas exatamente o cumprimento das promessas de Deus a Israel. A única maneira de um gentio poder pertencer ao povo eleito e redimido de Deus é ser enxertado na videira que é Israel. Por outro lado, Israel passa por uma redefinição já nos profetas. Há ainda continuidade suficiente para reconhecermos que estamos falando sobre o povo concreto de Israel, cujas tendas são ampliadas, não substituídas. No entanto, não há mais um caminho de volta para a Sião geopolítica teocrática, não mais do que a possibilidade de a humanidade inteira ter de retornar ao Éden. A única maneira de seguir adiante por meio do entulho do pecado e da morte adâmicos, ao qual Israel também sucumbiu, é por meio de Cristo como a -porta estreita-. Israel será salvo por meio de um remanescente eleito, e, embora esse remanescente pareça insignificante, ele será aumentado por um remanescente das nações que reconhecem Yahweh de Israel como o único e verdadeiro Deus.

-Num sentido-, escreve o teólogo judeu Michael Wyschogrod, -a doutrina cristã da eleição é uma demitologização da doutrina judaica da eleição, que o cristianismo interpreta como um símbolo concreto de uma possibilidade aberta a todos os povos.-<sup>14</sup> Ele está correto ao observar que a rejeição do supercessacionismo pelo Vaticano II é difícil de reconciliar com a contínua crença do concílio de que a igreja é -o novo povo de Deus-.<sup>15</sup> Da perspectiva de Wyschogrod, nenhum consenso poderá ser alcançado quanto à definição do povo de Deus que trate os não judeus como pertencentes ao povo eleito de Deus, mesmo que seja possível concebê-los como -membros associados- de algum modo.<sup>16</sup>

Penso que Wyschogrod percebe corretamente nesse ponto o que muitos cristãos de hoje recusam-se a confessar - ou seja, que as -eclesiologias- judaica e cristã são diametralmente opostas. A demolição da -parede da separação que estava no meio, a inimizade- não é acidental, mas essencial ao mistério que a igreja é, de acordo com Paulo (Ef 2.11-3.13). Na nova aliança, os gentios não são -membros associados- de Israel, como Wyschogrod argumenta, não mais do que qualquer judeu que não crê em Cristo é um -membro associado- da igreja. Em Cristo, há apenas uma categoria para o Israel verdadeiro: plena membresia no seu corpo. -Naquele tempo-, Paulo diz aos efésios, os gentios estavam -sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo-. Em Cristo, no entanto, judeus e gentios são co-herdeiros pela fé (Ef 2.12-15). Do mesmo modo que os judeus não podem abrir

<sup>14</sup> Michael Wyschogrod, *Abrahams promise: Judaism and Jewish-Christian relations* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 186.

<sup>15</sup>ibid. 184.

<sup>16</sup>ibid.

mão de sua visão exclusivista de eleição e permanecerem fiéis ao judaísmo, assim também os cristãos não podem abrir mão de sua visão exclusivista de eleição - que também é inclusivista de uma perspectiva étnica - e permanecerem fiéis à sua compreensão canônica da história redentora centrada em Cristo.

Não apenas Paulo, mas também o Concilio de Jerusalém estabeleceu essa trajetória eclesiológica. Pedro declara que Deus deu aos cristãos gentios o mesmo Espírito, purificando-lhes pela fé o coração e consequentemente não estabeleceu distinção alguma entre nós e eles. Agora, pois, por que tentais a Deus, pondo sobre a cerviz dos discípulos um jugo que nem nossos pais puderam suportar, nem nós? Mas cremos que fomos salvos pela graça do Senhor Jesus, como também aqueles o foram. (At 15.8-11). Pedro (e, depois, Tiago) apela às palavras dos profetas quanto ao assunto (especialmente Is 54.1-5; Os 3.5; Am 9.11-12; Mq 5.2). Lesslie Newbigin resume:

A mesma dicotomia absoluta - lei ou fé - é ainda mais ressaltada no capítulo seguinte [G1 3]. Primeiro, como Pedro na conferência de Jerusalém, [Paulo] apela ao fato conhecido de que foi pela ·pregação da fé· que o Espírito e todas as suas obras foram feitos deles (3.1-5). Então, ele vai para trás da lei de Moisés, para trás até mesmo da instituição da circuncisão, ao versículo que nos diz que Abraão foi aceito como justo com base na sua fé na promessa divina. Portanto, o verdadeiro filho de Abraão é aquele que está fundamentado na fé, e aquele que se encontra debaixo da lei está sob a maldição que Deus pronunciou sobre todos aqueles que não conseguem cumprir toda a lei. A lei e a fé são incompatíveis. Porém, Cristo aceitou por nós a maldição da lei para que possamos herdar a bênção de Abraão e receber - pela fé - a promessa do Espírito (6-14).<sup>17</sup>

Assim, a circuncisão (quando tratada como um ritual necessário para a membresia na aliança) coloca a pessoa dentro da esfera da lei, que, por causa do pecado, leva apenas à maldição, enquanto a fé em Cristo coloca a pessoa dentro da esfera da aliança da graça que Deus fez com Abraão.<sup>18</sup> A circuncisão não conquista nada: tudo se volta para a fé em Cristo anunciada pela evangelho (Rm 2.17-19).

A igreja que existe na aliança da graça também pode ser descrita por meio de metáforas arquiteturais. Estreitamente relacionada à imagem da cidade, a igreja é um edifício (ICo 3.11; Ef 2.20) e um templo (Jo 1.14 [lit. ·o Verbo [...] tabernaculou entre nós.]; 2.19; 4.21-24; ICo 3.16; 6.19-20; 2Co 6.16-7.1; Ef 2.21; IPe 2.4-6). Um templo é onde pessoas e lugar se unem. Como disse Shakespeare: ·O que é a cidade, senão as pessoas? Verdade, as pessoas são a cidade..<sup>19</sup> \* Na escatologia do Novo Testamento (assim como do Antigo), as metáforas de povo e lugar são misturadas.

<sup>17</sup> Lesslie Newbigin, *The household o f God: Lectures on the nature o f the church* (Londres: SCM Press, 1953), 40.

<sup>18</sup>ibid., 42.

<sup>19</sup>William Shakespeare, *Coriolanus* (org. G. Blakemore Evans; Boston: Houghton Mifflin, 1974), 3.1.198-99.

## H. Corpo

Talvez a metáfora mais central na eclesiologia contemporânea seja o corpo de Cristo. Conquanto essa seja, de fato, uma imagem esclarecedora do vínculo pactuado entre Cristo e o seu povo, ela ocorre explicitamente apenas em duas passagens: Efésios 5.23 e Colossenses 1.18. Nossos próprios corpos são templos do Espírito Santo (ICo 6.19; 3.16-17), mas além disso, Cristo é a cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. (Ef 5.23) e Ele é a cabeça do corpo, da igreja. (Cl 1.18). Sem dúvida, essa analogia é assumida em outros textos em que a igreja é chamada de o corpo de Cristo (ICo 12.12; Ef 1.23; 3.6; 4.4,12; Cl 3.15), mas ela ocorre apenas no corpus paulino.

Isso não é diminuir a importância dessa imagem, mas advertir contra tratá-la como uma analogia eclesiológica todo-envolvente e todo-controladora. Mesmo essa imagem importante é em si mesma subserviente ao contexto pactuado que anima e baseia todas as outras analogias. No seu livro *Models of the church*, o cardeal Avery Dulles observa corretamente que a Escritura fornece imagens da igreja mais do que definições precisas.<sup>20</sup> De fato, Paul Minear, no seu livro *Images of the church in the New Testament*, lista 96 imagens.<sup>21</sup> O que temos, então, são modelos - analogias.<sup>22</sup> É importante permitir que todas as analogias interpretem umas às outras, como um caleidoscópio, em vez de reduzi-las a uma única imagem. Por exemplo, Dulles observa que os modelos orgânicos são ricamente esclarecedores, mas não conseguem explicar o fenômeno distintivamente inter-pessoal e histórico característico da igreja como uma comunidade humana que perdura ao longo das gerações. Assim, os modelos societais, tais como aquele do Povo de Deus em peregrinação, são usados para complementar as metáforas orgânicas.<sup>23</sup> Em vez de derivar toda a nossa eclesiologia de uma única imagem, Dulles adverte, devemos seguir o próprio Novo Testamento na vitalidade de suas múltiplas analogias.<sup>24</sup> Mesmo a analogia do corpo de Cristo, se tomada exclusiva e literalmente, leva a uma divinização não saudável da igreja, como se a união fosse, portanto, biológica e hipostática e todas as ações da igreja fossem ipso facto ações de Cristo e do Espírito.<sup>25</sup> De fato, Dulles observa, como outras analogias (tais como o povo de Deus), a raiz da metáfora é o tipo de relacionamento de um tratado no qual um Estado suserano fazia com um Estado vassalo no antigo Oriente Médio. Esse tipo de tratado militar e político fornece o material crudo qual o conceito do Povo de Deus foi criado.<sup>26</sup> Portanto, em vez de assimilar as metáforas pactuadas a noção exagerada do corpo de Cristo, essa imagem em si deve ser interpretada em relação ao paradigma mais básico de aliança.

<sup>20</sup> Avery Dulles, SJ, *Models of the church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 17.

<sup>21</sup> Paul Minear, *Images of the church in the New Testament* (Filadélfia: Westminster, 1960).

<sup>22</sup> Dulles, *Models of the church*, 21-30.

<sup>n</sup> Ibid. 22-23.

<sup>21</sup>Ibid. 29-30.

<sup>22</sup>Ibid. 51.

<sup>26</sup> Ibid., 50.

O significado da metáfora ·corpo de Cristo· deve ser encontrado não na metafísica, mas no contexto histórico concreto no qual ela foi dada e, visto que ela é encontrada explicitamente apenas no corpus paulino, devemos começar com seus próprios pressupostos, que eram derivados principalmente de seu contexto judaico, mas também do mundo gentílico. Paulo, sem dúvida, também tinha alguma familiaridade com a lei greco-romana, e nós não deveríamos ficar embalaçados pelas semelhanças entre seu argumento em ICoríntios 12 e a filosofia política estoica. Desafiando o divisionismo da igreja coríntia, Paulo insiste que a igreja é um corpo com uma cabeça, mas muitos membros ou partes. Sem dúvida, essa unidade não é (como em qualquer polis secular) meramente uma associação ou destino hereditário, mas uma unidade viva realizada pelo batismo num corpo pelo Espírito (v. 12-13). O pé não pode preferir ser a mão; o ouvido não pode pensar que porque ele não é o olho ele não pertence ao corpo, e assim por diante. ·O certo é que há muitos membros, mas um só corpo. (v. 17-20). Assim como um filósofo grego ou romano teria dito a respeito da polis, Paulo insiste: ·De maneira que, se um membro sofre, todos sofrem com ele; e, se um deles é honrado, com ele todos se regozijam. Ora, vós sois corpo de Cristo; e, individualmente, membros desse corpo. (v. 26-27). Nessa polis, Deus designou vários ofícios com diferentes ministérios (v. 27-31). Exatamente por essa razão, aqueles que abusam da Ceia do Senhor como uma ocasião para dissensão e divisão sociopolíticas, econômicas, étnicas ou sectárias estão comendo e bebendo indignamente, ·sem discernir o corpo· e, portanto, estão incorrendo em juízo (ICo 11.17-22,27-34). Uma vez que vejamos essa Ceia como uma refeição de renovação da aliança, a analogia do corpo de Cristo passa a ser crescentemente reconhecida a essa luz pactuai, como uma metáfora orgânica que é em si mesma aliada a uma metáfora política.

Se a igreja não é simplesmente outra república, como Atenas ou Roma, não é porque a analogia do ·corpo· é metafísica em vez de política; em vez disso, é porque a cabeça do corpo é Cristo e o Espírito batizou cada membro nele. Assim, essa comunidade santa excede as comunidades comuns em virtude do fato de que apenas ela é eleita pelo Pai no Filho, por meio da obra do Espírito. Ela é mantida pelos tendões do amor pactuai (hebr. hesed I grego agapê), não simplesmente pela amizade (philia); é a comunhão de irmãos e irmãs (uma família) e não simplesmente de vizinhos que compartilham as mesmas afinidades raciais, étnicas, nacionais, socioeconômicas ou culturais.

Assim, a analogia do corpo de Cristo deve ser restringida aos seus limites próprios. O corpo que Jesus ofereceu no Cenáculo e na cruz é um corpo literal em vez de metafórico. A igreja é o corpo de Cristo de maneira analógica, ainda que não menos real. Além de ICoríntios 11, essa analogia aparece nas seguintes passagens (1) os cristãos são ·um só corpo em Cristo· (Rm 12.5); (2) cada corpo de um cristão é um ·santuário do Espírito· e um ·membro de Cristo· (ICo 6.15,19); (3) todos os cristãos são ·batizados em um corpo· (ICo 12.13); (4) a igreja é o ·seu corpo· (Ef 1.23); (5) ·há somente um corpo e um Espírito, como também

fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos. [...] Mas, seguindo a verdade em amor, crescamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo, bem ajustado e consolidado pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio aumento para a edificação de si mesmo em amor. (Ef 4.4-6,15-16); (6) Cristo é ·a cabeça do corpo, da igreja· (Cl 1.18; Ef 5.32).

Embora a carta aos efésios dificilmente seja uma eclesiologia sistemática, o mistério da igreja está no seu centro. A união com Cristo (soteriologia) e a comunhão com seu corpo (eclesiologia) formam um padrão integral ao longo da epístola. Escolhidos em Cristo, redimidos em Cristo, selados em Cristo pelo Espírito, a igreja é o único lugar onde as divisões mundanas não têm mais lugar. Ocorreu uma nova divisão que acaba com todas as divisões rivais: estar dentro do reino de Deus, com livre acesso à árvore da vida, é determinado pela participação no corpo de Cristo, a despeito de se alguém é um judeu ou um gentio. Então, no capítulo 4, Paulo liga essa eclesiologia à ascensão de Cristo, como a fonte dos dons que ele agora derrama sobre a igreja de modo abundante pelo seu Espírito aos seus santos por meio do ministério da Palavra e dos sacramentos. É apenas esse ministério que cria, sustenta, une e traz maturidade ao corpo de Cristo. No capítulo 5, Paulo diz que Cristo é um com seu corpo (a igreja) de um modo que é semelhante à união de marido e mulher como ·uma só carne·.

A partir disso, podemos conjecturar que a unidade da cabeça e dos membros não é uma fusão de essências, assimilando a diversidade de pessoas à unidade de uma entidade corporativa, mas uma comunhão de pessoas que, mesmo a despeito de todas as suas diferenças, formam um só corpo. Isso sublinha o fato de que esse relacionamento é desejado ·de cima· como Ratzinger observou:

A origem da igreja não é uma decisão de homens; ela não é o produto de desejo humano, mas uma criatura do Espírito de Deus. Esse Espírito vence o espírito mundial da Babilônia. O desejo do homem por poder, simbolizado em Babel, objetiva a uniformidade, porque seu interesse é dominação e sujeição; é precisamente desse modo que ele gera ódio e divisão. O Espírito de Deus, por outro lado, é amor; por essa razão ele produz reconhecimento e cria unidade na aceitação da alteridade do outro: as muitas línguas são mutuamente compreensíveis. [...] O espírito do mundo subjuga, o Espírito Santo abre.<sup>27</sup>

Até aqui podemos ver que não há uma linha clara de divisão entre as imagens federal/legal e orgânica/relacional numa eclesiologia da aliança. Não se pode simplesmente colocar a primeira contra a última na doutrina da igreja, assim como não se pode fazer isso na soteriologia. Conquanto elas devam ser distinguidas, elas não podem ser separadas.

<sup>27</sup> Ratzinger, Called to communion, 43.

Estar ·em Cristo· é ser justificado e santificado, desfrutar de uma nova posição e uma nova vida, receber um dom unilateral divino e produzir o fruto de gratidão e alegria em adoração a Deus e serviço ao próximo. É desfrutar de tudo juntamente com Cristo como seus co-herdeiros e sofrer tudo junto também. Assim, a analogia do corpo de Cristo serve para amplificar a mesma eclesiologia pactuai como as demais imagens. Videira e ramos, árvore e fruto, um templo feito de pedras vivas, uma cidade, uma noiva adornada com roupas de casamento para seu esposo, o povo peregrino de Deus, o Israel de Deus e a colônia do céu nesta transitória era ímpia.

Ratzinger dedicou grande parte da sua vida a esse tema. Ele desafiou corretamente a evaporação da eclesiologia nas teologias existencialistas, especialmente via Bultmann.

Um Jesus como esse, que repudia a adoração cíltica, transforma a religião em moralidade e, então, a define como uma questão individual obviamente não pode encontrar uma igreja. Ele é o inimigo de todas as instituições, e, portanto, não pode se voltar e estabelecer uma ele mesmo.<sup>28</sup>

No entanto, é cada vez mais reconhecido que Jesus de Nazaré não pode ser entendido à parte da igreja que ele fundou.<sup>29</sup> Na onda da teologia da libertação e seu ·modelo dialético, a ·igreja popular· é lançada contra a igreja institucional ou ·igreja oficial..<sup>30</sup>

Entretanto, o corpo de Cristo não é formado segundo uma democracia liberal, mas segundo a monarquia baseada na aliança do Deus trino. O povo de Deus assim reunido forma a igreja. ·Em todos os lugares, é a união desse mesmo..<sup>31</sup> É o corpo de Cristo. Há, sem dúvida, ecos de concepções estoicas de corpo político (especialmente ICo 12.17-26), observa Ratzinger.

No entanto, a concepção de Paulo do Corpo de Cristo não se exaure em considerações de sociologia ou filosofia moral tais como essas. [...] A ideia platônica de que o mundo inteiro é um corpo, um ser vivo, foi desenvolvida na filosofia estoica, em que era associada com a crença de que o mundo era divino. [...] Mas as verdadeiras raízes da ideia paulina de Corpo de Cristo são inteiramente intrabíblicas. [...] Em primeiro lugar, a concepção semítica da ·pessoalidade corporativa· é o pano de fundo; essa concepção é expressa, por exemplo, na ideia de que todos nós estamos em Adão, um único homem expandido. Na era moderna, com sua apoteose do sujeito [individual], essa noção tornou-se totalmente incompreensível. O ·Eu· era agora um reduto fortificado com muros intransponíveis. O ·cogito· de Descartes - visto que apenas o ·Eu· ainda parecia acessível de

28 Ibid., 15.

29 Ibid., 16, referindo-se a F. M. Braun, Neues Licht au f die Kirche. Dieprotestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung (Einseideln: Verlagsanstalt Benziger, 1946).

30 Ibid., 19.

31 Ibid., 32.

qualquer modo - é típico nesse sentido. Hoje, o conceito de sujeito está se desenredando aos poucos; está se tornando evidente que o ·Eu· seguramente preso em si mesmo não existe, mas que várias influências entram e saem de nós.<sup>32</sup>

Até aqui, urna eclesiologia da aliança está irrestritamente de acordo. No entanto, é exatamente porque as raízes do entendimento paulino de ·corpo de Cristo· são ·totalmente intrabíblicas· que elas não são mais susceptíveis a uma noção idealista de ·pessoalidade corporativa· do que a filosofia política estoica.

Em contraste com a concepção federal (ou pactuai) de um corpo corporativo, a adoção da ideia de uma ·pessoalidade corporativa· por Ratzinger (especialmente de Fichte, Hegel e Schelling) dissolve os muitos numa unicidade metafísica. Foi essa filosofia que falou dos indivíduos sacrificando-se pelo todo, contribuindo para as consequências desastrosas na cultura alemã do começo do século 20. Na explicação de Ratzinger desse mistério, a união que a Eucaristia cria ·significa a fusão das existências, exatamente como ao ser nutrido o corpo assimila a matéria alheia a si mesmo [...]. Exatamente do mesmo modo, o ·meu ·Eu é assimilado· ao de Jesus [...]. Consequentemente, todos os que participam · da Comunhão são ·assimilados por esse pão· [...].<sup>33</sup> Porém, o uso que Paulo faz da analogia do corpo de Cristo em lugar algum compara os comungantes com a matéria alheia assimilada pelo corpo; em vez disso, eles são considerados como partes do corpo: mãos, pernas, olhos, narizes, bocas e ouvidos. Não há fusão nem assimilação, mas uma unidade que preserva a diferença.

### III. E c l e s i o l o g i a s n a p e r s p e c t i v a h i s t ó r i c a

Reunindo-se primeiro no templo, nas sinagogas e nas casas particulares (At 2.46), cada expressão local da igreja era constituída como ·igreja· tanto pelo povo que era reunido (i.e., santos) quanto pelas ações que ocorriam naquele lugar: ·E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partír do pão e nas orações· (At 2.42). Enquanto os apóstolos estavam vivos, eles poderiam ser consultados por pastores comuns e presbíteros para resolver as várias divisões que surgiram com relação à doutrina e prática. Como resultado do surgimento de várias heresias, a igreja cada vez mais enfatizou a importância da instituição visível e da disciplina externa da igreja na forma de bispos que, então, governavam sobre grupos (presbitérios) de igrejas locais, em vez de congregações particulares.

### A . E c l e s i o l o g i a n a i g r e j a p r i m it i v a

Em reação ao mundanismo crescente da igreja, especialmente aliança com o poder imperial, várias seitas do século 2<sup>o</sup> ao século 4<sup>o</sup> (montanismo, novacianismo e donatismo) identificaram a verdadeira igreja não com sua ordem visível,

<sup>32</sup>Ibid. 35.

<sup>33</sup>Ibid. 37.

mas com a santidade dos seus membros.<sup>34</sup> Cipriano, um bispo norte-africano e mártir durante a renovada perseguição romana em meados do século 3S, respondeu de maneira incisiva aos sectários, hereges e membros que ofereciam o sacrifício requerido a César e aos deuses para preservar a própria vida. No seu livro *De unitate ecclesiae* [Sobre a unidade da igreja], ele escreveu as seguintes palavras que se tornaram famosas: ·Não mais pode ter Deus como Pai quem nega a Igreja como sua mãe; [...] aqueles que se reúnem em outros lugares que não a Igreja, dispersam a Igreja de Cristo·; ·nem há qualquer outra casa para os cristãos a não ser a única Igreja·.<sup>35</sup> Como Roma, a ortodoxia oriental afirma ser a única igreja verdadeira e localiza a sua autenticidade na sucessão de bispos, embora a última negue a primazia de qualquer bispo sobre os demais.

Agostinho desenvolveu o conceito de igreja como o grupo dos eleitos, conhecida completamente apenas por Deus, conquanto, em sua forma presente, seja um ·corpo misto·, com bodes entre as ovelhas. Agostinho, portanto, distinguiu entre igreja invisível (a comunhão dos eleitos) e a igreja visível (identificada pela sucessão apostólica). No seu debate com os pelagianos, ele enfatizou a igreja invisível, enquanto o seu confronto com o donatismo levou-o a enfatizar que a igreja visível é identificada pela sua sucessão histórica de bispos a partir dos apóstolos. Talvez o legado mais importante de Agostinho com relação à eclesiologia seja o seu conceito de *totus Christus*: o Cristo inteiro, que refere-se não apenas a uma pessoa, Jesus Cristo, mas à união de Cristo com a sua igreja.<sup>36</sup> Como veremos, essa ideia é afirmada por diversas e variadas eclesiologias, com interpretações totalmente diferentes.

## B. A FORMAÇÃO DA ECLESIOLÓGIA MEDIEVAL

Enquanto o Oriente sempre considerou a igreja como toda a comunhão dos santos (clero e leigos), dotados pelas diversas graças (carismas) do Espírito, o Ocidente crescentemente adotou uma hierarquia mais centralizada que refletia a organização das instituições seculares (especialmente de política feudo-imperial). A elevação de um bispo sobre os demais, que havia sido resistida tanto no Ocidente quanto no Oriente, tornou-se repetidamente afirmada pelos bispos romanos já na era medieval. No século 5a, Inocêncio I defendeu a supremacia papal sobre toda a igreja, e mais tarde nesse século a disputa entre Gelasio I e o imperador bizantino antecipou a afirmação de que os bispos romanos teriam supremacia tanto sobre o Estado quanto sobre a igreja.

Uma interpretação alegórica das narrativas do Antigo Testamento identificou a cristandade com Israel. Imperadores, reis e cavaleiros reviveram a imagem de Davi e seus guerreiros nobres, expulsando os cananeus da Terra Santa. O *totus Christus* (-todo o Cristo-) agora englobava a civilização europeia que, junto com

<sup>34</sup> Especialmente os dois últimos grupos negaram a readmissão de membros que haviam ·caído· (i.e., renegado a fé) durante perseguição. Depois da refutação meticolosa de Agostinho, o donatismo foi acusado de tornar a validade do ministério da igreja dependente da santidade dos oficiais que a representam.

<sup>35</sup> Cipriano, *On the unity of the church* 6 e 9 (v. 5, ANF).

<sup>36</sup> *The Anti-donatist works of St. Augustine*, NPNF1, v. 4.

a igreja, foi chamada de o corpo de Cristo (*corpus Christianum*). Ao mesmo tempo, o ranque hierárquico de uma sociedade feudal era espelhado nas ordens da igreja. No século 5º, Pseudo-Dionísio, um teólogo anônimo escrevendo sob o nome de um convertido de Paulo no seu famoso discurso de Atenas, nomeado em Atos 17, levou o neoplatonismo cristão ao seu zênite com suas especulações concernentes a uma hierarquia celestial e eclesiástica.<sup>37</sup> Poucos tiveram um papel tão importante em formar o pensamento medieval (incluindo Tomás de Aquino) quanto Dionísio. Cada vez mais, a igreja era concebida como uma escada do céu para a terra, a substituição visível do seu Senhor ausente, a quem a igreja poderia tornar presente na Missa e cuja presença a igreja poderia controlar. A hierarquia eclesiástica era uma imagem da hierarquia ontológica do neoplatonismo.

Refletindo a superioridade da alma sobre o corpo e da graça sobre a natureza, a igreja era identificada especialmente com o clero: do seu cabeça (o papa) até o magistério, bispos e o restante do clero (sacerdotes e monges). A esfera inferior na natureza estava ocupada pelos leigos, a maioria dos quais não conseguia entender as palavras da Missa em latim e nenhum dos quais podia receber a Comunhão, exceto o pão. A vida superior (sobrenatural) era alcançada pelo cumprimento dos -conselhos evangélicos- que exigia celibato, contemplação e votos monásticos - enquanto a vida comum (natural) dos cristãos leigos envolvia casamento, família e vocações seculares. Era crido que a graça distinta infundida por meio do sacramento da ordenação podia comunicar uma nova identidade ontológica e posição aos padres, distinguindo-os dos leigos não apenas em ofício e função, mas em sua essência elevada.<sup>38</sup> Estritamente falando, -a Igreja- refere-se ao papa e ao magistério (e ao clero inferior que os representa) - o que Roma chama de *ecclesia docens* (a igreja que ensina).

Assim como a alma é superior ao corpo e a graça está acima da natureza, era argumentado (por exemplo, por Hugo de São Vítor) que a igreja - com o papa como o seu cabeça terreno - está acima do Estado.<sup>39</sup> A supremacia papal, mesmo sobre toda a igreja, muito mais ainda sobre o Estado, foi contestada em vários pontos durante a Idade Média, mas os protestos terminaram não conseguindo nada.<sup>40</sup> Juntamente com outras diferenças duradouras, a afirmação da supremacia papal levou ao Grande Cisma entre a cristandade oriental e ocidental em 1054.

57 Ele também é conhecido como Dionísio, o Pseudo-Areopagita, e como São Denis. Veja Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1993); Eric D. Perl, *Theophany: The neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2007).

- Veja o *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 395-99.

- Um teste notável da supremacia papal sobre a cristandade aconteceu quando o Imperador Henrique IV foi excomungado pelo papa Gregório VII. O papa finalmente suspendeu a excomunhão, mas manteve a deposição.

40 O galicanismo- procurou colocar a autoridade nos bispos e no rei da França, antecipando o -anglicanismo- mais radical de Henrique VIII. Desafiando o papa Inocêncio XI, Luís XIV e os bispos franceses afirmaram que os concílios da igreja têm mais autoridade do que os decretos papais e que os monarcas são independentes da autoridade papal.

No início da antiga era medieval, a igreja era compreendida como uma noiva mística e corpo de Cristo, mas havia uma distinção clara entre o corpo natural e o Cristo ascendido, o corpo eucarístico (o pão na Ceia) e o corpo eclesiástico (a igreja visível): o assim chamado corpus triforme (o corpo triplo). Robert A. Krieg observa:

Foi apenas no fim da Idade Média que a noção de igreja como uma instituição ganhou preeminência. Na sua bula *Una Sanctam* (1302), o papa Bonifácio VIII considerou como fato a igreja ser uma organização com poderes legais obrigatórios tanto sobre os indivíduos quanto sobre Estados civis. Mais tarde, em resposta à Reforma, o Concílio de Trento (1545-1563) transmitiu uma eclesiologia institucional na linguagem jurídica dos seus decretos doutrinários e disciplinares.<sup>41</sup>

Assim, a igreja tornou-se uma instituição legal, investida com autoridade sobre o tesouro de méritos, para dispensar salvação e exercer autoridade sobre todas as almas e corpos. Robert Bellarmine, um ferrenho defensor de Trento, declarou: ·A única e verdadeira Igreja é a comunidade de homens reunidos pela profissão da mesma fé cristã e unidos na comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo de pastores legítimos e especialmente do único vigário de Cristo na terra, o pontífice romano..<sup>42</sup>

Embora equilibrada por outras imagens, essa visão da igreja como uma instituição universal legal, com poder sobre almas e corpos, nunca saiu de cena.

#### C . ÀS ECLESILOGIAS CATÓLICO-ROMANAS NA ERA MODERNA

No início do século 19, Johann Adam Möhler (1796-1838) defendeu uma eclesiologia mais orgânica. Seu discípulo, Karl Adam (1876-1966), liderou uma transformação em maior escala de uma visão da igreja como uma organização legal, de acordo com o Concílio de Trento, para uma perspectiva mais orgânica (igreja-como-comunidade) e pneumatológica.<sup>43</sup> Essa trajetória tornou-se conhecida como ·reforma do catolicismo·. Möhler escreveu: ·Assim, a igreja visível [...] é o Filho de Deus, eternamente manifestando-se entre os homens numa forma humana, perpetuamente renovado e eternamente jovem - a encarnação permanente do mesmo..<sup>44</sup> Como Hegel e Schleiermacher, Möhler e Adam viam a relação do reino de Deus e a igreja em termos de um carvalho e uma bolota - não

41 Robert A. Krieg, na sua introdução a Karl Adam, *The spirit of catholicism* (trad. Dom Justin McCann; Nova York: Crossroad, 1924; reimpr., 1977), ix.

42 Ibid., ix-x, citando Robert Bellarmine, ·De definitione ecclesiae", cap. 2 em *De ecclesia militante* (tom. 2, livro 3 de *De controversiis christiana fidei adversus haereticos*; Roma: Typographia Bonarum Artium, 1832-1840), 75.

43 Johann Adam Möhler, *Symbolism, or, Exposition of the doctrinal differences between catholics and protestants* (trad. J. R. Robertson; Nova York: Edward Dinishan, 1944), sobre a igreja: caps. 5-6.

44 Ibid., cap. 5, par. 46-48.

uma relação mecânica, mas orgânica.<sup>45</sup> O principal objetivo da igreja, Adam argumentou, era que todos os cristãos professos retornassem à igreja de Roma a fim de ·criar uma unidade espiritual, um centro religioso e, assim, preparar a única fundação possível para uma reconstrução e um renascimento da civilização ocidental.<sup>46</sup> Não apenas o reino, mas a existência pessoal de Cristo tornou-se idêntica à Igreja Católica Romana.

Longe de desafiar o deslocamento de Cristo pela igreja e do Espírito para uma noção ex opere operato dos sacramentos, a analogia orgânica apenas aprofundou a convicção de que a Igreja Católica Romana é simplesmente ·a realização na terra do Reino de Deus.<sup>47</sup> ·Cristo, o Senhor, é o eu real da Igreja.. A igreja e Cristo: ·uma e a mesma pessoa, um Cristo, o Cristo inteiro.<sup>48</sup> Com Karl Adam descobrimos as raízes de uma versão hegeliana da noção de Agostinho de *totus Christus* que veio a dominar não apenas a eclesiologia católico-romana, mas muitas eclesiologias protestantes posteriores. A igreja é ·a encarnação de Cristo no fiel-, ele disse.<sup>49</sup>

Quanto menos unilateralmente alguém está focado na igreja como uma instituição legal, a eclesiologia reformada não altera fundamentalmente os princípios do dogma tradicional, mas, de fato, dá mais peso à prioridade da unidade sobre a pluralidade, o todo sobre as diferentes partes. Assim, o *totus Christus* de Agostinho tornou-se não apenas a unidade de Cristo como cabeça com o seu corpo, mas Cristo como seu corpo. Até mesmo a identidade pessoal de Jesus Cristo está submersa na igreja visível com o papa como seu cabeça visível.

João Paulo II reiterou esses compromissos durante o seu próprio pontificado, especialmente em *Dominus Iesus*:

O fiel católico deve professorar que há uma continuidade histórica - enraizada na sucessão apostólica - entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica. [...] ·Essa Igreja, constituída e organizada como uma sociedade no presente mundo, subsiste na \subsistit in] Igreja Católica, governada pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos da Comunhão com ele- [Lumen gentium, 8],

Com respeito àqueles corpos fora dessa jurisdição, ·eles derivam sua eficácia da própria plenitude de graça e verdade confiadas à Igreja Católica· (*Unitatis redintegratio*, 3). Con quanto as igrejas que retêm ·o Episcopado válido- e ·uma Eucaristia válida· (i.e., os corpos ortodoxos orientais) ·sejam igrejas particulares verdadeiras- que ainda não existem ·em perfeita comunhão com a Igreja Católica·, outras ·não são igrejas no sentido próprio-, embora seu batismo as

<sup>45</sup> Karl Adam, *The spirit of catholicism* (trad. Dom Justin McCann; Nova York: Crossroad, 1924; reimpr., 1977), 2.

<sup>46</sup>Ibid., 6, ênfase acrescentada.

<sup>47</sup>Ibid., 14.

<sup>48</sup> Ibid., 15.

<sup>49</sup> Ibid.

qualifique para ·certa comunhão, ainda que imperfeita, com a Igreja..<sup>50</sup> Ecoando a linguagem de Möhler e Adam, a encíclica acrescenta que a igreja é ·chamada para anunciar e estabelecer o reino-, igreja e reino estando relacionados como uma semente à árvore totalmente madura.<sup>51</sup>

Conquanto afirmando que a realização total do reino de Deus está no futuro, Dominus Iesus é crítica de teologias recentes que consideram a igreja meramente como seu sinal. ·Essas teses são contrárias à fé Católica porque elas negam a unicidade do relacionamento que Cristo e a Igreja têm com o reino de Deus..<sup>52</sup> Membros de outras religiões podem verdadeiramente receber graça salvífica, mas não têm ·a plenitude dos meios de salvação..<sup>53</sup> Portanto, vemos que nessa perspectiva a igreja é realmente a totalidade da humanidade, em vários graus de comunhão com a única e verdadeira Igreja Católica.

No Concílio Vaticano I (1869-1870), o dogma da infalibilidade papal foi oficialmente proclamado. Com o Concílio Vaticano II (1959-1965) um espírito menos reacionário prevaleceu, e a consequência foi uma doutrina muito mais completa e mais bíblicamente informada da igreja. Não apenas concebida como uma organização judicial determinada hierarquicamente, a igreja foi também vista como o povo de Deus. No entanto, esses elementos são refinamentos e elaborações do autoentendimento tradicional do catolicismo romano como o único corpo visível de Cristo com o papa como seu cabeça terreno. Roma continua a afirmar a supremacia papal sobre toda a igreja. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica recente, ·o Pontífice Romano, em virtude de seu ofício como Vigário de Cristo e de pastor de toda a Igreja, possui poder pleno, supremo e universal sobre toda a Igreja, um poder que ele pode exercer sempre sem obstáculos..<sup>54</sup> O rebanho de Cristo é um apenas ·na medida em que esteja reunido debaixo de uma cabeça· que ·goza dessa infalibilidade em razão de seu ofício [...].<sup>55</sup>

Outra contribuição importante para a eclesiologia católico-romana contemporânea veio de Hans Urs von Balthasar, especialmente no seu livro *Church and world* (1967). Enfatizando que os cristãos individuais são parte de um corpo porque eles são ·membros dele, e não na realidade membros da Igreja·, von Balthasar apresentou uma eclesiologia que era cristocêntrica.<sup>56</sup> De fato, ele acrescentou: ·Não pode haver eclesiologia que não seja, em seu centro, cristologia..<sup>57</sup> No entanto, a versão hegeliana do *totus Christus* é dominante, permitindo que a

<sup>50</sup> João Paulo II, *Dominus Iesus* (Boston: Pauline Books and Media, 2000), 11 de 21, citando *Mysterium Ecclesiae*, 1.

<sup>51</sup> Ibid., 12 de 21.

<sup>52</sup> João Paulo II, *Dominus Iesus*, 13 de 21.

<sup>53</sup> Ibid., 14 de 21.

<sup>54</sup> *Catechism of the Catholic Church*, 234.

<sup>55</sup> Ibid., 234-35.

<sup>56</sup> Hans Urs von Balthasar, *Church and world* (trad. A. V. Littledale com Alexander Dru; Montreal: Palm Publishers, 1967), 20.

<sup>57</sup> Ibid., 23.

cristologia seja assimilada à eclesiologia. Pessoas particulares - incluindo Jesus Cristo - são rendidas ao todo.

De fato, esse sacrifício violento, frequentemente ·crucificante· do sujeito pio ao objeto eclesiástico (que é o que Schleiermacher e Hegel chamam de ·consciência-comunidade-) é, em última análise, uma das condições para a presença do Senhor Eucarístico: ·Onde dois ou três estiverem reunidos [...] - isto é, onde indivíduos, em profunda fé e obediência, desejam ser e realizar a igreja - -ali eu estou no meio de vocês-.<sup>58</sup>

A analogia do carvalho e da bolota não está longe da mente de von Balthasar quando ele escreve:

A Igreja é, a um e ao mesmo tempo, o mundo redimido em curso de vir-a-ser e o instrumento de Cristo para a completa redenção do mundo. Consequentemente, o membro individual da Igreja no tempo não é, na realidade, funcional com relação à Igreja, como se fosse o portador executivo dessa função. Ele é, em vez disso, funcional em e com a Igreja como um todo [...] pois a caridade cumpre todas as funções, não como se eles fossem um tanto discrepantes nesse sentido, mas como seus próprios órgãos vivos, distintos uns dos outros.<sup>59</sup>

Essas contribuições nos dão um antegosto em primeira mão da eclesiologia católico-romana contemporânea.

Como o cardeal Dulles mostra, uma variedade de metáforas e modelos foi empregada ao longo do último século. Mudando de um modelo societal de Corpo Místico e, depois do Vaticano II, para o de Povo de Deus e o Sacramento de Cristo, cada uma reflete a ênfase de uma era diferente.<sup>60</sup> O Concílio Mundial de Igrejas, em sua Assembléia em Upsala em 1968, ecoou o Vaticano II: a igreja é ·o sinal da unidade vindoura da humanidade-.<sup>61</sup> Hoje, há também muita discussão na teologia católico-romana da igreja como Serva e Curadora. O ·Povo de Deus· parece mais relevante numa era democrática, assim como ·o Modelo do Servo tornou-se popular porque satisfaz certa fome por envolvimento para fazer um mundo melhor - uma fome que, embora especificamente cristã em sua motivação, estabelece a solidariedade entre a igreja e toda a família humana-.<sup>62</sup>

A despeito da sua diversidade, cada um desses modelos continua a apresentar a tese de que a igreja visível (identificada totalmente com a Igreja de Roma), nas palavras de Henri de Lubac, ·realmente torna [Cristo] presente-, e que ela ·não apenas continua a sua obra-, mas ·é a própria continuação dele [...].<sup>63</sup>

<sup>58</sup>Ibid- 32.

<sup>59</sup>Ibid. 107-8.

<sup>60</sup> Dulles, Models of the church, 15, 27, 59, 66.

<sup>61</sup> Citado em ibid., 70.

<sup>62</sup> Ibid., 27-28.

<sup>63</sup> Henri de Lubac, Catholicism (Londres: Burns, Oates, and Washbourne, 1950), 29.

#### D . E c l e s i o l o g i a s r e f o r m a d a s

Para as eclesiologias luterana e reformada, o cardeal Dulles escolhe ·A Igreja como Arauto· como a identificação mais apropriada.<sup>64</sup> Por meio do seu ministério oficial e público de pregação, ensino, administração dos sacramentos, todos os cristãos tornam-se testemunhas de Cristo. De fato, toda a atividade da igreja é orientada para essa missão de anunciar a Cristo. A igreja tem sua própria origem e existência diária apenas por meio do poder dessa Palavra, mas isso significa que a igreja deve viver para outros e não apenas para si mesma. É ao proclamar Cristo para todas as pessoas, incluindo os próprios filhos da igreja, que a própria igreja continua viva. A eclesiologia de Lutero também era marcada pela sua ênfase no sacerdócio de todos os cristãos, a igreja como uma assembleia mista cuja visibilidade reside exclusivamente na presença de Cristo na pregação e no sacramento, e o direito do governo civil de determinar a confissão eclesiástica e adoração em sua jurisdição.

As eclesiologias luterana e reformada compartilham muitos temas e ênfases comuns, mas Veli-Matti Kärkkäinen, de maneira competente, rotula a última como ·A Igreja como Aliança.<sup>65</sup> Roma localiza a unidade, a catolicidade e a apostolicidade da igreja na instituição histórica que é liderada por bispos em obediência ao papa. A ortodoxia oriental a encontra na Eucaristia, que pressupõe a sucessão apostólica de bispos (sem o compromisso adicional a um primaz). Igrejas livres identificam-na com o coração do cristão individual. As igrejas da reforma, no entanto, localizam essa unidade, catolicidade e apostolicidade na pregação do evangelho e na administração dos sacramentos. Desse modo, elas se recusam a localizar a essência da igreja numa simples objetividade de instituição ostensivamente infalível e indefectível ou na subjetividade da resposta do indivíduo.

Isso significa que, para os reformados, a igreja não é meramente a soma total dos seus filhos, mas é também a mãe dos seus filhos, como Calvino diz, endossando o dito de Cipriano acima. ·Nossa fraqueza não permite que sejamos despedidos da sua escola até que tenhamos passado toda nossa vida como discípulos. Além do mais, longe do seu seio, ninguém pode ter esperança de qualquer perdão de pecados ou qualquer salvação.<sup>66</sup> Calvino se opôs ao ideal da ·igreja pura· dos anabatistas tão firmemente quanto se opôs ao absolutismo de Roma.<sup>67</sup> Portanto, essa sociedade é católica, ou seja, universal, porque não pode haver duas ou três igrejas. Mas todos os eleitos de Deus estão tão unidos e associados a Cristo que, do mesmo modo que eles são dependentes de uma

<sup>64</sup> Dulles, Models of the church, 68-80.

<sup>65</sup> Veli-Matti Kärkkäinen, An introduction to ecclesiology: Ecumenical, historical, and global perspectives (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2002), 50-58.

<sup>66</sup> Calvino, Institutes 4.1.4.

<sup>67</sup> /fc>í«í., 4.1.12. Calvino também se refere ao modelo anabatista como um reavivamento do donatismo.

única Cabeça, eles também crescem juntos formando um corpo. [...]. Essa é a igreja que não pode ser destruída.<sup>68</sup>

Philip Walker Butin observa, a respeito da visão de Calvino,

Se o senso de membresia em Cristo dos cristãos e da igreja estivesse baseado primariamente na fidelidade do próprio compromisso cristão (ou santidade visível, obras, ou até mesmo a fé, entendida subjetivamente) dele, isso estaria sempre sujeito a dúvidas em face dos pecados e erros humanos. Calvino estava bem consciente do quanto essa compreensão subjetiva de membresia da igreja pode ser debilitante para a estabilidade da igreja. Por outro lado, quando a concepção ·invisível· da igreja era corretamente entendida para ajudar a estabelecer a base trinitariana e a estabilidade da existência necessariamente material e contextualizada da igreja, as duas perspectivas poderiam ser aspectos inseparáveis de uma única realidade.<sup>69</sup>

Calvino diz que a Escritura fala da igreja algumas vezes como ·aquela que está de fato diante de Deus·, mas também como ·toda a multidão de homens difundida na terra que professa adorar Deus e Cristo. [...] Exatamente como devemos crer, portanto, que a igreja anterior, invisível a nós, é visível apenas aos olhos de Deus, que é chamada ·igreja· com respeito aos seres humanos.<sup>70</sup> ·Os santos são reunidos numa sociedade de Cristo com base no princípio de que todos os benefícios que Deus confira a eles, eles devem, por sua vez, compartilhar entre si. No entanto, isso não anula a diversidade de graças, pois como sabemos os dons do Espírito são variadamente distribuídos.<sup>71</sup> No pensamento de Calvino, a comunhão dos santos tem sua fonte na união com Cristo.

Concordando com Lutero sobre os principais pontos mencionados acima, os reformados também dão mais lugar para a visibilidade da igreja na comunhão e fraternidade entre os cristãos. Como observamos no capítulo 19, a despeito da concordância nas doutrinas da justificação e da santificação (bem como com respeito aos usos da lei), há diferentes nuances entre Lutero e Calvino (bem como entre outros líderes reformados) com respeito à visibilidade da santificação nesta vida. Enquanto Lutero, algumas vezes, pareça sugerir que nossa santificação é completamente escondida, a teologia reformada incentiva os cristãos a esperarem sinais de crescimento e estarem preparados para sucessos, bem como fracassos, na vida cristã.

Essas ênfases diferentes a respeito da santificação são levadas para a eclesiologia. Os líderes reformados, incluindo Calvino, enfatizaram o dever que os cristãos têm para com seus irmãos e irmãs porque nenhum de nós é unido a Cristo à parte de nossa comunhão uns com os outros. Onde Lutero expressa

a Ibid. 4.1.2-3.

<sup>68</sup> Philip Walker Butin, *Revelation, redemption, and response: Calvin's Irinilarian understanding of the divine-human relationship* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 100.

<sup>69</sup> Calvino, *Institutes* 4.1.7.

<sup>70</sup> Ibid., 4.1.3.

relativa indiferença quanto à forma exterior da igreja (no que não diz respeito diretamente à pregação e ao sacramento), Calvino procurou - ainda mais do que alguns dos seus colegas reformados - submeter cada aspecto da igreja à Escritura. Nada além da Palavra de Cristo deve ser imposto aos cristãos - mesmo pelos pastores, muito menos pelas autoridades seculares - e nada exigido pode ser omitido. Cristo é a única cabeça da igreja; a autoridade que ela dá aos seus pastores, presbíteros e diáconos é ministerial em vez de magisterial. A forma exterior da igreja (sua adoração, disciplina, governo e ordem) era tão importante que acabou tornando-se a terceira marca da igreja. É verdade que Calvino reconhecia apenas duas marcas,<sup>72</sup> \* mas ele claramente insistiu na autoridade apenas da Palavra de Deus sobre todas as questões de fé e prática - que é a intenção da ·terceira marca· (disciplina).

Quanto a isso, a disciplina refere-se não apenas ao cuidado doutrinário e prático (e, se necessário, à correção) dos membros (incluindo oficiais), mas mais geralmente à regulamentação da ordem da igreja e dos ofícios, a liturgia e o cuidado diaconal de modo que esteja tão próxima quanto possível da Palavra de Deus. Zuínglio e Bullinger (e até mesmo Bucer, mentor de Calvino) estavam na verdade mais próximos de Lutero com respeito a essas questões como amplamente adiaphora (coisas indiferentes), que poderiam ser regulamentadas pelo princípio. Especialmente com a fragmentação da ·Cristandade· (o Santo Império Romano) pela Reforma e pelo poder das nações-Estados emergentes, muitas igrejas luteranas e reformadas transferiram a obediência do papa para o princípio ou o conselho da cidade. Embora Calvino tenha gastado uma energia enorme em prol da independência da igreja do Conselho da cidade de Genebra, muitas igrejas reformadas aquiesceram ao status quo ou o defenderam, como fez Thornas Erastus (1524-1583), que emprestou seu nome a essa visão: erastianismo<sup>P</sup> De fato, a liderança influente de Bullinger e Bucer amplamente formou as visões dos reformados ingleses e bispos sob Elizabeth, com quem os ·presbiterianos· mais genebrinos colidiram.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Ibid., 4.1.9.

73 I l h o m a s E r a s t u s , u m t é ó l o g o s u i ç o , d e f e n d e u v i g o r o s a m e n t e a s c o n c e p ç õ e s d e Z u í n g l i o n ã o a p e n a s n o q u e c o n c e r n e a S a n t a C e i a , m á s à s u b o r d i n a ç ã o d a i g r e j a a o E s t a d o . N a s u a v i s i ã o , a i g r e j a n ã o o p o d e r i a d i s c i p l i n a r e m b r o s (i.e., a o n e g a r a c o m u n h à o n o s c a s o s e x t r e m o s ); e s s e e r a o p a p e l d o m a g i s t r a d o c i v i l . O p o n d o - s e a G a s p a r O l e v i a n u s (c o a u t o r d o Catecismo de Heidelberg) e m a m b a s q u e s tô e s (t e o l o g i a e u c a - n i t i c a e d i c i p l i n a e c e l e s i á t i c a ) n u m s i m p ó s i o n a U n i v e r s i d a d e d e H e i d e l b e r g e m 1 5 7 0 , E r a s t u s p r o c u r o u e m v â o e v i t a r q u e a a b o r d a g e m · g e n e b r i n a · - f o s s e a c e i t a n e s s a c i d a d e .

74 D u r a n t e o r e i a d a o v i e l o n t e d e M a r i a n a I n g l a t e r r a , m u i t o s p a s t o r e s r e f o r m a d o s l Í d e r e s f u g i a r m p a r a Z u í n g l i o e e u n s p o u c o s p a r a G e n e b r a , e a i n d a m e n o s p a r a o u t r a s c i d a d e s . A q u e l e s s q u e r e t o r n a r a m d e Z u ín g l i o e t o r n a r a m - s e b i s p o s s o b E l i z a b e t h e m u i t o s q u e r e t o r n a r a m d e G e n e b r a t o r n a r a m - s e o s p r i - cipais a g i t a d o r e s p o r u m g o v e r n o p r e s b i t e r i a n o e i n d e p e n d ê n c i a d o s t r i b u u n i s d a i g r e j a d o E s t a d o . V e j a T h e Zürich letters (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1842), edição da Parkers Society. Depois, quando o p u r u m c u r t o p e ríodo o s p r e s b i t e r i a n o s a n g r a m a c e n d ê n c i a , o p a r l a m e n t o i n g l ê s q u e c o n v o c o u a A s s e m b l é ia d e W e s t m i n s t e r a d o t o u d o s m e n o s u m d o s c a p í t u l o s d a C o n f i s s ã o d e W e s t m i n s t e r . S o b r e a s c e n s u r a s d a i g r e j a . N o e n t a n t o , o e r a s t i a n i s m o p o d e r i a s e r s u s t e n t a d o p e l o s p r e s b i t e r i a n o s b e m c o m o p o r e p i s c o p a s , a m b o s o s q u a i s e p e r a v a m q u e o g o v e r n o c i v i l e s t a b e l e c e s s e a p o l í t i c a d a i g r e j a .

Calvino considerava o governo presbiteriano como o mais conformável à Escritura (e, portanto, não indiferente), e, no entanto, estava disposto, por causa da unidade, a permitir um governo episcopal para as igrejas reformadas. Contudo, seu sucessor, Teodoro Beza, e alguns presbiterianos ingleses (como Thomas Cartwright e Walter Travers) viam a política presbiteriana como essencial. Segundo o conselho de Zurique (especialmente Bullinger), os bispos da Inglaterra defenderam o episcopado como parte da prerrogativa do monarca determinar a disciplina exterior da igreja, e em sua luta por uma Igreja da Inglaterra unida, os políticos exerceram um papel decisivo.

Embora uma tragédia da perspectiva do ecumenismo, tais preocupações por um governo visível da igreja apontam para o fato de que, longe de espiritualizar a igreja, a tradição reformada tem sido crítica de eclesiologias dualistas. Não apenas a alma da doutrina, mas o corpo da prática é a esfera da obra redentora e santificadora de Deus, sob o senhorio do Cristo ascendido e regulamentado pela sua Palavra. A grande diferença entre as eclesiologias católico-romana e reformada nesse ponto, então, não é a respeito da importância da forma exterior da igreja, mas sobre a sua forma real. Os reformados criam que eles estavam voltando às práticas apostólicas e da igreja primitiva de governo compartilhado pelos ministros e presbíteros juntos nas assembleias locais e mais amplas.

Conquanto ansiosas para afirmar a ordem pública da igreja como uma marca visível da igreja, as confissões reformada e luterana concordaram que a igreja não é identificada primariamente com uma organização histórica (em termos contemporâneos, denominações), mas com a comunhão que todos os cristãos professos gozam um com o outro em virtude, em primeiro lugar e mais importante, de sua união com Cristo, que é tornada visível pela pregação fiel da Palavra e a administração dos sacramentos de acordo com a instituição de Cristo. Apenas a promessa de Deus anexa à pregação e aos sacramentos valida o ministério eclesiástico. Onde a Igreja Católica ensina que trabalhos culturais dos cristãos são subservientes à igreja, a eclesiologia reformada distingue essas vocações comuns do ministério oficial da igreja visível. Mesmo as organizações voluntárias cristãs, tais como escolas, casas publicadoras, fundações de caridade e hospitais, portanto, não podem ser consideradas como parte do ministério visível da igreja e, consequentemente, como subservientes à igreja e seus oficiais.<sup>75</sup>

#### E. Eclesologia sistemática

Emergindo das tradições do anabatismo e da independência puritana, as eclesiologias das igrejas livres enfatizam o modelo da igreja pura ou da igreja reunida. Afirmando o entendimento de Agostinho da igreja visível como um corpo misto, Lutero, Calvino e seus colegas eram reformadores em vez de separatistas, e

<sup>75</sup> Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 559.

esse impulso era evidente também entre os puritanos. No entanto, o anabatismo chegou como um movimento de separação radical, vendo as igrejas estabelecidas (seja católica romana, luterana ou reformada) como inválidas.

Para os reformadores, o sacerdócio de todos os cristãos simplesmente negava qualquer divisão ontológica entre clero e leigos diante de Cristo, o único mediador. Contudo, isso de modo algum elimina a necessidade de ofícios públicos na igreja, como se todos fossem ordenados pelo batismo para pregar, ensinar e administrar os sacramentos. Os movimentos anabatistas frequentemente dão esse passo além, o que se tornou especialmente pronunciado na Sociedade dos Amigos (quacres). A maioria dos anabatistas era pacifista em vez de revolucionária política; poucos eram radicais em sua denúncia de todo ensino humano e até mesmo da Escritura (em favor de revelações diretas) como Thomas Müntzer ou Andreas Carlstadt, que foi, em certa época, um auxiliar de Lutero. No entanto, houve uma tendência geral entre os vários grupos (exibida na Confissão de Schleitheim) de (1) identificar a verdadeira igreja exclusivamente com os cristãos regenerados, (2) enfatizar a santidade pessoal (compreendida como total separação do mundo) em vez da pregação e do sacramento, como a marca da igreja, e (3) mostrar um dualismo espírito-matéria bem definido aplicado às formas e ministério exteriores da igreja bem como do Estado.<sup>76</sup>

Consequentemente, os reformadores magisteriais compartilharam a preocupação católico-romana de que os movimentos anabatistas refletissem uma eclesiologia donatista da ·igreja pura· (consistindo apenas de verdadeiramente regenerados) em vez de um ·corpo misto.. A negação do batismo aos filhos dos cristãos representou a culminação desse ideal, e as igrejas luteranas e reformada compartilharam a oposição teológica de Roma a essa negação, alguns (notadamente, Zuínglio) até mesmo compartilharam sua imposição do antigo Código de Justiniano, que tornou o rebatismo uma ofensa muito grave. No contexto da cristandade, o conceito de igreja como um corpo misto se tornou uma paródia no meio protestante, católico-romano e ortodoxo. Não apenas os cristãos e seus filhos, mas todos os cidadãos eram considerados como pertencendo pelo menos exteriormente ao corpo de Cristo. Certamente essa visão de cristandade em si contribuiu tanto para a secularização da igreja quanto o Iluminismo. Em contraste, as eclesiologias das igrejas livres enfatizaram a importância do indivíduo e, especificamente, da decisão do indivíduo de separar-se do mundo, incluindo as igrejas visíveis que elas julgam pertencer a essa ordem corrupta.

Alguns, como os anabatistas e separatistas ingleses, rejeitaram toda conexão com as igrejas oficiais então em existência, considerando seus movimentos como uma restauração do cristianismo original, enquanto outros, como alguns grupos pietistas posteriores e reavivistas, consideravam-se como movimentos de renovação dentro de corpos maiores - a ·igreja verdadeira· testemunhando de uma

76 The Schleitheim Confession, em Confessions and catechisms of the Reformation (org. M ark N oil; Grand Rapids: Baker, 1991), 50-58.

comunhão mais ampla. Os arminianos holandeses, como Berkhof observou: «faziam da igreja primariamente uma sociedade visível. [...]»<sup>77</sup> Por outro lado, os pietistas manifestaram a tendência de desconsiderar a igreja visível, procurando uma igreja só de crentes, mostrando-se indiferentes à igreja institucional com sua mescla de bons e maus, e buscando edificação nos conventículos.<sup>78</sup> Isso não é exatamente verdadeiro. Afinal de contas, a maioria dos pietistas não se separou das igrejas estabelecidas, mas criou uma igreja-dentro-da-igreja (*ecclesiola in ecclesia*). No entanto, ao tratar o anel interno do conventícuo como o lugar onde a verdadeira disciplina ocorria, o pietismo tendia a marginalizar a importância do ministério oficial. Nem reformando a igreja, nem separando-se dela, o pietismo suportava as formas externas enquanto localizava a verdadeira comunhão e nutrição em outro lugar. Ao identificar a verdadeira igreja com o núcleo dentro da igreja que poderia ser reconhecido como verdadeiramente regenerado, o pietismo tendia para uma escatologia super-realizada, como se a igreja invisível pudesse tornar-se totalmente visível antes da consumação.

A herança pietista de Kant pode ser discernida no seu contraste entre a «religião pura» (i.e., a moralidade prática) e a «fé eclesiástica» (o ministério, credos e rituais formais) - um contraste que permanece evidente sempre que pesquisas entre os ocidentais (especialmente norte-americanos) revelam um alto grau de compromisso com a «espiritualidade» mas não com a «religião» ou membresia formal da igreja. Na esteira do Iluminismo, com a redenção reduzida ao esclarecimento moral, a igreja foi crescentemente considerada como uma instituição humana entre outras. Reagindo contra o racionalismo, o movimento romântico procurou recuperar o aspecto místico da vida e sob a influência do Romantismo, o conceito de igreja (especialmente sob Schleiermacher) tornou-se identificado com o Espírito da comunidade. A igreja é visível quase exclusivamente para Schleiermacher em sua comunhão mística. Do mesmo modo, o pietismo, o metodismo, os quacres e movimentos semelhantes tenderam a diminuir a importância do ministério público e seus ofícios em favor de uma comunhão informal e práticas individuais.

Esse conceito de igreja-dentro-da-igreja era refletido na criação de pequenos grupos, que os pietistas alemães chamavam de «congregações de piedade» (*collegia pietatis*) e os primeiros metodistas chamaram de «clubes santos». Embora eles de modo geral tenham aceitado os credos e as confissões de suas igrejas, esses grupos produziram os seus próprios padrões para membresia com uma disciplina mais rigorosa e exame da vida interior, que tornou-se a preocupação principal deles. Finalmente, muitas dessas *ecclesiolae* ou se separaram ou foram expulsas e formaram as suas próprias denominações separadas. Numa ampla extensão, a vasta rede global de ministérios paraeclesiásticos do evangelicalismo global representa o triunfo da *ecclesiola* sobre a *ecclesia*, infundindo

<sup>77</sup> Berkhof, Systematic theology, 555.

<sup>78</sup> Ibid.

o movimento com vitalidade e criatividade impressionantes, bem como uma eclesiologia um tanto marginal.

Entre as igrejas livres, o pentecostalismo enfatiza de modo especial -a igreja no poder do Espírito-.<sup>79</sup> Conquanto o movimento evangélico seja formado por várias correntes, ele talvez seja formado mais decisivamente pelas tradições da igreja livre, wesleyana e pentecostais do que de qualquer outra. Sua ênfase na igreja como cristãos regenerados em vez de suas marcas formais tornou o evangelicalismo notavelmente aberto à cooperação entre membros de diferentes denominações. Ao mesmo tempo, também tornou o movimento um tanto sem raízes e suscetível a formas seculares de organização e crescimento. Um número crescente de evangélicos reconhece a tendência perigosa em direção a ver a igreja como menos do que uma comunhão dos santos do que como um nicho do mercado de consumo. O próximo capítulo irá ocupar-se de todos esses paradigmas eclesiológicos diferentes.

## Perguntas para discussão

1. Qual é a diferença entre o mandato cultural e a Grande Comissão?
2. Discuta algumas das imagens bíblicas para a igreja, considerando especialmente as formas em que elas parecem indicar a estrutura de aliança.
3. A igreja substituiu Israel? Discuta essa questão à luz da teologia do remanescente nos profetas e em sua aplicação (especialmente paulina) no Novo Testamento.
4. Como devemos interpretar a imagem da -noiva de Cristo-?
5. Resuma alguns dos princípios das eclesiologias católico-romana, ortodoxa, luterana, reformada e das igrejas livres. O que elas têm em comum? O que as distingue?
6. Quão importante é a escatologia para a eclesiologia? Relacione sua discussão com os seguintes problemas da história da igreja: donatismo, -cristandade- (incluindo o erastianismo) e o absolutismo eclesiástico.

<sup>79</sup> A ssim K â rk k â in e n , An Introduction to ecclesiology, 6 8 - 7 8 , ro tu la e sse m o d e lo .

## Capítulo Vinte e três

# PALAVRA E SACRAMENTO: OS MEIOS DE GRAÇA

**O** ministério confiado à igreja também é a fonte da sua própria existência e identidade. Portanto, começemos com os meios de graça como a interseção entre a soteriologia (nossa seção anterior) e a eclesiologia.

### I. A PALAVRA sacramental: a pregação como o meio de graça

No capítulo 3, examinei duas das três formas da Palavra de Deus: (1) em primeiro lugar e mais importante como Jesus Cristo, a Palavra hipostática, que é um com o Pai em essência, e (2) a Palavra canônica, que não é nem a essência de Deus nem meramente um efeito criado, mas as energias vivas e ativas do Deus trino na forma de comunicação. Agora, chegamos à (3) Palavra de Deus pregada. Nas palavras da Segunda Confissão Helvética,<sup>1</sup> A Palavra pregada é a Palavra de Deus.<sup>1</sup> Na Escritura encontramos o cânon do discurso salvífico; na pregação, o meio contínuo pelo qual esse discurso salvífico gera uma nova criação, de modo que mesmo nesta presente era ímpia podemos provar a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro. (Hb 6.5). Esse é o modo como o reino vem.

### A . A IGREJA COMO A CRIAÇÃO DO MUNDO-

Dessa linha de pensamento tem sido corretamente dito que a igreja é a criação da Palavra (creatura verbi). O novo nascimento, como parte da nova criação, é efetuado na igreja (i.e., por meio do ministério da Palavra), mas não pela igreja. A pessoa não dá origem a ela mesma, nem a comunidade dá à luz a si mesma; ambas são nascidas de cima (Jo 3.3-5). A origem e fonte da existência da igreja não é

<sup>1</sup> Second Helvetic Confession 1.4, -The preaching of the Word of God is the Word of God-, cm Creeds and confessions of the Reformation era (org. Jaroslav Pelikan e Valerie Hotchkiss; v. 2, parte 4 de Creeds and confessions of faith in Christian tradition; New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2003), 460.

nem o eu autônomo, nem a igreja autônoma: ·Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia· (Rm 9.16). Onde há a Palavra de Deus e o Espírito, há fé, e onde há fé, ali está a igreja. No diálogo reformado-católico-romano, o primeiro parceiro resumiu bem essa visão:

A igreja, existindo como uma comunidade na História, tem sido entendida e descrita na tradição reformada como uma creatura verbi, como ·uma criação da palavra·. [...] A igreja, como a própria fé, é trazida à existência pelo ouvir da Palavra de Deus no poder do Espírito; ela vive ex auditu, mediante o ouvir. Essa ênfase no ouvir da Palavra de Deus tem sido de importância central na teologia reformada desde o século 16. Essa é a razão pela qual os reformados têm enfatizado ·a verdadeira pregação da Palavra· juntamente com ·a correta administração dos sacramentos de acordo com a instituição de Jesus Cristo· como uma decisiva ·marca da verdadeira igreja·.<sup>2</sup>

O diálogo acrescenta, novamente do lado Reformado:

Contra o apelo à continuidade, ao costume e à instituição, os reformados apelaram para a voz viva do Deus vivo como o fator essencial e decisivo pelo qual a igreja deve viver, se é que ela deve viver: a igreja, como creatura verbi. [...] A igreja é a criação da Palavra, porque a própria Palavra é a Palavra criativa da graça de Deus pela qual somos justificados e renovados. [...] A comunidade de fé, portanto, não é meramente a comunidade na qual o evangelho é pregado; pelo seu ouvir a Palavra da graça e responder a ela, a própria comunidade torna-se um meio de confissão, sua fé torna-se um ·sinal· ou ·símbolo· para o mundo; ela em si é parte do mundo transformada por ter sido destinatária da Palavra de Deus e renovada por essa Palavra.<sup>3</sup>

Como uma Palavra externa, a fala de Deus quebra as pressuposições, atitudes, desejos, necessidades sentidas, impulsos piedosos, especulações e ideais dos indivíduos e até mesmo a própria igreja. No entanto, como uma comunicação pública ela é inherentemente social e reorganiza a criação que ela rompe para a nova criação da qual ela fala. Concebida no evento de ouvir, a igreja sempre permanece na ponta final como recebedora de sua redenção e identidade.

## B. A FALA CRIATIVA E REDENTORA DE DEUS

Ao longo de todo o campo das obras externas de Deus, temos visto que o Pai realiza todas as coisas pela sua Palavra e no poder do Espírito. Não apenas são todas as coisas criadas e sustentadas por meio da mediação de sua Palavra

<sup>2</sup> ·R e f o rm e d - R o m a n c a t h o l i c i d ia lo g u e ·, Growth in agreement II: Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level, 1982 - 1998 (org . Jeffre y Gro s, Ha rd ing G M e y er e W illia m G . Ru sch ; G en e bra : Wo rld Co unc il o f Chur ch es; G rand Ra pid s: Erd man s, 2000), 802 . Para o diálo go te rano -c a tó lic o r o m a n o s o b re esse p o n to , ve ja a s p. 495 -98 .

J ibid., 803 .

hipostática, Jesus Cristo; elas são criadas por meio da Palavra enérgica que Deus fala na criação (Sl 33.6). Mesmo quando Deus fala por meio de seus representantes humanos, as palavras humanas não coincidem simplesmente em certos pontos com a Palavra de Deus, mas são na verdade ·inspiradas· por Deus (2Tm 3.16). Embora a essência divina não emane, as palavras de Deus de fato ·saem· e são ·enviadas· às suas missões. A Palavra é aquela energia viva e ativa que cria e recria. Ela pode endurecer corações ou derretê-los, mas nunca é inerte, visto que é a Palavra do Pai, falada no Filho e tornada efetiva pelo Espírito. A fala de Deus nunca volta de mãos vazias (Is 55.11).

Embora a expressão Palavra de Deus tenha diversos significados na Escritura, Bavinck observa,

ela é sempre a Palavra de Deus, ou seja, que nunca é apenas um som, mas um poder; não mera informação, mas também um cumprimento de sua vontade, Isaías 55.11, Romanos 4.17, 2Coríntios 4.6, Hebreus 1.3; 11.3. Por essa palavra, Jesus acalma o mar, Marcos 4.38, cura o doente, Mateus 8.16, expulsa demônios, 9.6, ressuscita os mortos, Lucas 7.14, 8.54, João 5.25,28; 11.43, etc.<sup>4</sup>

Sempre que Deus fala o Filho no Espírito, um grande número de pessoas torna-se o povo da aliança e o espaço anônimo torna-se ·um lugar amplo· de abundância pródiga e liberdade onde o Senhor habita no meio de Sião (Sl 18.19).

Assim como a criação começa com um comando: ·Haja [...]· e ·Houve [...]·, do mesmo modo também a nova criação origina-se no ventre da Palavra. A igreja é uma ·raça eleita· e uma ·nação santa·, ·a fim de proclamar· as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz· (IPe 2.9). Embora o evangelho ainda esteja encoberto, ·é para os que se perdem que está encoberto, [...]· Porque Deus, que disse: Das trevas resplandecerá a luz, ele mesmo resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo· (2Co 4.3,6). Não é de admirar que Paulo também pense a justificação como análoga à criação ex nihilo (Rm 4.17-18). Ao verbalizar justiça numa condição de injustiça, Deus traz à existência uma nova criação, que não é apenas uma classe de pessoas justificadas e renovadas, mas uma comunidade viva: a sua igreja.

Nenhum contraste é feito aqui entre a ação divina e a humana: os sinais humanos são santificados como sinais divinos que comunicam a realidade significada. No correto contexto da aliança, as palavras dos representantes comissionados realmente comunicam a Palavra de Deus, realizando aquilo a respeito do que ela fala. Análoga a um casamento, a uma ratificação pública de um tratado internacional ou cerimônias semelhantes, o ato discursivo ilocucionário (tal como promessa) é dado por meio do ato locucionário de pronunciar

<sup>4</sup> Herman Bavinck, Reformed dogmatics, v. 4 , Holy Spirit, Church, and new creation (original John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 449 .

certas palavras em certo contexto, que então tem o efeito perlocucionário de criar uma nova realidade, tais como a união entre marido e mulher ou entre nações. Embora as características pessoais de um agente humano nunca sejam dominadas ou frustradas, elas são santificadas de modo que a palavra profética tem sua fonte não na pessoa do profeta, nem no julgamento da comunidade, mas em Deus (2Pe 1.20-21).

As palavras de Deus são um discurso gerador de acontecimento; elas não são apenas esclarecedoras ou informativas, mas cumpridoras (Ez 12.28; cf. Is 55.10-11). De fato, a cena do profeta pregando no vale de ossos secos em Ezequiel 37 retrata de maneira viva essa Palavra viva e ativa que verbaliza a criação à existência e gera sua fecundidade pela sua Palavra. É a mesma Palavra que nos arrasta para fora de nossa prisão autocontida de pecado e morte, chamando-nos eficazmente, justificando-nos e renovando-nos de dentro para fora. Por meio dessa Palavra o Espírito edifica um templo-casa para o Pai no Filho.<sup>5</sup>

Apenas o cânon escrito ocupa posição constitucional na igreja, mas a pregação subsequente dos ministros depois dos apóstolos comunica exatamente a mesma Palavra (i.e., Cristo e todos os seus benefícios) no poder do mesmo Espírito. Vemos isso no próprio acontecimento do Pentecostes, quando a primeira evidência pública é a proclamação do evangelho por Pedro (At 2.14-36). Em Atos, repetidamente o crescimento da igreja é atribuído ao fato de que ·crescia a palavra de Deus· e ·prevalecia· (At 6.7; 13.49; 19.20), e a ·proclamação da boa-nova· é a atividade central que descreve essa história da igreja antiga. De fato, o espalhar da Palavra é tratado como sinônimo do espalhar do povo de Deus. Pela Palavra nós somos legalmente adotados e, pelo Espírito, recebemos o testemunho interior de que somos filhos de Deus (Rm 8.12-17). Por meio da Palavra de Cristo o Espírito cria fé em Cristo, e onde isso está presente, ali está a igreja. A diferença entre o sermão de Pedro no Pentecostes e aquele de um ministro comum de hoje é que o primeiro é parte do cânon que normatiza a nossa pregação. No entanto, quando a pregação de hoje é fiel ao cânon, ela transmite exatamente o mesmo conteúdo e, portanto, é a mesma palavra que aquela falada pelos profetas e apóstolos.

A pregação envolve ensino, mas é muito mais do que isso. O aspecto sacramental da Palavra - ou seja, seu papel como um meio de graça - é a base do ensino da Reforma. A pregação do evangelho não apenas conclama as pessoas à fé em Cristo; ela é o meio pelo qual o Espírito cria a fé no coração delas (como expresso na P. 65 do Catecismo de Heidelberg).<sup>6</sup> Nas teologias evangélicas, esse aspecto sacramental da Palavra de Deus é frequentemente marginalizado por um conceito puramente pedagógico (instrucional). Não é, por isso, de admirar que

<sup>5</sup> Como eu disse em outro ponto, o tratamento de M. G. Klein e desse tema é ricamente suscetível e lh e structure of Biblical authority (Grand Rapids: Erdmans, 1989), cap. 3.

<sup>6</sup> Heidelberg Catechism, P. 65, em Ecumenical creeds and Reformed confessions (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 41.

quando a Palavra é reduzida à sua função didática, surja um desejo do povo de encontrar Deus aqui e agora por outros meios. No entanto, ao afirmar o caráter sacramental bem como o regulativo (canônico), reconhecemos a Palavra como Deus agindo e guiando, salvando e ensinando.

B. A. Guerrish observa: ·Calvino não sentiu antagonismo entre o que chamamos de [ensino] ·pedagógico- e as funções ·sacramentais- da Palavra..<sup>7</sup> A Palavra de Deus, para Calvino, não é simplesmente uma norma dogmática; ela tem em si uma eficácia vital, e é o instrumento designado pelo qual o Espírito transmite iluminação, fé, avivamento, regeneração, purificação e assim por diante. [...] O próprio Calvino descreve a palavra como verbum sacramental, a ·palavra sacramental- que dá até mesmo aos próprios sacramentos a sua eficácia.<sup>8</sup> ·Faz sentido, portanto, quando descobrimos que na edição do Catecismo de Genebra feita por Teodoro Beza (1519-1605), a quarta parte, sobre os sacramentos, de fato comece com o título ·Sobre a Palavra de Deus..<sup>9</sup> Assim como com o batismo e a Ceia do Senhor, o Espírito cria um vínculo entre o sinal (proclamação do evangelho) e a realidade simbolizada (Cristo e todos os seus benefícios). A palavra é uma escada, com certeza, mas, como a encarnação, uma escada pela qual Deus sempre desce até nós (Rm 10.6-17). Essa visão integra a verdade nos modelos de revelação como doutrina, História e encontro pessoal.

É importante reconhecer que quanto a Palavra de Deus seja viva e ativa, suas ·duas palavras- de lei e evangelho fazem coisas diferentes.<sup>10</sup> \* \* A lei mata ao revelar a nossa culpa, enquanto o Espírito nos faz vivos pelo evangelho (2Co 3.6-18). Ao falar lei, Deus nos silencia e nos condena; ao falar o evangelho, Deus nos justifica e renova. As energias de Deus, mediadas pela linguagem humana, não apenas nos informam de juízo e graça, mas nos julgam e salvam.

De modo específico, o evangelho é aquela parte da Palavra de Deus que dá vida. Conquanto tudo o que Deus diz seja verdadeiro, útil e cheio de impacto, nem tudo o que Deus diz é salvífico. 1 Pedro 1.23-24 acrescenta: ·fostes regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus.. Além disso, não é a palavra em geral, mas ao evangelho em particular que é creditado este efeito vivificador: ·Ora, esta é a palavra que vos foi evangelizada.

<sup>7</sup> A vida é encontrada apenas em Deus, localizada a ele em Cristo, mediante a pessoa da Palavra. ·É crucial para a interpretação de Calvin o fato de que o evangelho não é um mero convite à comunhão com Cristo, mas sim o meio e o meio de que o próprio qual a comunhão com Cristo a constitui. (B. A. Guerrish, Grace and gratitude: The Eucharistic theology of John Calvin [Mindelo, Portugal: Augusto Fontes, 1993], 84-85, referindo-se, especialmente, a Calvin, Petit traité de la sainte Cène (1541), OS 1:504-5, e Institutes 4.14.4; cf. 3.2.6-7; 3.2.28-30, em uso ou trostextos).

<sup>8</sup>Ibid., 8.5, referindo-se a Calvin, Institutes 4.14.4.

<sup>9</sup>Ibid. 8.4, referindo-se a Calvin, Institutes 3.5.5.

<sup>10</sup> A identificação da Palavra de Deus como consistindo de lei e evangelho é familiar não apenas no sistema da Igreja Católica, mas também reformada e luterana, de Ursino (autor do Catecismo de Heidelberg) a Louys Berkhof, que distingue a lei e o evangelho como as duas partes da Palavra de Deus como meio de graça. (Teologia sistemática [São Paulo: Edições Cultrix, 2001]), 609.

(v. 25). Do mesmo modo, Paulo diz que ·E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo·, e, mais especificamente, ·o evangelho da paz·. (Rm 10.17; Ef 6.15). A salvação não é algo que alguém procura ativamente buscar, conseguir, subir para alcançar, como se estivesse longe, mas está tão perto quanto ·a palavra da fé que pregamos·. (Rm 10.8). Não temos de trazer Cristo de entre os mortos ou subir ao céu para trazê-lo novamente para baixo, visto que ele fala diretamente conosco em sua palavra (v. 6-9). O evangelho é ·o poder de Deus para a salvação·. (Rm 1.16).

Calvino observa que algumas partes da Palavra de Deus produzem temor e juízo.<sup>11</sup> Isso porque, embora a fé creia em cada palavra de Deus, ela repousa unicamente na palavra de graça ou misericórdia, a promessa da boa vontade paternal de Deus, que é concretizada apenas em Cristo e por meio de Cristo.<sup>12</sup> ·Pois a fé busca em Deus a vida·, diz Calvino, ·vida esta que não é encontrada em mandamentos ou declarações de penalidades, mas na promessa de misericórdia, e apenas numa promessa dada gratuitamente·.<sup>13</sup> O único caminho seguro, portanto, é receber o Pai por meio do Filho encarnado. Cristo é o conteúdo salvífico da Escritura, a substância da sua unidade canônica.<sup>14</sup> \*

Este, portanto, é o verdadeiro conhecimento de Cristo: se o recebemos como é oferecido pelo Pai: isto é, revestido do seu evangelho. Isso porque assim como ele foi designado como o objeto da nossa fé, do mesmo modo não podemos tomar o caminho que leva diretamente a ele, a não ser que o evangelho vá adiante de nós.<sup>15</sup>

#### C . A P a l a v r a c r i a a c o m u n i d a d e

A oração particular é ordenada e exemplificada por Jesus como crucial à vida cristã (Sl 6.9; 54.2; Mt 6.5-13; 26.36; ITs 5.17; Ef 6.18). Não é sem razão que o Catecismo de Heidelberg chama a oração de ·a parte mais importante da gratidão que Deus requer de nós·. (P. 116).<sup>16</sup> Podemos meditar nas Escrituras em particular, especialmente porque a temos na nossa própria língua. Muitos dos nossos atos de discipulado e comunhão podem ser feitos por nós em vez de para nós, sem termos necessariamente de nos reunir como uma assembleia pública. No entanto, se uma comunidade genuína deve emergir, não simplesmente um agregado de almas decidindo criar uma comunidade (segundo o modelo de uma associação voluntária), então a união salvífica de Deus deve ser pública e social desde o início. Como Bonhoeffer explica:

<sup>11</sup> C a lv in o , Institutes 3 .2 .7 ; 3 .2 .2 9 .

<sup>12</sup>Ibid. 3 .2 .2 8 -3 0 .

<sup>13</sup>Ibid. 3 .2 .2 9 .

<sup>14</sup>Ibid., 1 .1 3 .7 .

<sup>15</sup>Ibid. 3 .2 .6 .

<sup>16</sup>Heidelberg Catechism, P. 1 1 6 , e m Psalter hymnal (G r a n d R a p id s: C R C P u b licatio n s , 1 9 8 7 ), 9 1 6 .

Se houvesse uma obra não mediada do Espírito, então a ideia de igreja seria individualisticamente dissolvida logo no início. Mas na palavra, o nexo social mais profundo é estabelecido desde o princípio. A palavra é social em caráter, não apenas em sua origem, mas também em seu objetivo. Ligar o Espírito à palavra significa que o Espírito objetiva uma pluralidade de ouvintes e estabelece um sinal visível pelo qual a efetuação deve acontecer. A palavra, no entanto, é qualificada por ser a própria palavra de Cristo; ela é levada efetivamente ao coração dos ouvintes pelo Espírito (ênfase acrescentada).<sup>17</sup>

Tão importante quanto é ler as Escrituras regularmente, Deus designou a pregação pública porque ·é outra pessoa que fala, e isso torna-se uma evidência incomparável para mim·.

Pessoas totalmente estranhas proclamam a graça e o perdão de Deus para mim, não como a sua própria experiência, mas como a vontade de Deus. É nos outros que posso apreender de maneira concreta a igreja-comunidade e seu Senhor, como os fiadores da minha confiança na graça de Deus. O fato de que outros me asseguram da graça de Deus torna real a igreja-comunidade para mim; ela exclui qualquer perigo ou esperança que eu possa ter sido feito presa de uma ilusão. A confiança da fé vem não apenas da solidão, mas também da assembleia.<sup>18</sup>

Não apenas incumbida de proclamar o evangelho, portanto, a igreja é em si mesma criada e constantemente renovada e corrigida por essa Palavra viva e ativa.

Até mesmo o batismo e a Ceia do Senhor são meios efetivos de graça por causa da Palavra. Bonhoeffer acrescenta:

Resumindo, a palavra é o princípio sociológico pelo qual toda a igreja é edificada [...] tanto em números quanto em sua fé. Cristo é o fundamento sobre o qual, e de acordo com o qual, o edifício da igreja é levantado (ICo 3; Ef 2.20). E assim, ela cresce em um ·santuário dedicado ao Senhor· (Ef 2.21) e, com ·o crescimento que procede de Deus· (Cl 2.19), ·até que todos cheguemos [...] à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo· (Ef 4.13) e em todo esse crescimento ·nele, que é a cabeça, Cristo·. Todo o edifício começa e termina com Cristo, e seu centro unificador é a palavra.<sup>19</sup>

A pregação cria a comunidade, enquanto a Ceia do Senhor, pela invocação da aceitação pessoal por meio da fé, torna a comunidade visível em algum sentido - ou, melhor ainda, audível.<sup>20</sup> Ouvimos a Palavra de Deus por meio da palavra

<sup>17</sup> D i e t r i c h B o n h o e f f e r , Dietrich Bonhoeffer works, v. 1, *Sanctorum Communio: A theological study of the sociology of the church (orig. Joachim von Stein; ed. e m i n g lês, orig. Clifford J. Green; trad. R. H. Brad Klausen; Minneapolis: Fortress, 1998)*, 158.

<sup>18</sup>Ibid., 230.

<sup>19</sup>M d., 247.

<sup>20</sup>Ibid.

da igreja, e isso é o que constitui a autoridade da igreja.<sup>21</sup> Apenas por causa disso é que devemos obediência à igreja, submetendo as opiniões particulares ao seu tutelado, no entanto nunca contrário à própria Palavra.<sup>22</sup> Na medida em que a igreja fala a Palavra de Deus, sua autoridade não é ilusória ou um exercício de poder arbitrário.

Tanto Roma quanto os ·entusiastas· protestantes radicais consideravam a Palavra externa como importante, mas a subordinaram a uma alegada obra contínua do Espírito de trazer novas revelações.<sup>23</sup> Embora altamente estimada como revelação divina, a Escritura era considerada por ambos os grupos como uma letra morta que devia ser suplementada por revelação contínua: a voz viva do Espírito por meio da igreja viva ou de um profeta. Os entusiastas têm sempre apelado a João 6.63 para dar apoio à sua antítese nítida entre exterior e interior, visível e invisível, divino e humano, contrastando o testemunho interior do Espírito com a alegada "letra morta" da Escritura e da pregação. Nesse versículo, Jesus diz: ·O espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita. E, então, Jesus imediatamente acrescenta: ·as palavras que eu vos tenho dito são espírito e são vida·. O papel do Espírito é tornar a Palavra exterior uma realidade vivenciada e aceita interiormente, não oferecer uma gnose superior ou suplementar à própria Palavra.

É crucial entender que, para os reformadores, a proclamação da Palavra não é simplesmente ensino a respeito de Cristo, mas a fala pessoal do próprio Cristo por meio da qual o Espírito entrega Cristo a nós e nos une a ele.<sup>24</sup> Isso é o que Paulo quer dizer em Romanos 10, quando ele escreve que não temos de subir aos céus para arrastar Deus para baixo ou descer às profundezas para ressuscitar Cristo de entre os mortos. Em vez disso, ·A palavra está perto de ti, na tua boca e no teu coração; isto é, a palavra da fé que pregamos· (v. 8). A lógica de Paulo é clara: ·Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados?· (v. 14-15). Embaixadores não enviam a si mesmos (essa é a marca dos falsos profetas em Jr 23, que proclamavam a sua própria palavra como a Palavra de Deus); eles são enviados pelo Rei como arautos da mensagem. Quando eles falam, no nome de Cristo, é a voz de Cristo que eles ouvem (v. 17).

Longe de uma letra morta esperando ser animada, ·O evangelho é o reino. Ele não simplesmente o proclama ou aponta para ele; ele leva e faz com que todos os ouvintes, incluindo eu mesmo, entrem nele.. O evangelho é a própria fala de Deus.

<sup>21</sup>Ibid. 250.

<sup>22</sup>Ibid. 251.

<sup>23</sup> V. ja Willelmus Balk, Calvin and the anabaptist radicais (trad. William H. Heynen; Gerald Rapids: Erdmans, 1981).

<sup>24</sup> Oswald Bayar, Living by faith: justification and sanctification (trad. Goeffrey W. Bromiley; Gerald Rapids: Erdmans, 2003), 49.

Como Jesus Cristo, como o próprio Deus, o evangelho, quando pregado pela palavra da boca, faz mais do que simplesmente nos oferecer a possibilidade de que eu possa me apropriar dela e torná-la real pela minha própria decisão de fé. A própria Palavra é o poder de Deus, o reino de Deus.<sup>25</sup>

A afirmação de Lutero que tornou-se muito conhecida é que uma pessoa é tornada ·cristã· por ·ouvir da Palavra de Deus, ou seja, fé.. ·Portanto, apenas os ouvidos são os órgãos do homem cristão, pois ele é justificado e declarado como cristão não por causa das obras de qualquer membros, mas por causa da fé..<sup>26</sup> A palavra pregada não é nem a essência de Deus nem meramente uma testemunha humana, mas a atividade energética de Deus de julgar e justificar.

A escolha da pregação como um meio não é incidental. Ela nos coloca no lugar de recebedores de coisas, não apenas porque a justificação vem pela fé somente, mas a própria fé vem pelo ouvir.<sup>27</sup>

A mesma ênfase é encontrada nas confissões reformadas. ·Para Calvino, assim como para Lutero·, como John H. Leith observa, ·apenas os ouvidos são o órgão do cristão..<sup>28</sup> Calvino resumiu: ·Quando o evangelho é pregado no nome de Deus, é como se o próprio Deus falasse em pessoa..<sup>29</sup> Leith elabora: ·A justificativa para a pregação não está na sua efetividade para instrução ou reforma. [...] O pregador, Calvino ousou dizer, é a boca de Deus.. Foi a intenção e a ação de Deus que a tornaram eficaz. Assim como os elementos comuns da água, do pão e do vinho - consagrados pela Palavra e pelo Espírito de Deus - são unidos à realidade de Cristo e seus benefícios, do mesmo modo, na linguagem humana comum de embaixadores caídos, o próprio Cristo está presente em juízo e misericórdia. A Palavra não apenas descreve a salvação, mas a transmite. ·A doutrina sacramental da pregação de Calvino habilitava-o tanto a compreender a pregação como uma obra muito humana, como a entendê-la como a ação de Deus..<sup>30</sup> Calvino segue a lógica de Paulo em Romanos 10, recusando-se a colocar a Palavra exterior contra o testemunho interior do Espírito. ·Ouvimos seus ministros falando exatamente como se ele mesmo falasse. [...] Deus inspira fé em nós apenas pela instrumentalidade do seu evangelho, como ressalta Paulo

<sup>25</sup>SB ay er, Living by faith, 50 ; veja Romanos 1.16-17 com IC or in tio s 4.20 .

<sup>26</sup>M a ritin h o L u te ro , Luther's works, v. 2 9 , Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews (o rg . Ja ro sia v P e li k an ; St. Louis: Concordia, 1968), 224 .

<sup>27</sup>E s c o m p a r a ç ã o e n t r e o o u v i r e o v e r n â o s i g n i f i c a q u e h a j a a l g u m a q u a l i d a d e m á g i c a n o o u v i r o u q u e D e u s e s t e ja l i m ita d o a e s s e m e i o . E m v e z d i sso , é d i z e r q u e D e u s l i m ito u -s e à p a la v r a f a l a d a c o m o o m é t o d o comum d e a u t o c o m u n i c a ç ã o . C o m o A g o s tin h o , mu ito s c r i s tã o s p o d e r ía m f a l a r d a le itu ra d a p a la v r a c o m o t e n d o o m o m e n t o d e s u a c o n v e r s ã o . A l é m d i sso , l i m ita ç õ e s f i s i c a s , tais c o m o s u r d e z , nã o s â o o b s t á c u lo s p a ra a g r a ç a d e D e u s . Stephen H. Webb form e c e u m tr a t a m e n t o b e m infor m a d o d e s s a q u e e s tâ o e m The divine voice: Christian proclamation and the theology of sound (G ran d R ap id s : Brazos, 2004) , 51-55 .

<sup>28</sup> Jo hn H. Le ith , ·D octr in e o f th e p ro cl a m a tio n o f th e W ord , e m John Calvin & the church: A prism of Reform (o rg . T imothy G eorge ; Lu isville : W estminste r Joh n N o x , 1990) , 212 .

<sup>29</sup> Jo o C alvin o , c o m o c ita d o e m Le ith , ·D octr in e o f th e p ro cl a m a tio n o f th e W ord , 211 .

<sup>30</sup>Ibid., 210-11 .

que a fé vem por se ouvir. [NVI].-3' De fato, Paulo não apenas se faz cooperador de Deus, mas também atribui a si a função de comunicar a salvação.-31 32 Sem a obra do Espírito, a palavra cairia em ouvidos surdos, mas o Espírito abre os ouvidos surdos por meio da palavra exterior.33

Do mesmo modo, o Catecismo de Heidelberg, depois de tratar da justificação, pergunta: ·É apenas pela fé que compartilhamos de Cristo e de todas as suas bênçãos; de onde, então, essa fé vem?., e responde: ·O Espírito Santo a produz no nosso coração pela pregação do santo evangelho [Rm 10.17; IPe 1.23-25], e a confirma pelo uso dos santos sacramentos [Mt 28.19-20; ICo 10.16].-34

De acordo com a Segunda Confissão Helvética,

A pregação da Palavra de Deus é a Palavra de Deus. Portanto, quando esta Palavra de Deus é agora anunciada na igreja por pregadores legitimamente chamados, cremos que a própria Palavra de Deus é anunciada e recebida pelos fiéis; e que nenhuma outra Palavra de Deus pode ser inventada nem deva ser esperada do céu: e que a própria Palavra anunciada é que deve ser considerada e não o ministro que prega; isso porque, mesmo que este seja mau e pecador, contudo ainda assim a Palavra de Deus permanece boa e verdadeira.35

A última frase sublinha a objetividade da Palavra: sua efetividade a despeito da condição subjetiva do ministro. Não é o ministro, mas o ministério, que o Espírito torna efetivo como um meio de graça. O meio é coerente com a mensagem da cruz. O fato de que algumas das testemunhas mais importantes na história da redenção são caracterizadas como oradores inferiores - Moisés (Êx 4.10), Isaías (Is 6.5-8) e Paulo (ICo 2.4-5; 2Co 11.6), entre outros - é certamente de alguma consequência. No entanto, tudo isso é ·para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana, e sim no poder de Deus· (ICo 2.5). O juiz supremo de todas as controvérsias, de acordo com a Confissão de Fé de Westminster, é ·o Espírito Santo falando na Escritura.·36

Apenas esse cânon particular pode criar essa comunidade particular, chamada igreja. Afinal de contas, apenas esses textos foram ·inspirados· (*theopneustos*) pelo Espírito (2Tm 3.16; 2Pe 1.21). E Deus ainda fala hoje com poder por meio do ministério que é normatizado por esse cânon.

Desafiando as seitas radicais pelo contraste que elas faziam entre a Palavra que ·meramente bate no ar· e a ·Palavra interior· residente dentro da pessoa, a Segunda Confissão Helvética continua: ·Nem pensamos que a pregação exterior deve ser considerada estéril pelo fato de a instrução na verdadeira religião

31 Calvino, Institutes 4.1.5-6.

32(bid.) 4.1.6.

33 João Calvino, Commentary on the Gospel according to John (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), comentando 15.27.

34 Heidelberg Catechism, P. 65, em Psalter hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 889.

35 Second Helvetic Confession, cap. I, em The book of confessions (PCUSA: General Assembly, 1991).

36 Westminster Confession of Faith, cap. 1, em The book of confessions.

depender da iluminação interior do Espírito; ou porque está escrito: ·Não ensinará jamais cada um ao seu próximo, [...] porque todos me conhecerão· (Jr 31.34).<sup>37</sup> Que Deus pode iluminar interiormente, à parte da pregação exterior, não é negado, mas essa obra interior do Espírito está conectada com a pregação exterior de meros mortais (a confissão cita Mc 16.15; At 16.14 e Rm 10.17).

O Catecismo Maior de Westminster acrescenta:

O Espírito de Deus torna a leitura, mas especialmente a pregação da Palavra, um meio eficaz para esclarecer, convencer e humilhar os pecadores; tirando-os para fora de si mesmos e atraindo-os a Cristo, para conformá-los à imagem dele e sujeitá-los à vontade dele; para fortalecer-los contra as tentações e corrupções; para edificá-los na graça e estabelecer os seus corações em santidade e consolo mediante a fé para a salvação (ênfase acrescentada).<sup>38</sup>

Não é apenas a mensagem, mas o método que nos tira para fora de nós mesmos, o que, evidentemente, uma ·palavra interior· não pode fazer. Nós temos maneiras engenhosas de evitar a lei e o evangelho, o juízo e a libertação. Nós nos justificamos até que o Senhor nos traga a Palavra exterior do seu veredito, e nos ocupamos com bons conselhos até que o Senhor nos traga a boa-nova que contradiz nossa luz interior.

G. K. Chesterton observou quanto o cristianismo é diferente da doutrina da ·luz interior· que une os racionalistas e místicos:

O cristianismo veio ao mundo primeiramente para afirmar com violência que um homem não apenas deve olhar para dentro, mas olhar para fora, a fim de contemplar com espanto e entusiasmo um grupo divino e um capitão divino. A única alegria de ser cristão é que o homem não é deixado sozinho com a Luz Interior, mas definitivamente reconhece uma luz exterior, límpida como o sol, clara como a lua, terrível como um exército com bandeiras.<sup>39</sup>

Uma luz interior cria um salvador interior e uma igreja interior: o eu sozinho com o divino. No entanto, a Palavra nos chama para fora de nós mesmos para sermos julgados e justificados pela proclamação que é ouvida pelos companheiros pecadores a quem somos unidos pela fé que o Espírito dá por meio dessa palavra proclamada.

Visto que o Espírito atua por meios criados em vez de direta e imediatamente, uma comunidade criada surge. A igreja não existe em primeiro lugar e, então, cria um cânon; em vez disso, ela é verbalizada à existência pela mesma Palavra

37 Second Helvetic Confession, cap . 1.

38 Westminster Larger Catechism, P. 1 5 5 , e m The book o f confessions (L o u i s v ille : P C U S A G e n e r a l Asssembly , 1 9 9 1 ).

38 G . K . C h e s t e r t o n , Orthodoxy: The romance offaith (N o v a Y o rk : D o u b le d a y , 1 9 5 9 , 1 9 9 0 ), 7 6 .

que a governa.<sup>40</sup> No voo do tempo e espaço para um encontro nu com Deus face a face, a alma mística luta por assegurar a salvação por meio de sua subida sofrida. No entanto, esse encontro nunca é salvífico, mas sempre perigoso, porque Deus é ·fogo consumidor· (Hb 12.29). A única rota segura é parar de lutar para subir e receber Deus como ele desceu em seu Filho, revestido no evangelho. Embora aparentemente impotente e ineficaz, a mediação da criatura de sua Palavra por meio de lábios humanos hesitantes é a coisa mais poderosa sobre a terra.

#### D . D esa fio s à p r e g a ç ã o c o m o m e i o d e g r a ç a

Na era moderna, Karl Barth redescobriu a ênfase dos reformadores na proclamação; de fato, ele insistiu que todo o aparato da instrução teológica e dos estudos bíblicos é designado para servir ao ministério da pregação. Barth representa a visão moderna em termos de um vulcão que ·expele lava ou mexilhões marinhos· em expressão exuberante e sentimentos piedosos.<sup>41</sup> Em contraste, dogmáticos e pastores íntegros ·estão trabalhando em algo dado quando eles refletem sobre a Palavra de Deus. O que é dado é a maravilhosa canção de louvor da igreja cristã como a podemos ouvir a cada querido domingo ou até mesmo a cada dia da semana·.<sup>42</sup> Os racionalistas baseiam sua crença em Deus na ideia de que Deus existe dentro de nós, enquanto os liberais românticos falam sobre ·obter uma experiência de Deus·, mas essa é uma teologia da glória (subida humana por meio de obras de justiça) em vez de uma teologia da cruz (descida divina em graça).<sup>43</sup> A pregação normatizada pela Escritura, no entanto, é o discurso ·de um rei por meio da boca do seu arauto· e é intencionado que seja recebido como a própria fala de Deus. Conquanto não ousemos confundir a nossa própria proclamação com a graça em si, ela é um meio de graça por determinação divina.<sup>44</sup> Ao mesmo tempo, ·A própria proclamação da igreja, de fato, considera a si mesma apenas como serviço da Palavra de Deus, como um meio de graça nas mãos livres de Deus. Consequentemente, ela não pode ser senhora da Palavra, nem tentar considerar a Palavra como confinada dentro dos seus próprios limites·.<sup>45</sup>

Por meio da pregação, o próprio Deus está presente entre nós em Cristo pelo Espírito, Barth ressalta. Como um anúncio divino proclamado por meio de um arauto, a pregação ·não pode ser discurso religioso arbitrário·. ·Ela deve ser homilia, i.e., discurso em que a explicação da Escritura é controlada e guiada.

<sup>40</sup> É claro, algo de um renascimento luterano nesse sentido ocorreu dentro da assim chamada Nova Hermenêutica na década de 1970 (Fuchs e Ebeling), com sua teologia da ·palavra-acontecimento·. No entanto, a tendência era domesticar esse radicalismo escatológico ao relegá-lo ao campo do encontro existencial do indivíduo em vez de localizá-lo no curso da história redentora. Nesse sentido, ela difere significativamente do conceito de Lutero.

<sup>41</sup> Barth, Church dogmatics, v. 1, pt. 1, p. 26.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid., v. 1, pt. 1, p. 48.

<sup>44</sup> Ibid., v. 1, pt. 1, p. 52.

<sup>45</sup> Ibid., v. 1, pt. I, p. 54.

Vocação, promessa, explicação da Escritura, na realidade - essas são as definições decisivas do conceito de pregação.<sup>46</sup> A pregação não é uma fala livre, mas um discurso santo - uma mensagem não apenas sobre Deus, mas da parte de Deus.

As tendências protestante liberal e católico-romana que preocupavam Barth - a tendência a reduzir a pregação a uma expressão da piedade pessoal do orador- ou a um nível mais alto de instrução sobre religião e moralidade- parecem exatamente ser tão evidentes hoje nas igrejas evangélicas.<sup>47</sup> No entanto, na verdade, a pregação pode ser um meio de graça apenas na medida em que ela repete o anúncio que ela ouviu da parte do próprio Deus.<sup>48</sup> Podemos ignorar nesse ponto o fato de que é especificamente a dogmática evangélica [luterana] -reformada que fez isso em detalhes.<sup>49</sup> Barth acrescenta:

A dogmática modernista está finalmente inconsciente do fato de que, em relação a Deus, o homem tem constantemente de permitir que algo lhe seja dito, tem de constantemente dar ouvidos a algo, que ele constantemente não sabe e que em nenhuma circunstância e em nenhum sentido ele pode dizer a si mesmo. Os dogmáticos modernistas ouvem o homem responder quando ninguém o chamou. Ela o ouve falar do consigo mesmo (ênfase acrescentada).<sup>50</sup>

Recusando a Palavra exterior que vem a nós de fora dos nossos próprios pensamentos e experiências familiares, voltamo-nos para os ídolos que não podem falar.

A lei e o evangelho continuam também a nos ensinar a vontade moral e salvífica de Deus, guiando e normatizando nossa fala e ação em relação a Deus e ao nosso próximo. No entanto, à parte da Palavra de Deus como um meio de graça, toda a instrução seria mero moralismo e dogmatismo. Na medida em que em círculos mais conservadores a pregação tem sido reduzida à sua função didática ou à inspiração e mera elevação moral, não é de admirar que cristãos mais jovens procurem por meios de graça alternativos. De modo geral, preferimos o que podemos ver ao que podemos ouvir: Uma imagem fala por mil palavras.. Nossas novas imagens podem não ser estátuas que veneramos, mas são um perigo real nas igrejas protestantes de novamente silenciar o discurso vivo e ativo de Deus (i.e., a exposição da Escritura) num mar das nossas próprias idéias, no drama visual e na luminosidade azul de nossas telas de computador. No entanto, o Senhor escolheu não apenas o conteúdo, mas o meio. Não encontramos a Deus; ele nos encontra. A fé vem não pelo sentir, ver ou lutar, mas pelo ouvir.

46 Ibid., v. 1. pt. 1, p. 59.

47Ibid., v. I.pt. 1, p. 60.

48Ibid.

44Ibid., v. I.pt. I,p.61.

50 Ibid., v. 1, pt. 1, p. 63.

Na verdade, a proclamação envolve instruções doutrinárias e éticas. A lei e o evangelho não apenas matam e vivificam; eles orientam a nossa vida e doutrina. No entanto, temos de ir à igreja esperando nada menos do que o gracioso ataque de Deus às cidadelas da nossa autonomia, nossa suposição de que podemos ascender a Deus pelo nossa perspicácia teológica nada mais do que pelas nossas ações. Essa confrontação ocorre não apenas no sermão, mas em toda a liturgia, incluindo os cânticos, cujo propósito é: ·Habite, ricamente, em vós a palavra de Cristo; instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente em toda a sabedoria, louvando a Deus, com salmos, e hinos, e cânticos espirituais, com gratidão, em vosso coração· (Cl 3.16). Conquanto uma cuidadosa distinção da iluminação do Espírito da Palavra pregada deva ser feita com relação à inspiração do Espírito da Palavra canônica, podemos afirmar que o conteúdo - Cristo e seus benefícios - é exatamente o mesmo. Isso deveria criar um sentido de urgência na nossa congregação pública, quando Deus fala conosco aqui e agora.<sup>51</sup>

## II. Os SACRAMENTOS

O amor e cuidado de Deus pelo seu povo são tão grandes que ele não apenas os chama à comunhão com seu Filho pela sua Palavra; ele assegura a eles a sua boa vontade, ligando-se a eles, eles a si, e então, eles uns aos outros por meio dos sacramentos que ele mesmo instituiu. Junto com a Palavra, esses sacramentos são meios de graça e são, portanto, marcas essenciais da verdadeira igreja.

### A . E x a m e h i s t ó r i c o - t e o l ó g i c o d o s s a c r a m e n t o s

Do latim *sacramentum*, o termo sacramento deriva originalmente dos tribunais romanos, em que era requerido dos litigantes que dessem uma garantia monetária prescrita que o vencedor do caso receberia de volta. Ele também começou a ser usado no contexto militar, como um voto jurado pelos soldados.

51 Por exemplo, Wayne Grudem discute as diferentes formas da Palavra de Deus como discurso: fala pessoal, discurso mediado por meio de lábios humanos e o cânon escrito. No entanto, ele não menciona qualquer sentido em que Deus fala hoje por meio da pregação. ·As palavras de Deus ditas por meio de lábios humanos cessaram de ser dadas quando o cânon do Novo Testamento estava completo· (Systematic theology: An introduction to Bible doctrine [Grand Rapids: Zondervan], 1994), 50-51. De fato, ao tratar os ·meios de graça· (11, ao todo), todos os quais são interpretados principalmente como o nosso serviço, ele começa com o ·Ensino da Palavra· e ao longo de sua discussão a referência é ao texto escrito em vez de à pregação em si, conforme baseada na Escritura. Conquanto a Palavra de Deus como um meio de graça certamente envolva o ensino, a pregação (proclamação) ela é mais do que isso. Tradicionalmente, os reformadores e os puritanos consideraram a pregação como ·profecia·, embora não mais sob inspiração divina. No entanto, Grudem sugere: ·Conquanto muitas definições tenham sido dadas para o dom de profecia, um exame novo do ensino do Novo Testamento sobre esse dom mostrará que ele deveria ser definido não como ·predição do futuro·, nem como ·proclamação da Palavra pelo Senhor, nem como ·pregação poderosa· - mas, em vez disso, como ·dizer algo que Deus espontaneamente trouxe à mente··(1050). É interessante observar que Grudem dedica espaço considerável aos dons espirituais, incluindo as palavras de profecia (1016-1087). Desse modo, o conceito de Palavra de Deus é limitado ao texto escrito como ensino, enquanto Deus, em algum sentido, ainda fala às pessoas à parte tanto da Escritura como de sua proclamação. Para uma crítica exegética da visão de Grudem, veja Edmund P. Clowney, *The church: Contours of Christian theology* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1995), 255-68.

Os primeiros escritores cristãos usavam o termo mais como um equivalente do termo grego *mystērion* (-mistério-), que (segundo precedente paulino) incluía as grandes doutrinas da fé outrora escondidas sob tipos e sombras, mas agora totalmente reveladas (Rm 11.25; 16.25; ICo 15.51; Ef 1.9; 3.3-4.9; 5.32; 6.19; Cl 1.26-27; 4.3; ITm 3.9,16). Paulo escreve: ·Assim, pois, importa que os homens nos considerem como ministros de Cristo e despenseiros dos mistérios de Deus·. (ICo 4.1).

#### 1. Visões antigas e medievais

Considerando o Novo Testamento em seu valor nominal no que concerne ao batismo e à Ceia do Senhor como meios de Deus de comunicar graça salvífica, a igreja antiga reflete uma gama bastante ampla de visões da relação entre o sinal (batismo com água e a Palavra; comer o pão e beber o vinho) e a coisa significada (-regeneração; Cristo e todos os seus benefícios.).<sup>52</sup> Distinguindo sem separar o sinal sacramental da coisa significada, Agostinho ensinou que a causa eficiente de toda a graça é Deus em vez dos próprios sacramentos em si. Portanto, ele não cria que as pessoas verdadeiramente recebiam a realidade significada no batismo e na Ceia do Senhor à parte da fé.<sup>53</sup>

Com o aumento da dominância do neoplatonismo e do conceito de graça como um hábito ou uma disposição infundida na alma para elevá-la dos fins naturais para sobrenaturais, os sacramentos eram vistos como veículos para esse processo. Visto que a graça era entendida como uma substância física infundida na alma, os próprios sacramentos passaram a ser considerados como causando a regeneração (no caso do batismo) e da união perpétua com Cristo (no caso da Ceia do Senhor). A formulação medieval dessa ideia é mostrada na expressão *ex opere operato*, que, literalmente, significa ·a partir do trabalho foi trabalhado·; essa expressão mostra a concepção católico-romana de que simplesmente em virtude de uma administração sacerdotal dos sacramentos é que a realidade significada é realizada, desde que ninguém coloque obstáculos em seu caminho.

Ao longo do período medieval, emergiram debates sobre o entendimento dos sacramentos (especialmente a Ceia), como ilustrado na controvérsia do século 9e entre Radbertus e Ratramnus.<sup>54</sup> Progressivamente, a igreja substituiu o corpo físico de Cristo por si mesma como a escada da graça. Reivindicando autoridade para instituir novos sacramentos que não são explicitamente designados na Escritura, a

<sup>52</sup> Até mesmo a Catholic encyclopedia (Nova York: J. Appleton, 1908), em artigo escrito por J. Pohle, ·The real presence of Christ in the Eucharist·, reconhece uma confluência da terminologia de sinal e realismo entre os pais antigos. Sobre Atanásio e Agostinho, veja, especialmente., N. D. Kelly, Early Christian doctrines (Nova York: Harper Bros., 1958,1960), 446-48. Entre outras referências, Kelly cita Atanásio (*Letters to Serapion* 4, 19) e Agostinho (*Narrations on the Psalms* 3, 1; 98, 9; *Sermons* 131, 1; *Tractates on the Gospel of John* 27, 5; 25,12; 26,1).

<sup>53</sup> Veja as citações e interpretação de Caívino de Agostinho quanto a isso em Institutes 4.17.34.

<sup>54</sup> Ambos monges beneditinos da mesma abadia francesa, Radbertus defendia a transubstancialização, enquanto Ratramnus rejeitava essa concepção.

igreja medieval acrescentou confirmação, a penitência, a ordenação, o casamento e a extrema-unção e deu uma posição quase sacramental às relíquias, às peregrinações e aos templos, bem como às pinturas, aos ícones e às estátuas. Para cada sacramento adicional, novos atos como tendo eficácia sacramental poderiam ser acrescentados. Por exemplo, a venda de indulgências (que continua até hoje), que poderiam diminuir o tempo no purgatório para a própria pessoa ou para amigos e parentes, era uma extensão do sacramento da penitência.

Começando especialmente com o Quarto Concílio de Latrão (1214), o ensino católico-romano oficial sobre os sacramentos recebeu sua formulação mais elaborada de Tomás de Aquino e alcançou sua posição dogmática mais clara no século 16, no Concílio de Trento. De acordo com Tomás de Aquino, diferente de qualquer sinal de uma coisa sagrada, um sacramento torna a pessoa santa.<sup>55</sup> Assim, apenas são chamados sacramentos aqueles que significam a perfeição da santidade no homem.<sup>56</sup> Os sacramentos fazem isso ao fazer com que a graça seja infundida na pessoa, e é nesse ponto que os diferentes entendimentos da graça subjacente aos sacramentos emergem.<sup>57</sup>

## 2. Visões anabatistas

Embora o anabatismo fosse um movimento distinto que surgiu mais da espiritualidade do fim da era medieval do que da Reforma, ele foi unido por uma tendência mística de contrastar nitidamente entre a obra interior do Espírito com as obras da igreja em seu ministério oficial.<sup>58</sup> Com sua forte ênfase na decisão pessoal e total obediência aos mandamentos de Cristo, o batismo e a Ceia do Senhor tornaram-se principalmente meios de disciplina. A Ceia do Senhor é frequentemente tratada meramente como um memorial com implicações sociais (horizontal), em vez de como um meio de graça.<sup>59</sup> Conquanto a dimensão social

<sup>55</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, P. 60, art. 2, parte 3 (trad. padres da English dominican province; Nova York: Benziger Bros., 1947-1948; Westminster, Md.: Christian Classics, 1948), 4:2340.

<sup>56</sup> Ibid. P. 60, art. 2, pt. 3:2340.

<sup>57</sup> Ibid., P. 69, art. 9, pt. 3,4:2409: "Conquanto as crianças, todas sendo iguais em capacidade, recebam o mesmo efeito no batismo, os adultos, que se aproximam do batismo com a sua própria fé, não são igualmente dispostos ao batismo, pois alguns se aproximam do mesmo com maior, outros com menor devoção. E, portanto, alguns recebem uma porção maior, outros uma porção menor do compartilhamento da graça da renovação", assim como aqueles que chegam mais perto do fogo recebem mais do seu calor. A graça é obviamente um poder (*potentia*) e uma substância (*substantia*) com os quais alguém pode cooperar a fim de receber o seu efeito mais completo: "Consequentemente, para que o homem seja justificado pelo batismo, sua vontade precisa aceitar tanto o batismo quanto o efeito batismal. (...) Por isso, fica manifesto que a falta de sinceridade dificulta o efeito do batismo".

<sup>58</sup> Thomas N. Finger fornece uma interpretação útil de várias nuances do ensino anabatista sobre esse assunto em *A contemporary anabaptist theology* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004), cap. 6.

<sup>59</sup> Para uma afirmação contemporânea, veja John Howard Yoder, *Body politics* (Nashville: Discipleship Resources, 1992), 16; Ithomas Finger reconhece: "(Balthasar) Hubmaier enfatizou a dimensão comunal da Ceia do Senhor e sua expressão por meio de atividade ética concreta e externa. Ele cita Hubmaier: 'Pois a Ceia do Senhor tem a ver -completa e exclusivamente com o amor fraternal-' (veja *Contemporary anabaptist theology*, 187). Como Zuínglio, muitos anabatistas pressupunham que -uma barreira ontológica separava espírito e matéria." (190).

seja importante para uma concepção bíblica, como vou argumentar, o julgamento de Berkhof parece substancialmente correto:

Os anabatistas e outras seitas místicas da época da Reforma e de tempos posteriores à Reforma negavam virtualmente que Deus sempre se serve de meios para a distribuição da sua graça. Eles enfatizavam que Deus é absolutamente livre para comunicar a sua graça e, portanto, dificilmente se pode conceber que ele esteja preso a tais meios externos. Afinal de contas, esses meios pertencem ao mundo natural, e nada têm em comum com o mundo espiritual. Deus, ou Cristo, ou o Espírito Santo, ou a luz interior, age diretamente no coração, e tanto a Palavra como os sacramentos só podem servir para indicar ou simbolizar essa graça interior. Toda essa concepção é determinada por uma ideia dualista da natureza da graça.<sup>60</sup>

O contraste anabatista entre os meios externos e a obra interior do Espírito não levou, no entanto, ao abandono desses rituais ordenados, como foi o caso entre a Sociedade dos amigos (quacres).

### 3. Vissões reformadas

A Reforma apresentou uma visão dos sacramentos que diferia substancialmente tanto da Roma medieval quanto do anabatismo. A igreja em si não é um meio de graça, Martinho Lutero insistiu, mas a serva da Palavra que, por sua vez, cria a igreja em primeiro lugar. Portanto, os sacramentos têm eficácia apenas em conexão com a Palavra, junto com a Palavra, os sacramentos prometem o favor de Deus por causa de Cristo. Eles são uma ·Palavra visível·, ·um selo e confirmação da Palavra e da promessa·.<sup>61</sup> Entretanto, visto que Deus dá a sua promessa - de fato, o próprio Cristo - por meio desses sinais, eles não são separados da realidade que significam.<sup>62</sup>

Visto que a Palavra abraça a água batismal, ela torna-se ·uma água graciosa de vida e um lavar da regeneração no Espírito Santo·.<sup>63</sup> O batismo remove a culpa do pecado original e traz ·a graça de Deus, todo o Cristo e o Espírito Santo com seus dons·.<sup>64</sup> Visto que Cristo está objetivamente presente e é dado corporalmente no batismo e na Comunhão, cada pessoa que recebe esses sacramentos recebe Cristo, embora os não cristãos recebam-no para o seu próprio juízo. A fé, assim, não contribui em nada para a natureza e eficácia dos sacramentos; eles são o que são e fazem o que fazem, independentemente dela. Todavia, pode não haver proveito salvífico se alguém recusa o dom que Cristo dá por esses meios.

<sup>60</sup> Berkhof, Teologia sistemática, 604.

<sup>61</sup> The book of concord: The confessions of the evangelical lutheran church (org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959), veja Apology of the Augsburg Confession, 13.5; 24.70.

<sup>62</sup> Ibid., veja Apology of the Augsburg Confession, 24.70; Larger Catechism, 5.30.

<sup>63</sup> Ibid., veja Smalcald articles, 4.10.

<sup>64</sup> Ibid., veja Apology of the Augsburg Confession, 2.35; Larger Catechism, 4.41.

Para essa visão, é crucial a crença de que Cristo está corporeamente presente, não apenas no altar, mas nas palavras de proclamação e nas águas do batismo. Isso é pressuposto na crença de que é na unidade da pessoa de Cristo como Deus encarnado que as características (ou atributos) da divindade são comunicados à sua humanidade (nesse caso, a onipresença). Consequentemente, Cristo pode estar presente em carne onde quer que ele deseje. Não apenas segundo a sua divindade, mas segundo a sua humanidade, ele está presente em cada altar com o pão e o vinho (que permanecem inalterados).<sup>65</sup>

O reformador de Zurique, Ulrico Zuínglio (1484-1531) diferiu da visão de Lutero dos sacramentos em diversos pontos. Assumindo um nítido dualismo entre as coisas espirituais e as materiais, bem como entre as naturezas divina e humana de Cristo, Zuínglio veio a considerar os sacramentos mais como uma garantia humana do que divina. Consequentemente, ele via os sacramentos como ensino e ordenanças motivadoras mais do que como meios de graça. Charles Hodge resume a teologia sacramental de Zuínglio muito bem:

De acordo com a doutrina de Zuínglio, adotada depois pelos remonstrantes [arminianos], os sacramentos não são propriamente ·meios de graça·. Eles não foram ordenados para indicar nos cristãos, selar neles e aplicar a eles os benefícios da redenção de Cristo. Eles foram intencionados, de fato, como emblemas importantes das grandes verdades do evangelho. O batismo foi intencionado para ensinar a necessidade de a alma ser purificada da culpa pelo sangue de Cristo e purificada da sujeira do pecado pela renovação do Espírito Santo. Eles foram posteriormente designados como memoriais perpétuos da obra da redenção, e especialmente para serem meios pelos quais os homens deveriam, diante da igreja e do mundo, professarem-se cristãos.<sup>66</sup>

Como ·emblemas da confissão dos homens cristãos·, eles fornecem ·uma representação objetiva da verdade que eles significam à mente·.<sup>67</sup> Para Zuínglio, os sacramentos não são ·mais meios de graça do que o arco-íris ou as colunas de pedra às margens do Jordão.<sup>68</sup>

Reunidos em Marburgo, em 1529, Lutero e Zuínglio (com a presença de vários outros representantes) concordaram sobre 14 de 15 pontos. A discordância, no entanto, dizia respeito à presença real de Cristo na Ceia. Os líderes reformados (incluindo Martin Bucer, que estava presente em Marburgo, e o sucessor de Zuínglio em Zurique, Heinrich Bullinger) rejeitaram a concepção de Zuínglio, mas a despeito de concordâncias importantes, essa fratura nunca foi curada. Foi nesse contexto que João Calvino ganhou preeminência, dando refinamento à visão encontrada nas confissões reformada e presbiteriana (i.e., as confissões Belga

<sup>65</sup> Ibid., veja Formula o f concord, Declaração sólida 7, arts. 36-38 (p. 575-76).

<sup>66</sup> Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:498.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., 3:499.

e a de Westminster, os Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra, e confissões menores das igrejas escocesa e francesa). Philip Walker Butin observa: ·A preocupação de Calvino com a Visibilidade da graça também era expressa no seu entendimento particular dos sacramentos. [...]. A Palavra cria a fé, Calvino insistia. ·Mas os sacramentos trazem as promessas mais claras. [...]·<sup>69</sup> Ao perguntar: ·De onde vem a fé?· a resposta do Catecismo de Heidelberg funciona tão bem quanto para as origens da igreja: ·Vem do Espírito Santo que a produz no nosso coração pela pregação do santo evangelho e a confirma pelo uso dos santos sacramentos.·<sup>70</sup>

Afirmando com Zuínglio a importância da ascensão corpórea de Cristo (convencido de que a ideia de um corpo humano onipresente esvaziou a carne glorificada de Cristo de sua realidade), Calvino, no entanto, concordou com Lutero quanto à sua definição principal: ou seja, que Deus realmente realiza os efeitos espirituais por meios físicos e que os sacramentos são primariamente ação de Deus em vez de ação daqueles que recebem. Como observaremos com mais atenção em relação à Ceia, Calvino foi especialmente influenciado em seu entendimento não apenas por Agostinho, mas também por Cirilo de Alexandria, Crisóstomo e outros teólogos do Oriente. Na união sacramental entre sinal e coisa significada, Calvino enfatizou, Deus realmente oferece e dá a sua graça salvífica pelos meios terrenos. Assim como a pregação da Palavra é válida em e de si mesma, à parte da resposta humana, o batismo e a Ceia permanecem sendo sacramentos objetivos, independentemente da fé da pessoa. A fé não produz um sacramento, mas recebe a realidade do sacramento; de outro modo, a pessoa recebe apenas o sinal sem a coisa significada.

Especialmente nos debates com os anabatistas, os teólogos luteranos e reformados enfatizaram a continuidade da única aliança de graça em ambos os Testamentos e, portanto, o relacionamento da circuncisão (tipo) e batismo (antítipo), mas Zuínglio colocou sua ênfase no lado humano da aliança. O batismo foi considerado principalmente como uma obrigação (colocada sobre os pais e os filhos); a promessa divina foi tornada secundária. Em contraste, embora Calvino e os outros líderes reformados não tenham negado as obrigações apropriadas daqueles que o recebem, eles consideraram a promessa de Deus como o propósito primário dos sacramentos. Foi essa ênfase que formou as características particulares da teologia da aliança exibida na interpretação reformada dos sacramentos. ·O primeiro ponto claramente ensinado nessa questão dos símbolos da igreja reformada é que os sacramentos são meios reais de graça-, observa Hodge, ·isto é, meios designados e empregados por Cristo para transmitir os benefícios da sua redenção ao seu povo. [...] A palavra graça, quando falamos sobre os meios de graça, inclui três coisas: (1) um dom não merecido, tal como a remissão dos pecados; (2) a influência sobrenatural do Espírito Santo; (3) os efeitos subjetivos

65 Philip Walker Butin, *Revelation, redemption, and response: Calvin's trinitarian understanding of the divine-human relationship* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 103.

70 Heidelberg Catechism, P. 65, em Ecumenical creeds and reformed confessions, 41.

dessa influência na alma.<sup>71</sup> Embora eles não tenham poder inherente, Hodge enfatiza, por meio deles o Espírito confere graça salvífica.<sup>72</sup>

É apenas Deus quem salva. No entanto, Deus comumente atua usando meios, especialmente por meio daqueles que ele explicitamente instituiu e aos quais ele anexou a sua promessa. Como Berkhof explica essa visão, Deus ·não está absolutamente ligado a eles, mas comumente liga-se a eles·.

Deus os designou para serem os meios comuns pelos quais ele opera a sua graça no coração do pecador, e negligenciá-los voluntariamente só pode resultar em prejuízo espiritual. [...] A graça especial de Deus opera apenas na esfera em que os meios de graça funcionam. Essa verdade deve ser mantida contra os místicos, que negam a necessidade dos meios de graça. Deus é Deus de ordem que, na operação da sua graça, emprega comumente os meios que ele mesmo ordenou.<sup>73</sup>

Um sacramento consiste de um sinal visível (sinais e selos: Gn 9.12-13; 17.11; Rm 4.11) e graça espiritual: ·aliança da graça, Gênesis 9.12,13; 17.11; justiça da fé, Romanos 4.11; perdão dos pecados, Marcos 1.4; Mateus 26.28; fé e conversão, Marcos 1.4; 16.16; comunhão com Cristo em sua morte e ressurreição, Romanos 6.3, e assim por diante.<sup>74</sup> De acordo com a interpretação reformada, então, a união sacramental não é uma fusão de substâncias, mas uma ação relativa de Deus na economia da aliança, isto é, uma dádiva de dons de uma pessoa (Deus) para outras (os cristãos). ·A estreita relação existente entre o sinal e a coisa significada explica o emprego do que é geralmente chamado de ·linguagem sacramental·, na qual o sinal é mencionado em lugar da coisa significada, ou vice-versa, Gênesis 17.10; Atos 22.16; ICoríntios 5.7..<sup>75</sup>

Conquanto a visão mais mística associada com o anabatismo identifique a obra do Espírito exclusivamente com a operação direta e imediata dentro da alma, o socianismo (nomeado segundo Laélio Socino e seu sobrinho Faustino) apareceu no século 16 como uma forma primitiva de unitarismo e racionalismo. Dada a ênfase na decisão interior, em vez de exterior, da pessoa a respeito da graça eletiva de Deus, os anabatistas, socinianos, arminianos, neonominianos, místicos e racionalistas estavam unidos em sua oposição à convicção de que os sacramentos são meios de graça.<sup>76</sup>

71 Hodge, *Systematic theology*, 3:499.

72 Ibid., 3:500.

73 Berkhof, *Teologia sistemática*, 604-605.

74 Ibid., 618; cf. *Belgic Confession*, art. 33, e *Heidelberg Catechism*, P. 66, em *Ecumenical creeds and reformed confessions*; veja também *Westminster Confession*, cap. 27.

75 Berkhof, *Systematic theology*, 618.

76 Ibid., 607-8. Embora Laélio Socino esperasse que o batismo se tornasse uma superstição obsoleta, seus seguidores mantiveram a forma exterior de ambos os rituais. No entanto, eles permitiram a eles apenas uma ·eficácia moral·, negando qualquer ·operação mística do Espírito Santo· por meio deles. ·De fato, eles colocaram a ênfase mais no que o homem fez nos meios de graça do que no que Deus fazia por meio deles, quando falavam deles como meros distintivos exteriores de profissão e (dos sacramentos) como memoriais. Os arminianos do século 17 e os racionalistas do século 18 compartilharam dessa visão..

#### 4. Visões evangélicas concernentes ao tema

Alimentada pelas correntes da Reforma e do protestantismo confessional, bem como pelo arminianismo, reavivalismo e pentecostalismo, a amplitude oceânica do movimento evangélico desafia uma definição simples. Isso é especialmente verdadeiro a respeito dos sacramentos. Mesmo entre muitos luteranos, presbiterianos e evangélicos reformados, as visões resumidas nas suas confissões e catecismos oficiais são frequentemente (pelo menos implicitamente) modificadas pelas correntes anabatistas do movimento mais amplo.

Karl Barth rejeitou todas as formas de sinergismo com grande vigor. No entanto, com respeito ao batismo ele veio a considerar como nada mais do que um ato humano de resposta. Logicamente, ele acabou rejeitando o batismo dos filhos da aliança. O batismo testemunha da graça, diz Barth. ·Não é ele mesmo, porém, o portador, o meio, ou o instrumento de graça. O batismo responde ao mistério, o sacramento da história de Jesus Cristo, da sua ressurreição, do derramar do Espírito Santo. Não é ele mesmo, contudo, um mistério ou sacramento· (ênfase acrescentada).<sup>77</sup> O que é esquecido no tratamento de Barth é o entendimento reformado do batismo como, em primeiro lugar e mais importante, um ato e garantia de Deus. Dando um passo ainda além de Zuínglio, ele escreveu que ·a igreja reformada e a teologia reformada (mesmo em Zurique) não poderiam continuar a sustentar· o ensino de Zuínglio e deveriam dar um ·passo para trás·, para o ·sacramentalismo· de Calvino. ·De nossa parte não podemos negar que tanto negativa quanto positivamente, Zuínglio estava basicamente certo.·<sup>78</sup>

Entretanto, na maioria de suas expressões, o evangelicalismo tem um débito menor com Zuínglio ou Barth do que com a herança mais explicitamente anabatista, bem como com as tradições do pietismo e do reavivalismo. Portanto, as práticas pessoais ou disciplinas espirituais frequentemente são consideradas como mais centrais do que os sacramentos da igreja na nutrição e sustento da fé. Ao apresentar o batismo e a Ceia como ·atos de compromisso da comunidade·, Stanley Grenz afirma que ·as ordenanças simbolizam o evangelho.·<sup>79</sup> Grenz explica que da perspectiva dos reformadores radicais e dos seus herdeiros batistas, o batismo e a Ceia ·são atos basicamente humanos e não divinos·. ·No centro dessa teologia estava um foco na obediência. Os cristãos participam nas ordenanças por causa do desejo de serem obedientes àquele que ordenou esses atos à igreja. As ordenanças, por isso, são sinais de obediência.·<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 4, p. 73,102.

<sup>78</sup> Ibid. v. 4, pt. 4, p. 130. Concordo com a avaliação de John Webster sobre o fragmento conclusivo de Barth: A exegese é algumas vezes surpreendentemente mal feita, dominada por alegações especiais, bem como pelo que parece às vezes uma distinção quase platônica entre o batismo com água (um ato exclusivamente humano) e o batismo com o Espírito (um ato exclusivamente divino). [...] Claramente a tradição reformada sobre os sacramentos perdeu seu apelo para ele, embora àquilo pelo que ele a substituiu faltasse a nuance e o peso da discussão anterior. (Barth [Nova York: Continuum, 2000], 157).

<sup>79</sup> Stanley Grenz, Theology for the community of God (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 644.

<sup>80</sup> Ibid., 670.

Millard Erickson reconhece que a visão reformada, que é estreitamente ligada ao conceito de aliança, enfatiza o aspecto objetivo do sacramento.<sup>81</sup> Em oposição a essa visão, Erickson argumenta que «O ato do batismo não transmite benefício ou bônus espiritual diretos». Ele é, então, um testemunho de que alguém já foi regenerado, e é apenas feito depois que os candidatos deram evidência concreta de regeneração, e, portanto, cumpriram as condições para a salvação (i.e., arrependimento e fé ativa).<sup>82</sup> É uma indicação pública do compromisso da pessoa com Cristo.<sup>83</sup> A respeito da Ceia do Senhor, Erickson observa que na visão reformada «Há, então, um benefício objetivo genuíno no sacramento. Ele não é gerado pelo participante, mas, em vez disso, esse benefício é trazido ao sacramento pelo próprio Cristo», mas de acordo com Erickson, a Ceia é «basicamente comemorativa».<sup>84</sup> A Ceia tem o efeito de trazer crenças pré-conscientes à consciência.<sup>85</sup>

Deve ser observado que, em termos de teologia histórica, as visões reformadas a respeito dos sacramentos estão não menos em discordância com essas concepções do que com a posição católico-romana. De uma perspectiva reformada (bem como luterana), uma vez que os sacramentos sejam entendidos exclusivamente como atos humanos de obediência em vez de como meios de graça de Deus, discordâncias sobre as teorias simbólica e realistas são comparativamente insignificantes. Embora cada aliança envolva duas partes, a aliança da graça repousa não na base do nosso desempenho pessoal das estipulações da lei, mas no cumprimento de Cristo de toda a justiça. É a garantia de que Deus tem prioridade e, de fato, ocasiona a nossa resposta correspondente.

#### B. Identities of sacraments: questions?

Os teólogos luteranos e reformados têm afirmado tradicionalmente que para que uma prática seja considerada um sacramento ela deve ter sido instituída por Cristo e deve ser evangélica (i.e., um meio de graça) em substância. Com respeito à última, Berkhof fornece uma definição precisa:

Não em virtude da sua relação com as coisas neles incluídas, mas em si mesmos, eles são meios de graça. Experiências notáveis podem ser, e sem dúvida às vezes são, úteis para o fortalecimento da obra no coração dos crentes, mas isso não faz delas meios de graça no sentido técnico, visto que só podem realizar isso na medida em que essas experiências são interpretadas à luz da Palavra de Deus, pela qual o Espírito Santo opera. A Palavra e os sacramentos são, em si mesmos, meios de graça; sua eficácia depende unicamente da operação do Espírito Santo.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Millard Erickson, *Christian theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 1093-94.

<sup>82</sup> Ibid., 1096.

<sup>83</sup> Ibid., 1101.

<sup>84</sup> Ibid., 1120, 1122.

<sup>85</sup> Ibid., 1126.

<sup>86</sup> Berkhof, *Teologia sistemática*, 602.

Além disso, -Eles são instrumentos contínuos da graça de Deus, e não excepcionais, em nenhum sentido da palavra-. Eles não são meramente -ocasionais- ou -accidentais- à obra da graça - ou seja, eles fornecem uma oportunidade para Deus agir de modo imediato no coração da pessoa sem o uso de meios, -mas são os meios ordenados normalmente para a graça salvadora de Deus e, como tais, têm valor perpétuo-. Finalmente, -são os meios oficialmente instituídos na igreja de Cristo, pelos quais o Espírito Santo produz e confirma a fé no coração dos homens.<sup>87</sup>

Podemos ver a validade dessa definição específica ao examinar os sacramentos indisputáveis do Antigo e do Novo Testamento.

## 1. OS SACRAMENTOS NO ANTIGO TESTAMENTO

(a) A circuncisão foi instituída diretamente por Deus como um sinal e selo da aliança da graça (Gn 17). O caráter gracioso dessa aliança é evidente na forma e no conteúdo em que a encontramos em Gênesis 15, em que Deus faz promessas unilaterais e as confirma numa visão na qual ele passa sozinho através de partes cortadas de animais. Isso também é evidente a partir da interpretação do Novo Testamento, como já argumentei. Consequentemente, a aliança que foi prometida a Abraão é a aliança da graça, à qual os cristãos da nova aliança e seus filhos pertencem (G1 3.7-9,24-29, etc.).

(b) Do mesmo modo, a Páscoa foi instituída por Deus como um sinal e selo perpétuos do fato de Deus ter -passado- as casas dos justos quando ele via o sangue na porta naquele dia de juízo no Egito (Êx 12.11-27). Mais uma vez, a substância desse sacramento era a promessa de Deus, ainda que (como a circuncisão) ele também criasse as obrigações para as partes da aliança como a sua resposta razoável de adoração.

## 2 . Os SACRAMENTOS DO NOVO TESTAMENTO

a) O batismo substitui a circuncisão (Cl 2.11-12; cf. Rm 4.11; G1 3.27). Sem dúvida o Novo Testamento demonstra claramente que há descontinuidades, não em substância, mas com relação à administração, com a história do Antigo Testamento da aliança da graça. Não são mais aqueles que são circuncidados (Rm 4), mas aqueles que são batizados que agora são identificados com Cristo em sua morte e ressurreição (Rm 6). Conquanto o batismo de João Batista fosse um sinal de arrependimento, preparando o caminho para o reino de Deus, Jesus trouxe a realidade do próprio reino por meio de seu ministério; assim, não há mais um batismo de arrependimento em preparação para Cristo, mas o batismo do Espírito em Cristo que traz o novo nascimento (Jo 1.19-34;3.3,5). Jesus submete-se ao batismo de João, suporta o batismo do juízo em nosso lugar, e, então, ordena a seus discípulos levarem o evangelho às nações e fazer discípulos,

<sup>87</sup> Ibid.

·batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo [...]. (Mt 28.19). Outra descontinuidade aparece com respeito aos sujeitos da circuncisão e do batismo: apenas homens no Antigo Testamento, mas, agora, homens e mulheres no Novo. No entanto, nem mesmo essa questão foi decidida pela própria igreja, mas foi antecipada pelos profetas (J12.28-29) e cumprida no ministério dos apóstolos (veja, p. ex. At 16.15). O Novo Testamento é maior do que o Antigo do mesmo modo que o cumprimento o é em relação à promessa; porém, desde o princípio a substância da fé - Cristo e todos os seus benefícios - permanece a mesma.

A despeito das descontinuidades na administração, a substância da aliança da graça permanece a mesma tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Até mesmo no próprio dia de Pentecostes, aqueles que creram no evangelho que Pedro proclamou perguntaram: ·Que faremos, irmãos?.. ·Respondeu-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar. (At 2.37-39).

(b) A Ceia do Senhor substitui a Páscoa. Na Páscoa - na noite em que ele seria entregue ao juízo em vez de ser poupadão dele - Jesus instituiu a Ceia como ·o meu sangue, o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados. (Mt 26.26-29; cf. Mc 14.22-25; Lc 22.18; ICo 11.23-26). O batismo e a Ceia do Senhor são, portanto, explicitamente instituídos por Cristo, e a substância deles é a mesma: a promessa de perdão de pecados e o dom do Espírito por causa da pessoa e obra de Jesus Cristo.

Muitas coisas são prescritas para os santos do Novo Testamento como meios de incentivo, crescimento, discipulado, serviço no corpo de Cristo e no mundo. Entretanto, esses são meios de gratidão em vez de meios de graça.

### 3. A valiação das reivindicações por sacramentos adicionais

Com esses dois critérios em mente (ter sido instituído por Cristo e ser um meio de graça), a confirmação, a penitência, a ordenação, o casamento e a extrema-unção não podem ser considerados sacramentos da igreja, como o ensino católico-romano exige.<sup>88</sup>

(a) Confirmação. De acordo com a prática católico-romana da confirmação, o bispo coloca a sua mão sobre aqueles que estão para receber a primeira Comunhão de modo que eles recebam o Espírito Santo. Conquanto a prática tenha sido mantida em muitos corpos luteranos e reformados, ela não é considerada como um sacramento porque a promessa de receber o Espírito Santo foi relacionada pelos apóstolos apenas ao batismo (At 2.38). Se a confirmação deve ser mantida sem questionar a validade do batismo, ela não pode ser um sacramento. Em vez de ser um meio de graça é a profissão de fé por parte de um adulto

<sup>88</sup> Para uma descrição resumida desses sacramentos adicionais, veja o Catechism of the Catholic Church (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 325-420.

convertido e aqueles que cresceram dentro da aliança visível que publicamente confessam Cristo diante de seus irmãos e irmãs e se tornam membros plenamente comungantes. A confirmação ou profissão de fé é o ato do cristão, uma resposta à promessa feita no batismo. Portanto, quanto a profissão pública da fé seja certamente comandada (Rm 10.9-10) e é um pré-requisito para os convertidos adultos (como testemunhado ao longo de At), os cristãos também levavam seus filhos para serem batizados, e a profissão de fé das crianças é o modo de elas aceitarem a promessa ratificada no seu batismo em vez de um meio de graça por direito próprio.

(b) A penitência dá a absolvição (perdão) como resultado de uma confissão verbal de cada pecado ao sacerdote, da atrição (medo do castigo) e da satisfação (cumprimento de certas obras compensatórias determinadas pelo padre). No entanto, esse ritual em parte alguma é prescrito na Escritura. Além do mais, como uma maneira explícita de obras de justiça, a penitência não apenas é considerada incorretamente como um meio de graça, mas ela contradiz o evangelho de modo enfático. A disciplina da igreja e o cuidado pastoral certamente envolvem instrução moral e orientação, frequentemente requerendo que os membros conciliem diferenças e reparem ofensas. Eles podem ser até mesmo afastados da Mesa do Senhor por recusar o ensino, a correção e admoestação dos presbíteros. No entanto, esses são os deveres apropriados dos cristãos com relação ao seu próximo em resposta à graça e ao perdão de Deus, e não meios de fazer satisfação pelos pecados.

Certamente, a confissão de pecados e a absolvição têm precedente bíblico, e nas igrejas luteranas e reformadas esses elementos da penitência são parte de um serviço público em vez de um sacramento privado, e a base única era a satisfação de Cristo em vez daquela dos cristãos. Na liturgia regular, os ministros declararam ao povo em nome de Cristo que seus pecados foram perdoados por causa de Cristo. Essa prática pública também foi retida na forma de excomunhão e absolvição nas igrejas reformadas e presbiterianas. De fato, Calvino argumenta que consciências pesadas que ficam ansiosas por causa de pecados particulares deveriam ser incentivadas a confessá-los aos ministros e receberem absolvição privada.<sup>89</sup> Portanto, os elementos que têm apoio bíblico podem ser mantidos sem corromper o evangelho e multiplicar os sacramentos. Da perspectiva reformada, a absolvição (tanto pública quanto privada) é simplesmente a aplicação da Palavra de Deus.

(c) Ordenação - isto é, a imposição das mãos do presbitério (presbyterion) - é claramente uma ordenança de Cristo de acordo com o Novo Testamento (1Tm 4.14; 5.22; Tt 1.5; At 6.6). Embora os dons espirituais para o ministério sejam dados por meio dessa ordenança (1Tm 4.14), a expressão ·meios de graça· refere-se à graça salvífica, que todos os cristãos compartilham em comum. No batismo, todos os cristãos são ordenados ao ofício geral de profetas, sacerdotes e reis; alguns

85 Calvino, Institutes 3.4.14.

cristãos são ordenados aos ofícios especiais de pastor, presbítero e diácono. Mais uma vez, deveríamos lembrar que, de acordo com o ensino católico-romano, a graça é uma substância infundida na alma a fim de elevá-la de sua condição natural para a sobrenatural. Consequentemente, a ordenação é entendida como a infusão de um -caráter- ou -impressão- adicional na alma que transforma o sacerdote em alguém qualitativamente diferente do restante dos batizados.<sup>90</sup> Ao contrário, Paulo diz que Deus deu os ministros como dons à sua igreja, para a edificação e desenvolvimento de todo o corpo de acordo com seu cabeça, e não para a elevação pessoal de membros em particular (Ef 4.11-16). -Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito. Porque também o corpo não é um só membro, mas muitos. Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo- (ICo 12.13-15).

(d) Casamento. Embora a maioria dos cônjuges reconheça o fato de que o casamento fornece uma oportunidade para reconhecer deficiências e amadurecer na vida e na fé, ele não é identificado na Escritura como um meio de graça. De fato, o casamento foi instituído como uma ordenança da criação e é compartilhado com os não cristãos, ainda que as famílias da aliança, até mesmo com apenas um cônjuge cristão, sejam santas (IC o 7.14). No entanto, é o ministério da Palavra e do sacramento no qual a família compartilha em vez da graça comum da instituição do casamento em si que constitui um meio de graça.

(e) Extrema-unção (com frequência chamada de ritos finais) reivindica Tiago 5.14-16 como apoio, mas essa passagem menciona apenas chamar -os presbíteros da igreja- para orar por aquele que está doente -ungindo-o com óleo, em nome do Senhor-, ouvindo a sua confissão de pecados e pronunciando perdão. Com base nessa passagem desenvolveu-se um ritual elaborado no qual o sacerdote administra óleo (especialmente abençoado pelo bispo) sobre os olhos, orelhas, narinas, lábios, mãos, pés e (apenas para os homens) lombos. Com cada aplicação, o sacerdote absolve os pecados cometidos pelo órgão. O propósito da extrema-unção é trazer restauração milagrosa da saúde e, caso isso não aconteça, preparar aquele que a recebe para a morte. O Concilio de Trento anatematizou todos os que negam que esse ritual foi -instituído por Cristo, nosso Senhor- mas que foi meramente instituído -por invenção humana-.<sup>91</sup>

Todavia, muitas observações devem ser feitas. Primeiro, no versículo imediatamente anterior, Tiago diz: -Está alguém entre vós sofrendo? Faça oração. Está alguém alegre? Cante louvores-. Oração e cânticos são, evidentemente, práticas cristãs centrais, mas elas não são consideradas no ensino católico-romano como sacramentos, nem mesmo como ingredientes desse alegado sacramento. Segundo, se a penitência faz satisfação pelos pecados, por que haveria a

90 Catechism of the catholic church, 395-99.

91 Canons and decrees of the Council of Trent: Original text with English translation (trad. H. J. Schroeder; St. Louis: Herder, 1960), sessão 14, art. 1.

necessidade de outro sacramento de absolvição a fim de morrer em estado de graça? Terceiro, especialmente quando comparada com o batismo e a Ceia do Senhor (que tornam-se marginalizados e diluídos), a extrema-unção parece estar presa por um fio frágil, e os vários atos requeridos como essenciais a ela em nenhum ponto são mencionados nessa passagem ou em qualquer outro lugar nas Escrituras. Parece improvável que Cristo instituiria um novo sacramento para a igreja por meio do conselho pastoral de um único apóstolo, sem nenhuma evidência da sua posição sacramental para a igreja apostólica mais em geral.

Da perspectiva reformada, então, os meios de graça têm uma referência muito específica. Nem tudo o que é útil, ou até mesmo ordenado nas Escrituras, como um auxílio para a vida cristã, deve ser considerado como um sacramento (i.e., meio de graça). A própria igreja não é um meio de graça, mas administra os meios de graça, e não tem autoridade canônica para criar novos sacramentos. Berkhof observa:

Além disso, a fé, a conversão e a oração são, antes de tudo, frutos da graça de Deus, embora possam tornar-se instrumentos para o fortalecimento da vida espiritual. Não são ordenanças objetivas, mas condições subjetivas para a posse e o desfrute das bênçãos da aliança. [...] Estritamente falando, apenas a Palavra e os sacramentos podem ser considerados como meios de graça, isto é, como os canais objetivos que Cristo instituiu na igreja, e aos quais ele se liga normalmente para a comunicação da sua graça.<sup>92</sup>

O acréscimo de sacramentos na igreja medieval não reflete uma visão exagerada dos sacramentos, mas uma concepção enfraquecida da eficácia do batismo e da Ceia.

Ironicamente, podemos observar uma tendência semelhante no protestantismo contemporâneo. Como a natureza dos sacramentos é entendida principalmente como obra do cristão, não é de admirar que a lista de sacramentos e ordenanças possa ficar aberta de modo a incluir virtualmente qualquer coisa que testifique da existência de Deus. No entanto, isso é confundir a revelação geral com a especial, a graça comum com a salvífica.<sup>93</sup>

Visões inadequadas do propósito e eficácia dos sacramentos permitem virtualmente que qualquer coisa que seja uma ajuda útil para o crescimento espiritual seja qualificada como um meio de graça. Charles Ryrie afirma que, diferente de um sacramento, uma ordenança não incorpora a ideia de transmitir graça, mas apenas a ideia de um símbolo.<sup>94</sup> Realmente precisamos do batismo real-

92 Berkhof, *Systematic theology*, 604-5.

93 Não é de admirar que Brian McLaren elogie os sete sacramentos do catolicismo romano, sugerindo que uma vez que são sete, eventualmente qualquer coisa - por exemplo, as brincadeiras de um filhote de cachorro, um jantar com os amigos ou o sorriso de uma criança com Síndrome de Down - pode ser considerada sacramental (*Generous orthodoxy* [Grand Rapids: Zondervan, 2004], 254).

94 Charles Ryrie, *Basic theology: A popular systematic guide to understanding Biblical truth* (Chicago: Moody Press, 1986, 1999), 487.

para simbolizar ·que estamos deixando a velha vida e entrando na nova?· Ryrie sugere: ·Por que não construir um pequeno closet, no qual o candidato entre vestindo roupas velhas, troca de roupa, e então sai com roupas novas? Isso não ilustraria a mesma verdade que o batismo ilustra? E não é uma ilustração das Escrituras? (Cl 3.9-12)·. Portanto, ele conclui, deveríamos ter "mais flexibilidade nas nossas práticas.<sup>95</sup>

O teólogo evangélico contemporâneo Wayne Grudem critica a restrição de Louis Berkhof dos sacramentos ao batismo e à Ceia, administrados por ministros ordenados, como algo que carrega ·tons de sacerdotalismo·. [...].<sup>96</sup>

Mas será que é sábio fazer uma lista tão pequena de ·meios de graça? Se queremos listar e discutir todos os meios pelos quais recebemos as bênçãos do Espírito Santo que vêm aos cristãos especificamente por meio da comunhão da igreja, então não parece sábio limitar os ·meios de graça· a três atividades cuja administração é restrita ao clero ordenado ou oficiais da igreja.

Ele reconhece, é claro, que ·uma lista como essa poderia se tornar muito longa [...].<sup>97</sup> No entanto, a consequência é que ·o batismo não é uma doutrina ·principal· que deveria permanecer dividindo a igreja, embora ele seja ·uma questão de importância primária para a vida da igreja· [...].<sup>98</sup>

### C . Exame bíblico - teológico dos sacramentos:

#### CONFIRMAÇÃO DA ALIANÇA

Enquanto os debates sobre os sacramentos tradicionalmente tornam-se atolados em especulações metafísicas, o ponto de partida correto é mais uma vez a aliança como o contexto no qual os sacramentos emergem em primeiro lugar. Em Éxodo 24.3-8, por exemplo, o povo jura, em resposta à lei dada no Sinai, ·Tudo o que falou o Senhor faremos·. (v. 3). Moisés, então, borrifa sangue sobre as pessoas porque elas estão assumindo a responsabilidade por cumprir o juramento. O ritual é coerente com as palavras que o confirmam. ·Eis aqui o sangue da aliança que o Senhor fez convosco a respeito de todas estas palavras·. (v. 8). Não apenas na Bíblia, mas na política secular dos tratados do antigo Oriente Médio, as palavras e os sinais estavam inextricavelmente ligados ao fazer (i.e., ·cortar·) da aliança. O propósito dessa seção é tratar os sacramentos como meios de graça juntamente com a Palavra. À medida que o argumento progride, deveria ficar mais claro que o relato pactuai dos sacramentos vai aprofundar a fenda entre as ontologias rivais de ·conhecendo um estranho· e ·superando a separação·.

<sup>95</sup>Ibid. 467.

<sup>96</sup>Grudem, Systematic theology, 950.

<sup>97</sup>Ibid 951.

<sup>98</sup>Ibid. 976-77.

Como nos tratados seculares, os rituais bíblicos são meios de ligar pessoas estranhas ao Outro que as chama à sua comunhão: ·Eu serei o seu Deus e vocês serão meu povo·. Particularmente no caso de concessão real, a ratificação da cerimônia é a entrega de um presente. Nem, por um lado, é a transformação do testador dos instrumentos físicos (i.e., o pergaminho e o selo de cera) no seu corpo pessoal, nem, por outro lado, é um acontecimento meramente simbólico. Em vez disso, é um ritual oficial, público e legalmente obrigatório de acordo com o qual a herança é entregue ao beneficiário. Não é a transferência de substâncias, mas a transferência de um título para uma herança que o contexto da aliança pressupõe. Especialmente quando Deus é o autor dessa aliança, essa ação tem pressupostos ontológicos extensos (i.e., o relacionamento criador-criatura) bem como os efeitos (i.e., levantamento das sanções, incluindo a morte, conquista dos poderes maus, ressurreição corporal e criação redimida). No entanto, a ação de ·cortar uma aliança· não é em si mesma nem uma aniquilação mágica das substâncias naturais por substâncias sobrenaturais, nem um mero gesto simbólico. Em vez disso, Deus consagra substâncias não misteriosas, comuns e naturais como meios pelos quais ele executa sua obra misteriosa, maravilhosa e milagrosa.

Independentemente de quais perguntas metafísicas possam ser feitas em qualquer tratamento da presença divina, particularmente em relação aos sacramentos, as categorias de presença e ausência, ·próximo· e ·longe· são metáforas espaciais para um relacionamento de aliança. Falando de modo grosseiro, esses termos correspondem à bênção e à maldição, respectivamente. Assim, por exemplo, os cristãos gentios são descritos como aqueles que no passado estavam ·sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo. Mas, agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo. Porque ele é a nossa paz·, constituindo uma família em Cristo (Ef 2.12-14).

Em acréscimo a esse contexto pactuai, o conceito de presença - particularmente em relação à mediação pela criatura - é sempre escatologicamente condicionado. O mesmo Espírito que produz em nós o clamor filial ·Aba, Pai· (Rm 8.15) também provoca um clamor pela parousia que Jesus prometeu. ·Aquele que dá testemunho destas coisas diz: Certamente, venho sem demora. Amém! Vem, Senhor Jesus!· (Ap 22.20-21). Aqueles que estão dentro da aliança, ainda que não mais do que os membros visíveis estão dentro da esfera da atividade do Espírito de separar as águas desta era de modo que por meio das energias penetrantes da era vindoura, um lugar seco seja preparado para a comunhão (Hb 6.4-9).

É crucial, portanto, colocar os sacramentos no seu contexto da aliança em vez de procurar explicá-los de acordo com categorias filosóficas que são estranhas ao habitat da Escritura. Numa aliança, os sinais não funcionam nem meramente como representantes de algo ausente (como se fosse para trazê-lo à mente), nem tornam-se de fato a realidade simbolizada. Em vez disso, palavras e sinais juntos constituem o ato do fazer a aliança, análogo às uniões políticas ou pessoais, como no casamento ou na adoção. Nesse contexto, a questão não é o que os sinais em

si fazem (ou não fazem), mas o que o agente executa por meio dessas palavras e sinais. As alianças bíblicas são de modo geral confirmadas com um ritual que envolve derramar ou aspergir sangue e passar pelo meio de carcaças cortadas de animais. No entanto, essa já era uma prática conhecida na diplomacia do antigo Oriente Médio, com o imperador (suserano) adotando um governante e reino dependentes (vassalos) sob a condição de que as estipulações que o suserano estava escrevendo fossem estritamente mantidas. ·Passar através das metades, significava pública, oficial e legalmente aceitar os termos do tratado, incluindo a ameaça de tornar-se como as carcaças cortadas ao meio através das quais o vassalo ceremonialmente andava. Esse tratado de suserania, portanto, requeria obediência perfeita e perpétua e o cumprimento pessoal das estipulações, prometendo posse da terra em troca da obediência e morte pela desobediência.

Não há necessidade de repetir os argumentos para reconhecer a forma e o conteúdo de um tratado desse tipo na aliança que Deus fez com Adão antes da queda e com Israel no Sinai, exceto acrescentar que cada um teve o seu sinal e selo. A aliança adâmica foi simbolizada e selada pela Árvore da Vida, por meio da qual Deus concederia vida eterna e confirmação em justiça caso Adão fosse bem-sucedido em completar a tarefa. A aliança do Sinai foi ratificada pelo aspergir de sangue sobre o povo depois que esse disse: ·Tudo o que falou o Senhor faremos.

(Êx 24,3,6-8). O sacramento sempre corresponde às palavras da própria aliança, e, nesse caso, o juramento do povo de cumprir as estipulações da lei pessoalmente corresponde ao fato de eles serem aspergidos com sangue. Como veremos, isso contrasta de modo nítido com as palavras e ações de Jesus Cristo na Última Ceia.

Diferente da aliança da lei (i.e., o tratado de suserania), a aliança da graça é uma concessão real: um legado ou herança que Deus garante. É a aliança da promessa que Deus fez imediatamente depois da queda de Adão e Eva e nas alianças abraâmica e davídica, que veio à sua plena expressão no Novo Testamento. A promessa a Adão e Eva foi significada e selada por Deus com a cobertura da nudez deles; com Abraão, pela visão de Yahweh passando pelo meio das metades (e depois disso, com a circuncisão) e, com Davi, pela referência à ·aliança com o dia e a minha [de Deus] aliança com a noite· (Jr 33,20; cf. 2Sm 7,16; IRs 2,4; SI 89,3-4).

Tanto a aliança da lei do Sinai quanto a aliança anterior da promessa estavam em vigor quando Jeremias foi chamado pelo suserano de Israel para instaurar ação legal contra o seu povo e prometendo redenção final. Apenas maldições podem ser pronunciadas com base no tratado do Sinai. ·De tudo o que lhes mandaste que fizessem, nada fizeram·, o profeta reconhece com lágrimas diante do Senhor, ·pelo que trouxeste sobre eles todo este mal· (Jr 32,23). No entanto, da aliança nacional, o tratado de suserania baseado na própria obediência de Israel, apenas desastre pode vir por causa de sua total profanação. Yahweh anuncia a derrota e o exílio de Jerusalém por Nabucodonosor, lista os mandamentos da aliança do Sinai que haviam sido consistentemente transgredidos, lembrando-os que eles (por meio dos seus representantes ancestrais) haviam jurado fidelidade a

essa aliança, e então, pronuncia as maldições: ·Farei aos homens que transgrediram a minha aliança e não cumpriram as palavras da aliança que fizeram perante mim como eles fizeram com o bezerro que dividiram em duas partes, passando eles pelo meio das duas porções· (Jr 34.1-22). No entanto, com base na aliança da graça, renovada na Nova Aliança (veja Jr 31), Deus promete uma nova criação e um novo êxodo. Deus renova seu juramento: ·Eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus· (Jr 32.38). A partir de tudo isso podemos ver que os sacramentos funcionam como rituais de ratificação. Esse é o motivo pelo qual a circuncisão, por exemplo, foi chamada de ·sinal· e ·selo· de justiça que temos pela fé (Gn 17.10-11; Rm 4.11-12).

Como sinais e selos da aliança (e cada aliança envolve duas partes), os sacramentos obrigam o parceiro humano à fé e obediência. Todavia, o batismo e a Ceia são, em primeiro lugar e mais importante, meios de graça porque eles são os sacramentos da aliança da graça. De fato, ao instituir a circuncisão, Yahweh garante: ·Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência· (Gn 17.7). A circuncisão não apenas simboliza essa promessa, mas também confirma o direito de cada homem que se submete a ela: ·Com efeito, será circuncidado o nascido em tua casa e o comprado por teu dinheiro; a minha aliança estará na vossa carne e será aliança perpétua· (v. 13). Como Paulo demonstrou, isso de modo algum significa que Abraão e seus herdeiros foram justificados pela circuncisão em si, visto que ela era um ·sinal de aliança entre mim e vós· (v. 11).

De modo semelhante, um adulto convertido é justificado no momento que ele ou ela crê em Cristo, mas essa justificação é selada ou confirmada pelo batismo. A escolha, então, não é entre salvação pela graça por meio da fé e salvação pelos sacramentos; o último significa e sela o primeiro. Precisamente por essa razão, eles não podem ser negados àqueles que têm o direito de recebê-los. De fato, recusar o sinal e o selo visível excomunga alguém da comunidade visível da aliança: ·O incircunciso, que não for circuncidado na carne do prepúcio, essa vida será eliminada do seu povo; quebrou a minha aliança· (Gn 17.14). Além do mais, assim como os sacramentos da antiga aliança prometem graça e ameaçam com juízo aqueles que não receberam a realidade significada, o Novo Testamento faz as mesmas advertências terríveis (ICo 10.1-22; 11.27-32; Hb 4.1-13; 6.1-12).

Na economia da aliança, a função dos sinais não é primariamente expressar uma experiência ou desejo interior. Nem é primariamente referir-se simbolicamente a um estado de coisas que a transcende. Em vez disso, é um ato judicial: um acontecimento de assumir a obrigação no presente, implicando obrigações que podem ser assumidas apenas num relacionamento entre pessoas. Um exemplo clássico dessa função pode ser encontrado na aliança com Noé, embora ali Yahweh assuma o papel daquele que faz o juramento, o que inverte o relacionamento comum entre suseranos e vassalos. ·Este é o sinal da minha aliança que faço entre mim e vós e entre todos os seres viventes que estão convosco, para

perpétuas gerações: porei nas nuvens o meu arco; será por sinal da aliança entre mim e a terra. (Gn 9.12-13). O arco do juízo - antes apontando na direção dos seres humanos, e a flecha lançada no dilúvio - é agora desenhado apontando para o próprio Deus num juramento de automaldição semelhante àquele feito por Deus diante de Abraão em Gênesis 15. Em Apocalipse 4.3 (cf. 10.1), o arco do juízo está atrás do trono como um gesto de paz.

O sinal não significa alguma outra coisa. Não é uma questão de algo que está presente representando o que está ausente, ou de fazer o amado presente na mente de alguém (como olhar para uma foto). Não é uma lição objetiva nem uma ilustração. Por um lado, não carrega nem substitui o fenômeno natural comum, mas santifica-o para um acontecimento comunicativo extraordinário. Não é por passar por uma metamorfose ontológica, portanto, mas por causa do uso prático que Deus faz dele, que o arco-íris pode ser chamado de ·a aliança·. Um fenômeno meteorológico comum torna-se santo. Se o significado da linguagem é seu uso, então o significado da água, do pão e do vinho no contexto de uma cerimônia de aliança entre Deus e os seres humanos deve ser determinado em termos de sua relação com o tratado da aliança que eles ratificam. Deus consagra o sinal natural de um arco-íris, tomando sobre si mesmo as maldições de violar essa promessa. É uma segurança para nós porque é, em primeiro lugar, uma ação de Deus de lembrar-se do juramento dele: ·Sucederá que, quando eu trouxer nuvens sobre a terra, Yahweh acrescenta, ·e nelas aparecer o arco, então, me lembrei da minha aliança, firmada entre mim e vós e todos os seres viventes de toda carne [...]. O arco estará nas nuvens; vê-lo-ei e me lembrei da aliança eterna. (Gn 9.14-17).

Do mesmo modo, a promessa de Deus a Abraão é confirmada pela visão de Deus (simbolizada pela tocha fumegante) passando através das metades - e, então, também, pela circuncisão (Gn 15-17). Embora Abrão ·creu no Se n h o r , e isso lhe foi imputado para justiça. (Gn 15.6), Abrão pergunta novamente apenas dois versículos depois: ·Se n h o r Deus, como saberei que hei de possuí-la?· (v. 8), e Deus concorda com o pedido de ratificar a promessa falada na visão de Yahweh passando pelas metades (v. 9-21). Como um sinal e selo da promessa, então, um sacramento serve não apenas para assegurar ao cristão do favor de Deus em Cristo, mas para ·lembra· Deus do seu compromisso, mesmo quando os nossos pecados provocam a ira dele. Isso traz uma segurança subjetiva porque ele é uma garantia objetiva.

Diferente das festas pagãs que celebravam os ciclos da natureza, as festas de Israel tornavam solene uma participação perpétua e presente nos acontecimentos redentores do passado e seu cumprimento no futuro. Os israelitas que deixaram o Egito foram ·batizados, assim na nuvem como no mar· e beberam da pedra do deserto, ·E a pedra era Cristo. (ICo 10.1-4). Significativamente, os comentários de Paulo aqui começam uma discussão extensa sobre a adoração pública, concentrando-se especialmente na Ceia do Senhor, como uma maneira de desafiar a imaturidade, o divisionismo e o caos da igreja coríntia. Por meio dos sacramentos, com a Palavra, o Espírito nos relocaliza de qualquer nicho

demográfico em que habitamos na presente era e nos faz cidadãos da era vindoura. Claramente os apóstolos ensinaram que os sinais participam da realidade que eles significam e selam. Mas o que isso significa? Como essa ·participação· ocorre? Argumentei que nós passamos a saber quem Deus é a partir do drama da aliança em vez do o que Deus é em sua essência interior a partir de especulação filosófica. Argumentei o mesmo com respeito à questão da identidade humana, bem como com relação à natureza do pecado e da graça. A tendência de grande parte da teologia da Igreja Católica sobre todos esses pontos é desenvolver uma metafísica elaborada focando na essência interna das coisas. No entanto, num contexto de aliança, Deus e os seres humanos são atores cujo caráter nós discernimos à medida que a narrativa se desenvolve. O pecado não é devido a uma propensão natural ao reino inferior, mas a uma transgressão da aliança. A graça não é um produto, mas a hesed de Deus (hebr.: misericórdia e fidelidade pactuai) - seu favor para com pecadores por causa de Cristo ter cumprido a aliança da lei e entregado a sua herança para nós na aliança da graça.

O mesmo deve ser dito a respeito dos sacramentos. A terminologia escolástica pode nos ajudar a dizer certas coisas, mas a filosofia não pode nos dizer o que é um sacramento ou o que significa para um sinal participar da realidade significada. Para o contexto secular do conceito bíblico, temos de voltar ao mundo dos tratados do antigo Oriente Médio, como no exemplo hitita, em que ·Esta é a cabeça do Matfillu e seu filho· é explicado pelo suserano como o pressuposto das obrigações e maldições do tratado pela transgressão. Na cerimônia, é anunciado que a cabeça serrada do bode já não é simplesmente a cabeça de um bode, mas a cabeça de Matfillu e seus filhos." As testemunhas desse tipo de cerimônia sabiam o que isso queria dizer. Elas não imaginavam que a cabeça do bode havia sido transformada magicamente na cabeça de Matlu e seus filhos, nem que era meramente simbólica. Em vez disso, reconheciam que ao fazer o juramento junto com o ritual estavam selando sua própria condenação caso não conseguissem cumprir os seus termos.

Como os exemplos seculares de tratado apresentados acima, as alianças bíblicas ligam o sinal tão intimamente à realidade que a circuncisão foi chamada simplesmente de ·a aliança·, assim como Jesus designou a taça que ele levantou no cenáculo, como ·o sangue da nova aliança· (Mt 26.25-28). Claramente, essas ações pactuais não são meras ilustrações. No entanto, elas também não são uma transformação mágica de substâncias terrenas em substâncias divinas. Antes, são ações performativas, que fazem o que dizem. No ato de consagrar o pão e o vinho como o seu corpo e sangue e por meio deles, Jesus entrega-se à morte como sacrifício pelos pecados de todos aqueles que comem e bebem em fé. Ele lhes oferece o ·copo da salvação·, porque ele vai beber o ·copo da ira· até a borra, um copo que ele vai temer no Getsêmani, mas vai aceitar por nós. Não é de se 9

99 Esse exemplo é citado em Dennis J. McCarthy, *Treaty and covenant: A study in the ancient oriental documents and in the Old Testament* (Roma: Biblical Institute Press, 1963), 195.

admirar, então, que Paulo chame a cruz de ·a circuncisão de Cristo· (Cl 2.11).<sup>100</sup> Foi a respeito dele que Isaías profetizou que ·foi cortado da terra dos viventes; por causa da transgressão do meu povo, foi ele ferido. [...] levou sobre si o pecado de muitos e pelos transgressores intercedeu· (Is 53.8-12).

Unidos a Cristo na sua circuncisão-morte, o batizado, também, fica debaixo da espada do juízo de Deus. ·É uma morte judicial como a penalidade pelo pecado-, diz Kline. ·Ainda assim ser unido a Cristo em sua morte também é ser ressuscitado em justificação com aquele que a morte não conseguiu reter.·<sup>101</sup> E, como Pedro afirma, o batismo, antecipado pela salvação de Noé e sua família no dilúvio, ·agora também vos salva· não pela purificação do corpo, ·mas a indagação de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo; o qual, depois de ir para o céu, está à destra de Deus, [...]. (IPe 3.21-22). ·Agora, a consciência diz respeito a acusar e perdoar; ela é forense·, enfatiza Kline. ·O batismo, então, diz respeito ao homem na presença do trono de julgamento de Deus.·<sup>102</sup> Aqui, como no êxodo, somos lembrados da natureza escatológica das provações tanto da água quanto do fogo: agora, quando o povo passar pelas águas, não será submerso, porque Deus está com ele como esteve no êxodo (Is 43.1-3).

Assim como a circuncisão pode ser chamada de ·a aliança· por causa da íntima união entre o sinal e a coisa simbolizada, o ritual da Páscoa era chamado de ·a passagem do Senhor·, com as gerações sucessivas chamadas a considerarem-se como representativamente (i.e., factualmente) presentes com a geração de fundadores, vestidas para a viagem, com grande expectativa por causa da redenção (Êx 13.14-16). Assim, do mesmo modo, nas palavras de instituição da Ceia, Jesus simplesmente chama a taça e o pão de ·a nova aliança no meu sangue·. ·Isso é o meu corpo. [...] Este é o sangue da nova aliança derramado em favor de muitos para remissão de pecados.·

Como vimos (no cap. 2), a invocação de Yahweh é paralela à invocação do suserano (grande rei) pelo vassalo (rei menor) em tempos de ameaça. Essa linguagem está estreitamente ligada aos sacramentos do Novo Testamento. É nesse contexto da invocação do tratado que Israel recebeu o seu cálice da páscoa: ·Tomarei o cálice da salvação e invocarei o nome do Se n h o r· (Sl 116.13). O mesmo cálice que estava cheio com juízo para o Messias (Mt 26.39), agora é bebido por aqueles que, unidos à sua morte e ressurreição, recebem dele apenas perdão e vida. Os sacramentos correspondem à palavra (lei e evangelho) como a confirmação das sanções da aliança: ·Porventura, o cálice da bênção que

<sup>100</sup> M. G. Kline nos lembra que, como Isaque, Jesus foi circuncidado quando bebê, ·aquele corte parcial e simbólico - o ·momento profeticamente escolhido para lhe dar o seu nome, ·Jesus·. Mas foi a circuncisão de Cristo na crucificação que respondeu à oferta queimada de Gênesis 22 como um aperfeiçoamento da circuncisão, um ·despojamento· não apenas de uma parte simbólica, mas ·do corpo da carne·. (Cl 2.11), não simplesmente um juramento simbólico de maldição, mas o cortar ·no corpo da sua carne, mediante a sua morte·. (Cl 1.22) em trevas amaldiçoadas e abandono. (By oath consigned: A reinterpretation of the covenant signs of circumcision and baptism [Grand Rapids: Eerdmans, 1968], 45).

<sup>101</sup> Ibid., 47.

<sup>102</sup> Ibid., 66-67.

abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é a comunhão do corpo de Cristo? Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão. (ICo 10.16-17). Assim, a união é de aliança e está centrada na mediação legal e relacionai entre outrora inimigos.

Portanto, o foco não está em substâncias e acidentes ou no modo em que Cristo está (ou não está) presente seja como ou com os elementos. A questão é o que Deus está fazendo com os sinais e por meio deles. Por meio da Palavra e dos sacramentos, somos deslocados desta era presente de pecado de morte ·em Adão· e realocados ·em Cristo· como cidadãos da era vindoura. Não mais sob o domínio da carne (i.e., as possibilidades inerentes a esta presente era), estamos sob o reinado do Espírito (i.e., os poderes da era vindoura). Evidentemente, o beneficiário deve receber o dom; de outro modo, o sacramento torna-se um sinal e selo do juízo que ele ou ela terá de suportar pessoalmente, à parte do juízo substitutivo suportado pelo Mediador da Aliança.

Antes estranhos e inimigos do Grande Rei, somos agora aproximados pelo sangue de Cristo. Sabemos disso porque Deus jrou suas misericórdias pactuais no evangelho e as confirmou no nosso batismo e na Ceia. No entanto, do mesmo modo que acontece com a pregação do evangelho, Cristo deve ser pessoalmente aceito pela fé. O evangelho foi pregado à geração do deserto muito tempo atrás, somos lembrados em Hebreus, mas eles não responderam a ele em fé. Embora eles tenham sido circuncidados na carne, seus corações permaneceram incircuncisos. Contudo, ·Nós, porém, que cremos, entramos no descanso·. (Hb 4.2-3). Por meio da Palavra e do sacramento, Deus nos dá o título de propriedade da nossa herança, mas nós devemos tomar cuidado para não perder a nossa herança como Esaú. Devemos aceitar a realidade que é prometida nos sinais e por meio deles. ·Portanto, resta um repouso para o povo de Deus. Porque aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas·. (v. 9-10).

As diferenças entre as abordagens católico-romana e protestante aos sacramentos, então, não estão distantes do contraste mais amplo entre o paradigma de ·superação da separação· e ·conhecendo um estranho.. Tomás de Aquino gastou oito artigos na sua Summa theologica para fornecer uma série de argumentos filosóficos para ·o modo em que Cristo está nesse sacramento·.<sup>103</sup> Entretanto, mais

103 Tomás de Aquino, Summa theologica, P. 76, pt. 3. Tomás não nega a realidade da ascensão e ele distingue cuidadosamente seu entendimento da presença dos conceitos natural e local (envolvendo movimento de um lugar para outro, por exemplo). No entanto, por tudo isso, ·toda a substância do pão é transformada em toda a substância do corpo de Cristo, e toda a substância do vinho em toda a substância do sangue de Cristo. Portanto, essa não é uma conversão formal, mas substancial; não é um tipo de movimento natural: mas, como o próprio nome demonstra, ela é chamada de transubstancialização" (P. 75, art. 5, pt. 3, 2444). Estou inclinado a acreditar que essa explicação (e outras explicações rivais nesse mesmo círculo) poderia desenvolver-se apenas dentro do discurso ontoteológico, mesmo quando Tomás se envolve com as passagens-prova da Escritura, Aristóteles é, em todo lugar no tratamento dos sacramentos, a voz dominante.

uma vez, isso é coerente com o seu tratamento da graça como uma substância metafísica, cuja infusão é causada pelo batismo e pelos sacramentos subsequentes. Todavia, num entendimento pactuai, os sacramentos envolvem dar dons de uma pessoa para outra, não uma troca de substâncias. Seu interesse não é no que acontece aos sinais, mas no que acontece entre pessoas por meio deles, não como Cristo está presente nos sacramentos, mas que ele está presente em ação salvífica por nós. Graça é o favor de Deus, e os sacramentos ratificam o favor de Deus para conosco. O propósito deles é reconciliar inimigos, não elevar a natureza para além dela mesma.

Consequentemente, o entendimento reformado de sacramentos como meios de graça está lutando para ultrapassar um conceito ontológico de graça e um entendimento causal dos sacramentos em favor de uma função pactuai, relacional, promissória e proclamatória que é totalmente escatológica e, portanto, pneumatológica. Essa obra pessoal do Espírito pode ser identificada com graça porque é um dom: o dom de participação nas realidades da era vindoura. Essa íntima conexão do Espírito com a escatologia é crucial para o entendimento reformado.<sup>104</sup> Deus condescende numa demonstração impressionante de amor em entregar Cristo e todos os seus benefícios para nós aqui e agora pela Palavra e pelo Espírito. No entanto, Jesus disse aos seus discípulos: ·não beberei deste fruto da videira, até aquele dia em que o hei de beber, novo, convosco no reino de meu Pai· (Mt 26.29). ·Porque, todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciai a morte do Senhor, até que ele venha· (ICo 11.26).

Não é nem a ação dos próprios sinais, nem da pessoa, mas a ação de Deus que faz os sacramentos; eles são, nas palavras do Breve Catecismo de Westminster, ·os meios exteriores e comuns pelos quais Cristo nos comunica os benefícios da redenção. [..].<sup>105</sup> Cada vez que a Palavra é pregada e os sacramentos são anexos como sinais e selos, nós recebemos a nossa própria resposta à pergunta de Abrão: ·Como saberei que hei de possuí-la? Visto que a presença de Deus não é sempre ditosa (já que ele também vem com frequência em juízo), precisamos da segurança de que ele, agora, vem até nós em paz. O foco não é no que a água, o pão e o vinho realmente são ou se Cristo está substancialmente presente neles, mas se por meio dessas ações particulares, Cristo está realmente entregando-se a nós.

O Catecismo de Heidelberg relata a eficácia dos sacramentos no seu contexto pactuai nas mesmas linhas que argumentei até aqui: ·Primeiro, tão certamente quanto vejo com meus olhos o pão do Senhor partido por mim e o cálice dado a mim, do mesmo modo seu corpo foi oferecido e quebrado por mim e seu

104 Geerhardus Vos, ·Paul's eschatological concept of the Spirit·, em Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings of Geerhardus Vos (org. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 125. ·Para Paulo,· escreve Vos, ·o Espírito era regularmente associado com o mundo vindouro e, a partir do Espírito assim concebido em toda a sua potência redentora e sobrenatural, a vida cristã recebe totalmente seu caráter específico.·

105 Westminster Shorter Catechism, P. 88, em Trinity hymnal (Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 867.

sangue derramado por mim na cruz.. Mas isso não é apenas no tempo passado: ·Segundo, tão certamente quanto recebo da mão daquele que me serve, e provo com minha boca o pão e cálice do Senhor, dão-me como indubitável signos do corpo e do sangue de Cristo, do mesmo modo ele nutre e revigora a minha alma para a vida eterna com seu corpo crucificado e sangue derramado.<sup>106</sup> A Confissão Belga acrescenta: ·o sacramento do corpo e do sangue de Cristo· foi instituído ·para testificar para nós que tão certo quanto recebemos o sacramento e o temos nas nossas mãos e o comemos e bebemos com nossa boca para manter nossa vida, do mesmo modo tão certo recebemos na nossa alma pela fé, para a nossa vida espiritual, o verdadeiro corpo e verdadeiro sangue de Cristo, nosso único Salvador.<sup>107</sup> Calvino escreve, ·Tampouco entretém nossos olhos com apenas mera aparência, mas leva-nos à realidade (rem praesentem), e o que ele representa (figurai) ele efetivamente opera ao mesmo tempo. [...] Deus opera por meios externos.<sup>108</sup> A bondade paternal de Deus em Cristo é o ponto mais alto da interpretação de Calvino dos sacramentos: por meio do batismo, Deus nos adota na sua família, e por meio da Ceia do Senhor, ele continuamente nos alimenta.<sup>109</sup> Portanto, como argumentei longamente em outro ponto, infusão é a categoria errada para a ação graciosa de Deus.<sup>110</sup>

### III. O r a ç ã o : a p a r t e p r i n c i p a l d a g r a t id ã o

A oração é indispensável à nossa comunhão com Deus. Como tal, ela não é, estritamente falando, o meio de graça de Deus, mas o nosso meio de comunicação com ele. Como o Catecismo de Heidelberg coloca, a oração ·é a parte principal da gratidão que Deus requer de nós.<sup>111</sup> Todo relacionamento, especialmente um do tipo baseado numa aliança, envolve duas partes. Deus comunica a sua graça por meio da Palavra e dos sacramentos, e nós nos comunicamos com Deus em oração. A pregação e os sacramentos comunicam os dons de que precisamos da parte de Deus para nossa sobrevivência espiritual, e a oração é a nossa resposta provocada pelo Espírito. Ela abrange toda a amplitude de resposta humana ao dom de Deus: o ·amém· da fé e gratidão alegre pela sua graça, bem como os gemidos pela volta de Cristo e a consumação da nova criação. Assim como a primeira expressão de uma dependência filial de um filho ou filha para com sua mãe é o choro, do mesmo modo a oração é a primeira expressão de fé da parte dos herdeiros adotados de Deus.

<sup>106</sup> Heidelberg Catechism, P. 75, em Ecumenical creeds and reformed confessions (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 45.

<sup>107</sup> Belgic Confession, art. 35, em Ecumenical creeds and reformed confessions, 115.

<sup>108</sup> Calvino, Institutes 4.15.14-15.

<sup>109</sup> Gerrish, Grace and gratitude, 122-23, citando Calvino, Institutes 4.15.1 e 4.17.1.

<sup>110</sup> Desenvolvo esse ponto com algum detalhe ao longo de toda a parte 2 do meu livro Covenant and salvation (Louisville: Westminster John Knox, 2007).

<sup>111</sup> Heidelberg Catechism, P. 116, em Ecumenical creeds and reformed confessions (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 57.

No início deste volume argumentei que nossa vida cristã consiste de um ciclo perpétuo de narrativa dramática, doutrina, doxologia e discipulado.

Especialmente em oração, o Espírito reformula a resposta humana, interiorizando o que ouvimos e recebemos pelos meios de graça, de modo que nós não mais somos estranhos ingratos às promessas, mas alegres herdeiros. Portanto, longe de nos afastar para longe do mundo, a oração é o elo entre os meios de graça e o nosso amor ativo e serviço ao nosso próximo.

Assim como a pregação e os sacramentos, a oração e o louvor - especialmente na adoração pública - têm um contexto pactuai. Nos meus comentários até aqui, mencionei apenas a ação de graças. Também há orações de lamentos nos salmos, em que o parceiro na aliança reclama sobre certo estado de coisas na esperança de que Deus será movido à compaixão e vai atender ao clamor de desespero. Esses lamentos não apenas invocam Deus ou celebram a sua fidelidade, mas algumas vezes lutam com Deus no palco público da história pactuai. Não são acusações de uma testemunha falsa, mas o pedido persistente de um amigo que provoca a fala: ·Por que, Senhor, te conservas longe? E te escondes nas horas de tribulação? [...] Levanta-te, Senhor! Ó Deus, ergue a mão! Não te esqueças dos pobres. (Sl 10.1,12). ·Até quando, Senhor? Esquecer-te-ás de mim para sempre? Até quando ocultarás de mim o rosto?. (Sl 13.1). Depois de louvar a Deus por sua fidelidade pactuai e salvação no passado, o salmista declara o seu caso: ·Desperta! Por que dormes, Senhor? Desperta! Não nos rejeites para sempre! Por que escondes a face e te esqueces da nossa miséria e da nossa opressão? [...] Levanta-te para socorrer-nos e resgata-nos por amor da tua benignidade. (Sl 44.23-26). Também há lamentos nos quais o salmista derrama seu coração diante do Senhor em confusão, questionando-se por que ele não sente mais a alegria da sua salvação ou se ajunta à procissão para o santuário com os piedosos em dedicada adoração e amor. Para aqueles de nós que cresceram entre músicas de adoração que focavam apenas o louvor, cantar esses salmos na adoração corporativa parece incorreto. No entanto, Deus ouviu essas orações e as atendeu - e ele ainda faz isso hoje.

No seu amor condescendente, Deus permite ser tratado como um parceiro da aliança. Mesmo nos nossos lamentos, fazemos de Deus o único objeto da nossa esperança por alívio. As promessas da aliança de Deus em Cristo são a base para sermos bem recebidos na sua presença e para as nossas petições para que Deus aja de acordo com a sua promessa, bem como a base de nosso louvor. A oração toma um significado mais rico quando compreendemos que é discurso pactuai no tribunal cósmico da História, no qual nós nos assentamos como testemunhas de Deus, mesmo quando lutamos com os caminhos dele, bem como quando o louvamos pela sua misericórdia salvadora.

A própria teologia, eu argumentei, é uma forma de oração: meditação na Palavra de Deus que é simultaneamente estudo e invocação. Invocar o nome do Senhor, como vimos, é a invocação da cláusula de socorro do tratado, reivindicando a promessa do Grande Rei de nos salvar e governar sobre nós para o nosso

bem e para a sua glória. Se todo o propósito da teologia é a invocação correta do único Deus verdadeiro em Jesus Cristo, com base no evangelho, então a oração é a forma mais original da fé verdadeira. O objetivo da Palavra e dos sacramentos é criar e fortalecer essa fé de modo que possamos ir confiadamente ao trono da graça, sem temor, porque o nosso mediador também é nosso irmão e o Espírito intercede por nós e no nosso interior, provocando o clamor filial, ·Aba, Pai!· (G1 4.6; 10.19-25; Rm 8.15).

#### Perguntas para discussão

1. Qual é o significado da expressão ·Palavra sacramental·? Como isso ajuda a complementar a função de ensino das Escrituras?
2. A concepção de igreja como ·criação da Palavra· tem um impacto decisivo na eclesiologia da pessoa? Em caso afirmativo, como? Qual é o relacionamento, na sua concepção, entre o evangelho e a igreja?
3. O que é um ·sacramento·? Discuta as diferentes definições nas tradições católico-romana, luterana, reformada e anabatista. Onde você colocaria a concepção de sua própria igreja nesse espectro?
4. O que constitui um sacramento? Quantos eles são? Inclua na sua discussão as ordenanças da antiga bem como da nova aliança.
5. Que papel os sacramentos têm na Escritura, com respeito ao fazer de uma aliança? Discuta exemplos específicos.
6. A oração é um meio de graça ou o principal exercício de gratidão do cristão? Avalie as forças e fraquezas das diferentes respostas, à luz de passagens específicas.

## Capítulo Vinte e quatro

# O BATISMO E A CEIA DO SENHOR.

A expressão hebraica para fazer uma aliança é, na realidade, cortar uma aliança (kārat berit) - tal é a proximidade entre o ritual de confirmação (circuncisão) com o próprio tratado. Com o capítulo anterior tendo fornecido o horizonte pac-tuado mais amplo para uma teologia dos sacramentos, este capítulo irá concentrar-se especificamente no batismo e na Ceia do Senhor.

### I. O BATISMO

Depois de tratar do batismo em primeiro lugar em sua conexão com a circuncisão, vou discutir sua eficácia, seus sujeitos corretos e sua administração.

### A . A CIRCUNCISÃO E O BATISMO

A conexão entre a obra de Cristo e sua aplicação em nenhum ponto é mais óbvia do que na consideração da circuncisão e do batismo. A circuncisão demonstra o princípio substitutivo da expiação nos termos mais vividos. Embora de fato um ritual com derramamento de sangue, a circuncisão era apenas um ·corte· parcial que poupava aquele que o recebia de ser totalmente cortado da vida. Como o sangue da Páscoa nos umbrais, a circuncisão identificava o beneficiário com o Mediador da aliança da graça. Num episódio intrigante relatado em Êxodo 4, Moisés é interceptado no seu caminho de Midã de volta para o Egito junto com sua esposa midianita Zípora e seus dois filhos, um dos quais Moisés não havia circuncidado ainda. Estando Moisés no caminho, numa estalagem, encontrou-o o Senehor e o quis matar. Então, Zípora tomou uma pedra aguda, cortou o prepúcio de seu filho, lançou-o aos pés de Moisés e lhe disse: Sem dúvida, tu és para mim esposo sanguinário. [...] por causa da circuncisão. (Êx 4.24-26). A despeito de sua repulsa pelo ritual, Zípora salva a vida do seu marido ao fazer ela mesma a circuncisão, lançando-o aos pés de Moisés, como uma identificação visível que desviou a ira de Deus.

O papel da circuncisão varia de acordo com a aliança que ela deveria confirmar. Se ela é o sinal e selo da justificação - eliminar o pecado em vez de eliminar o pecador - então ela funciona como a promessa graciosa de Deus para fornecer um substituto. É assim que funcionava na aliança da graça que Deus fez com Abraão, Isaque e Jacó. No entanto, em termos da aliança nacional (sinaítica), a circuncisão obrigava o circuncidado ao cumprimento pessoal de todas as estipulações. Paulo estava simplesmente reiterando esse ensino quando escreveu: ·De novo, testifico a todo homem que se deixa circuncidar que está obrigado a guardar toda a lei· (G1 5.3). Contudo, ele adverte aos gálatas de que se seus oponentes creem na circuncisão para sua herança eterna (o que nunca foi a intenção de Deus), eles estão, ironicamente, ·desligados (cortados) de Cristo·. Ao tentar justificarem-se por meio da lei, ele adverte, ·da graça decaístes· (v. 4). Esse é o contraste absoluto entre estar ·debaixo da lei· como uma aliança das obras e estar ·em Cristo· na aliança da graça.

A circuncisão era um ·cortar· parcial que preservava o homem de ser totalmente cortado (excomungado) do povo de Deus. Assim, ele era dedicado às bênçãos da aliança (por meio da circuncisão) ou às suas maldições (sem a circuncisão). Foi uma espécie de ·cortar fora· (ou eliminação) que foi simbolizado no oferecimento de Isaque, mas impedido pela provisão do Senhor de um substituto, um cordeiro preso nos arbustos (Gn 22).

E na sua própria circuncisão no oitavo dia, o herdeiro maior de Abraão foi profeticamente nomeado ·Jesus·, identificando-o na história da redenção com o cordeiro preso nos arbustos, o ·Cordeiro de Deus· de João (Jo 1.29). ·Mas foi a circuncisão de Cristo na crucificação que respondeu à oferta queimada de Gênesis 22 como uma circuncisão perfeita·, observa Kline, ·um ·cortar· não meramente de uma parte simbólica, mas ·de [todo o corpo da carne· (Cl 2.11, ASV), não simplesmente um juramento-maldição, mas um cortar ·no corpo da sua carne, mediante a sua morte· (Cl 1.22) em trevas amaldiçoadas e abandono·.<sup>1</sup> Assim como a circuncisão era uma faca sacada em juízo, embora ·passasse sobre· aquele que a recebia ao cortar apenas o prepúcio, no batismo, do mesmo modo, passamos pela espada do juízo divino. Nesse acontecimento, no entanto, somos inteiramente dedicados ao juízo a fim de sermos totalmente ressuscitados em novidade de vida (Rm 6.1-11).

Em conexão com a justificação, Paulo chama a circuncisão de um ·sinal· e um ·selo da justiça da fé que teve quando ainda incircunciso· (Rm 4.11). O que é significado e selado no batismo é nada menos do que o julgamento escatológico do último dia: nossa maldição em Adão absorvida pela nossa bênção em Cristo. Em Colossenses 2.9-12, como Vos nos lembra:

A ·circuncisão· do cristão não deve ser entendida como seguindo seu batismo. Em vez disso, as duas ações devem ser consideradas como simultâneas. O ritual

<sup>1</sup> M. G. Kline, *By oath consigned: A reinterpretation of the covenant signs of circumcision and baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 45.

de purificação encontrado na antiga aliança encontra seu cumprimento no ritual de purificação ordenado na nova. [...] O significado da passagem seria mais bem comunicado por uma tradução tal como ·quando vocês foram sepultados como ele no batismo, vocês foram circuncidados; ou ·pelo vosso sepultamento com ele no batismo, vocês foram circuncidados·. (...) No sentido mais pleno possível, o batismo, sob a nova aliança, cumpre tudo o que era representado na circuncisão sob a antiga. Ao ser batizado, o cristão vivência o equivalente ao ritual de purificação da circuncisão.<sup>2</sup>

O ·batismo· dos israelitas em Moisés prefigura a união dos crentes com Cristo (ICo 10.2), e Pedro invoca o testemunho do salvamento de Noé e sua família das águas do juízo como um precursor do batismo (IPe 3.20-21). Contra os teólogos da glória de seu próprio lado, Jesus enfatizou que ninguém a não ser ele mesmo poderia suportar o ·batismo· da cruz (Lc 12.50; cf. Mc 10.38); no entanto, agora estamos incluídos nos benefícios de sua circuncisão-morte e ressurreição-vida. Como as promessas são maiores na nova aliança, assim também são as maldições por recusar receber a substância que ela promete (Mt 8.12; Jo 15.1-8; Rm 11.17-21; Hb 4.2; 6.4-8; 12.25). O exílio de Israel da terra foi tipológico do ·cortar· máximo do descanso celestial.

O sinal e a coisa significada são tratados no Novo Testamento, como no Antigo, como estreitamente ligados. Cristo purificou a igreja ·por meio da lavagem de água pela palavra· (*katharisas tō loutrō tou hydatos en rhēmati* [Ef 5.26]) e ·não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo sua misericórdia, ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo· (Tt 3.5).<sup>3</sup> Os cristãos foram ·sepultados, juntamente com ele [Cristo], no batismo·, e ressuscitados com ele em novidade de vida. O batismo, de fato, é agora a verdadeira circuncisão (Cl 2.11-12). O contraste entre batismo e obras de justiça enfatiza que os sacramentos não podem ser tratados como obras humanas, muito menos como tentativas de obter justiça diante de Deus.

A primeira pregação apostólica incentiva os ouvintes:

(...) cada um de vós seja batizado...) para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar. (...) Então, os que lhe aceitaram a palavra foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas (At 2.38-41).

<sup>2</sup> Geerhardus Vos, Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings of Geerhardus Vos (org. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 165-66.

<sup>3</sup> Assim, por exemplo, Karl Barth, Church dogmatics, 4, pt. 4, p. 113-14. A despeito da habilidade técnica considerável e conhecimento de uma variedade ampla de interpretações contemporâneas e clássicas de cada passagem (reconhecendo no prefácio seu débito para com seu filho Markus Barth quanto a isso), a exegese de Barth pressupõe desde o início que essas passagens não podem ser interpretadas de uma maneira sacramental.

Embora os efeitos do batismo não possam ser ligados ao momento da administração, não há indicação de dois batismos - um com água e outro pelo Espírito. Não menos do que os batismos rituais do judaísmo do Segundo Templo, incluindo o de João, os batismos depois da ascensão foram realizados com água (p. ex., At 8.36).

No entanto, a realidade que o batismo comunica deve ser aceita pela fé. De outro modo, não é que não vai haver efeito; pelo contrário, o efeito é um total corte de Cristo e de suas bênçãos, o fato de a pessoa assumir sobre si as maldições da aliança das obras sem um mediador. Com base na história da aliança sabemos que conquanto a circuncisão na carne fosse o sinal e selo da circuncisão do coração, a primeira não causava a última. Na antiga aliança, as duas eram distinguidas (Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; 31.32-34), mesmo antes de chegarmos ao contraste paulino entre circuncisão interior e exterior (Rm 2.28-29; 3.30; 4.10; ICo 7.19; G1 5:2-6; Fp 3.3; Cl 2.11). À parte da fé, a circuncisão exterior (e o batismo na nova aliança) é o sinal e selo de julgamento que leva à morte: um cortar definitivo de toda a pessoa (excomunhão). Daí, as advertências severas sobre apostatar, especialmente em Hebreus 4, 6 e 10.

Do mesmo modo, Paulo lembra aos cristãos romanos que se Deus quebrou os galhos infrutíferos da árvore natural para enxertar galhos bravos, quanto menos tolerância ele terá com os galhos bravos que estão conectados apenas de modo exterior à árvore em vez de unidos vitalmente a Cristo pela fé (Rm 11.19-24)? E, se forem santas as primícias da massa, igualmente o será a sua totalidade; se for santa a raiz, também os ramos o serão. (v. 16). Entretanto, uma coisa é estar relacionado à aliança apenas exteriormente e outra é ser realmente unido a Cristo pela fé. Um pai cristão santifica os filhos da aliança (ICo 7.14), e como Hebreus 6 confirma, a aliança é a esfera na qual o Espírito está em ação de maneira visível, mesmo entre aqueles que (ainda) não são cristãos, mas como os meios visíveis de produzir participação vivificadora na Vinha.

Como Paulo nos lembra, nem todos os israelitas da carne são verdadeiros descendentes de Abraão (Rm 9.6-18). Há uma aliança de graça percorrendo ambos os Testamentos, com uma ·congregação mista· de membros eleitos e não eleitos na sociedade visível da igreja. No batismo, Deus garante ser Deus para nós e nossos filhos, mas a ameaça de ser cortado permanece para todos aqueles que deixarem de aceitar para si mesmos a realidade que Deus promete e certifica. Como Paulo afirma, os sacramentos são sinais e selos da justiça que nós temos pela fé (Rm 4.11).

## B. O EFEITO DO BATISMO

De acordo com essa visão, então, a pregação e o sacramento não são nem meras testemunhas da graça, nem causas da graça, mas meios de graça na medida em que eles ratificam a promessa e, consequentemente, fortalecem nossa fé naquele que promete. Tomado pela Palavra e pelo Espírito, o batismo em si como

a ·palavra visível· não é meramente representativo ou simbólico, mas ·vivo e ativo.. Como a pregação, é a ação viva das energias de Deus.

Na administração de um sacramento, o Pai confirma seu compromisso para conosco no Filho pelo Espírito. Como um sinal, o sacramento testemunha objetivamente da nossa inclusão na aliança da graça; como um selo, ele é o meio pelo qual o Espírito produz dentro de nós o ·amém· às promessas e aos mandamentos de Deus, não apenas uma vez, mas durante toda a nossa peregrinação.<sup>4</sup> O batismo em si não produz isso de uma maneira ex opere operato, mas produz seu efeito perlocucionário quando e onde o Espírito escolhe. ·A eficácia do batismo não está ligada ao momento em que é administrado-, de acordo com a Confissão de Fé de Westminster (28.7), ·contudo, pelo uso correto dessa ordenança, a graça prometida é não apenas fornecida, mas realmente manifestada e conferida, pelo Espírito Santo, àquele (seja adulto ou criança) a quem essa graça pertence, segundo o conselho da vontade de Deus no seu tempo designado.-<sup>5</sup>

Portanto, uma visão pactuai dos sacramentos serve, em vez de minar, o ponto crucial de que isso é uma aliança da graça. Os reformadores e seus herdeiros enfatizaram que o batismo era, em primeiro lugar, uma ação de toda a Trindade. Calvin escreve:

Isso porque ele [Cristo] dedicou e santificou o batismo no seu próprio corpo para que pudesse tê-lo em comum conosco como o vínculo mais forte possível da união e comunhão que ele se dignou a formar conosco. [...] Todos os dons de Deus demonstrados no batismo são encontrados apenas em Cristo. No entanto, isso não pode acontecer a menos que aquele que batiza em Cristo invoque também os nomes do Pai e do Espírito. [...] Por essa razão obtemos e, por assim dizer, claramente discernimos no Pai a causa [causa], no Filho a matéria [materia] e no Espírito o efeito [effectio] da nossa purificação e regeneração.<sup>6</sup>

## C. O MODO E OS ADMINISTRADORES DO BATISMO

Embora os proponentes da imersão e da aspersão (ou derramamento) frequentemente tenham argumentado que um modo prescrito é explicitamente evidente do significado de baptô/baptizô no uso comum, a amplitude do uso do termo frustra uma conclusão definitiva. O batismo já estava em uso entre os grupos do Segundo Templo como um ritual de purificação quando João começou o seu ministério. Como os vasos do santuário, tais lavagens de purificação de pessoas eram administradas por meio de aspersão ou derramamento (Nm 8.7; 19.13, 18-20; Sl 51.7; Ez 36.25; Jo 3.25-26; Mc 7.3-4 com At 2.38; 22.16; Lc 11.38; Rm 6.4-5; ICo 6.11; Tt 3.5; Hb 9.10; 10.22; IPe 3.21; Ap 5.1).

A Belgic Confession, art. 34, em Ecumenical Creeds and Reformed Confessions (Grand Rapids: CRC Publications, 1988).

<sup>5</sup> Westminster Confession of Faith, Art. 28.7, em The Book of Confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

<sup>6</sup> Calvin, Institutes 4.15.6.

A imersão realmente parece mais sugestiva do ser sepultado e ressuscitado com Cristo e de ser retirado vivo das águas do juízo de Deus. Ao mesmo tempo, aqueles que ·passaram pelo mar, tendo sido todos batizados, assim na nuvem como no mar, com respeito a Moisés· (ICo 10.1-2), na verdade escaparam de ter submerso nas águas. Por causa desses exemplos variados e precedentes para o ritual de purificação, a aceitação histórica por parte da igreja da imersão, da aspersão e do derramamento como modos válidos de batismo parece totalmente justificada. Partidários de todos os lados deveriam ter o cuidado de não rejeitar a validade do batismo de alguém com base na quantidade de água administrada.

Os administradores corretos do batismo e da Ceia são os ministros da Palavra. Como um ritual público da aliança (como a Ceia), ele não pode ser considerado meramente uma questão pessoal, privada. O próprio Cristo batiza, por meio dos seus embaixadores que são chamados e separados por meio de ordenação para essa tarefa.<sup>7</sup> Demonstrando adicionalmente o seu papel pactuai, o batismo deve ser administrado num culto comum e público da Palavra, em vez de numa ocasião privada ou apenas com a família.<sup>8</sup> As igrejas reformadas também rejeitam a prática do permitir aos pais, parteiras ou enfermeiras administrar o batismo em casos extremos, que surgiu em conexão com a doutrina da regeneração bátmal. Como Turrentini explica, não é a falta do batismo que exclui alguém da aliança, mas a sua recusa.<sup>9</sup> O ladrão na cruz foi salvo sem batismo (Lc 23.43), Abraão recebeu a circuncisão como ·selo da justiça da fé que teve quando ainda incircunciso· (Rm 4.11), e adultos convertidos são justificados pela fé antes de serem batizados. Os pais cristãos não deveriam duvidar de que os seus filhos que morrem na infância antes de ter recebido o batismo numa reunião pública são eleitos de Deus (2Sm 12.23; ICo 7.14). Consequentemente, não há necessidade de suspender a administração comum e correta do batismo por causa de um compromisso supersticioso do batismo como sendo absolutamente necessário à salvação.

Também surgiu na igreja a questão quanto à administração correta com relação aos que caíram - ou seja, aqueles que haviam apostatado durante as perseguições. A seita donatista declarou inválidos todos os batismos que haviam sido administrados por bispos e pastores que haviam apostatado, mas Agostinho corretamente argumentou que a validade do ministério da Palavra e dos sacramentos de modo algum depende da piedade ou sinceridade do administrador. O batismo é um sacramento de Cristo e de sua igreja, não de ministros individuais. As igrejas luterana e reformada adotaram essa posição, reconhecendo até mesmo o batismo de hereges, desde que fossem administrados com água e com o uso

<sup>7</sup> Louis Berkhof, Teologia sistemática (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 628: ·As igrejas reformadas (calvinistas) sempre agiram com base no princípio de que a ministratura da Palavra e a dos sacramentos são entrelaçadamente unidas e que, portanto, o presbítero docente ou ministro é o único legítimo administrador do batismo.

\*Ibid.

<sup>9</sup>Turretini, Elenctic theology, 3:386-93.

da fórmula triúna de Mateus 28.19. Como um ritual público e pactuai em vez de uma experiência religiosa privada, um batismo válido nunca deve ser repetido.  
·Há um só Senhor, uma só fé, um só batismo· (Ef 4.5).10

D . Q u em d e v e k e c e b e r . o ba tism o : a q u es tã o d o

### BATISMO INFANTIL

É tão irônico quanto trágico que, embora o batismo seja o sacramento da união com Cristo e da comunhão dos santos, a questão a respeito de quem deve receber o batismo seja uma das que mais causam divisões no cristianismo hoje. Todos os cristãos afirmam que um adulto que se converte deve ser batizado apenas depois de ter feito sua profissão de fé. No entanto, a discordância aparece a respeito de se os filhos dos cristãos também deveriam ser batizados. ·Sob a influência dos socinianos, dos arminianos, dos anabatistas e dos racionalistas·, observa Berkhof, ·tornou-se costume em muitos círculos negar que o batismo seja um selo da graça divina, e considerá-lo como um simples ato de profissão da parte do homem.·<sup>11</sup> Ausente da lista de Berkhof, porém, está a importante herança dos batistas calvinistas. Afirmando a prioridade e soberania da graça de Deus, esses irmãos e irmãs sustentam que apenas Deus salva, mas que o batismo é um sinal visível da profissão de fé da pessoa da fé dada por Deus e deve, portanto, ser administrado apenas aos adultos. Como os anabatistas, entretanto, os batistas contemporâneos geralmente sustentam que eles não estão rebatizando os cristãos como adultos, mas que estão administrando o batismo a eles pela primeira vez.

Os anabatistas e os batistas argumentam que o batismo do Novo Testamento é um símbolo da profissão do cristão de ser um seguidor de Jesus Cristo (logo, excluindo crianças pequenas) e que nenhuma passagem ensina que as crianças devem ser batizadas. Em defesa do primeiro ponto, apelos são feitos aos exemplos do batismo no livro de Atos, em que o ritual segue-se claramente à profissão de fé. Para o segundo ponto, a falta de qualquer mandamento para batizar crianças coloca o ônus da prova sobre os pedobatistas (i.e., aqueles que batizam crianças).

Pelo menos da perspectiva reformada, ambas as objeções são mais bem resolvidas ao levar em consideração a continuidade da aliança da graça.<sup>12</sup> Os cristãos da nova aliança são filhos de Abraão, pertencendo à mesma aliança que

<sup>10</sup> Da perspectiva anabatista, o nome dado a eles (anabatistas, rebatizadores) é incorreto, visto que eles acreditavam que estavam batizando os cristãos pela primeira vez. Com respeito à validade do batismo católico-romano, Robert L. Dabney e James Thornwell, ambos teólogos presbiterianos do sul no século 19, argumentaram que visto que a igreja de Roma não apresenta as marcas da igreja verdadeira, seu batismo deve ser considerado inválido. No entanto, como Hodge ressalta, essa visão é uma exceção ao consenso geral da prática reformada e presbiteriana (A IPB rejeita o batismo da ICAR, segundo Dabney e Thornwell (N. do E.)).

<sup>11</sup> Berkhof, Teologia sistemática, 624.

<sup>12</sup> Entre vários livros úteis (e não técnicos) em defesa do entendimento reformado do batismo, recomendo Daniel R. Hyde, Jesus loves the little children: Why we baptize infants (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 2006).

foi prometida a ele (Mt 19.14; Mc 10.13-16; At 2.39; 4.12; 10.43; 15.10-11; Rm 3.27-4.25; ICo 7.14; G1 3.16; ITm 2.5-6; IPe 1.9-12). Abraão foi justificado antes de ser circuncidado, e esse é o padrão também para o batismo de adultos convertidos; mas o patriarca obedeceu o mandamento de circuncidar seus filhos para arrependimento e fé. Apenas os meninos/homens eram circuncidados, mas agora as meninas/mulheres também são batizadas - assim como elas eram no batismo de João (Jesus menciona até mesmo ·meretrizes· em Mt 21.32), em cumprimento à profecia de que o Espírito seria derramado sobre toda a carne, homens e mulheres igualmente.

No entanto, o princípio da sucessão pactuai - ou seja, a inclusão dos filhos dos cristãos - é constante. Ainda é verdadeiro, como Pedro anunciou, que ·para vós outros é a promessa, para vossos filhos [...]- e isso é dito no contexto do batismo (At 2.39). Como a Confissão Belga argumenta, as crianças na nova aliança devem ser batizadas, assim como na antiga, visto que ·Cristo derramou sangue não menos para a purificação dos filhos pequenos dos cristãos do que ele fez com relação aos adultos. [...] Além do mais, o batismo faz para nossos filhos o que a circuncisão fazia para o povo judeu. É por essa razão que Paulo chama o batismo de a circuncisão de Cristo· (Cl 2.11).<sup>11</sup>

De uma perspectiva pactuai, é impossível separar a afirmação de que os filhos dos cristãos são santos (ICo 7.14) do sinal e selo da aliança. De acordo com a concepção anabatista/batista tradicional, os filhos não são considerados santos até que eles se arrependam pessoalmente e creiam. Contudo, o Novo Testamento preserva a distinção puro/impuro, só que agora ele não diz respeito a judeus e gentios, circuncisos e incircuncisos, mas às famílias que creem e famílias que não creem, com o batismo como a ratificação da aliança. De fato, especialmente Paulo argumenta que todos, judeus e gentios, circuncisos e incircuncisos, são filhos de Abraão e herdeiros da aliança abraâmica pela fé apenas, assim como Abraão (Rm 4.3 com Gn 15.6; cf. G1 3-4). A igreja, na sua unidade de judeus e gentios em Cristo, é entendida como o cumprimento da existência de Israel (Mt 21.43; Rm 9.25-26; 2Co 6.16; Tt 2.14; IPe 2.9; G16.16; Ap 5.9). Tudo depende de assumirmos a continuidade ou a descontinuidade como sendo mais fundamental para interpretar o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento. Dado o modo em que o Novo Testamento interpreta o Antigo, deveríamos privilegiar a continuidade.

Se esse é o caso, então o ônus da prova passa dos pedobatistas (i.e., aqueles que batizam crianças) para os batistas. Dado o contexto judaico dos primeiros cristãos, não seria a ordem para administrar o sinal e selo da aliança para os seus filhos que seria surpreendente, mas o mandamento para deixar de administrá-lo a eles. No entanto, não somos deixados com um argumento com base no silêncio. Essa promessa para os cristãos e seus filhos é demonstrada na conversão e 1 \*

11 Belgic Confession, art. 34, em Ecumenical Creeds and Reformed Confessions (Grand Rapids: CRC Publications, 1988).

batismo de Lídia. Depois que creu no evangelho, ela foi batizada, ela e toda a sua casa. (At 16.15). Mais adiante, no mesmo capítulo, lemos sobre a conversão do carcereiro filipense. Para ele também é dito: ·Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua casa. [...] A seguir, foi ele batizado, e todos os seus. (v. 31,33). Paulo lembra-se de ter batizado a casa de Estéfanos (ICo 1.16). Se as crianças estão incluídas na aliança da graça sob a sua administração no Antigo Testamento, certamente elas não serão excluídas na administração da nova aliança, que o escritor aos Hebreus chama de ·superior· à antiga (Hb 7.22).

De acordo com os teólogos batistas, todavia, esses argumentos ignoram a descontinuidade entre as alianças antiga e nova. Wayne Grudem argumenta que a antiga aliança ·tinha um meio físico, externo de entrada na ·comunidade da aliança·, enquanto o meio de entrada na igreja é voluntário, espiritual e interior.<sup>14</sup> Refletindo uma dicotomia mais grega (de fato, moderna), essa interpretação parece ir contra o reconhecimento até mesmo do batismo de adultos como a sua entrada na igreja. De acordo com esse argumento, a igreja pode ser considerada como completamente invisível e como sendo constituída não pela promessa de Cristo por meio da Palavra e do sacramento, tornados eficazes pelo Espírito na comunhão dos santos, mas pela decisão e compromisso das pessoas, à parte de qualquer conexão necessária com a igreja visível. Como vimos, essa concepção do batismo tem enormes implicações para a eclesiologia mais em geral.

O Novo Testamento certamente distingue a nova aliança (promessa) da antiga (lei), mas quando ele faz isso, a nova aliança é a realização da aliança abraâmica, uma realização para a qual a agora obsoleta antiga aliança (lei sinaítica) apontava. Assim como a primeira não pode ser revogada pela última (G1 3.15-18), a obsolescência dos tipos e sombras da economia mosaica não pode incluir a aliança à qual a circuncisão foi originalmente anexada. Se a aliança abraâmica permanece em vigor, então, também, ela promete incluir nossos filhos entre o povo de Deus. Paulo explicitamente se refere à aliança abraâmica e à aliança do Sinai como sendo ·duas alianças· que devem ser distinguidas (G14.21-31). Não é o Antigo e o Novo Testamentos, então, mas as alianças abraâmica e sinaítica que Paulo contrasta.

Portanto, estaríamos bem-fundamentados exegeticamente (com Paulo e o escritor da Epístola aos Hebreus) ao contrastar uma circuncisão meramente exterior, identidade nacional/étnica, observância exterior e forma terrena de adoração no templo como pertencendo à teocracia da antiga aliança, por um lado, com a verdadeira circuncisão do coração, renovação e perdão de pecados cumpridos na nova aliança, por outro. No entanto, o contraste de Grudem com o Novo Testamento não apenas abrange a aliança abraâmica, mas evidencia um dualismo filosófico entre visível e invisível, material e espiritual, exterior e interior, nutrição pactuado e decisão voluntária.

14 Wayne Grudem, *Systematic theology: An introduction to Bible doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 976-77.

Um último ponto em relação ao argumento exegético deve ser apresentado. As tradições anabatista/batista em geral têm defendido a noção de uma idade da razão, quando as pessoas são maduras o suficiente para decidir por si mesmas se desejam tornar-se cristãs.<sup>15</sup> Além disso, muitos desses corpos praticam a dedicação de bebês. No entanto, não há evidência de uma idade da razão ou da prática da dedicação infantil no Novo Testamento, enquanto há referências ao batismo de famílias inteiras.

Com respeito ao argumento histórico, os batistas apontam para a escassez de evidências para o batismo infantil nas primeiras comunidades pós-apostólicas. Isso foi matéria de considerável debate entre os historiadores da igreja por algum tempo, mas há evidência considerável em favor do batismo infantil na igreja primitiva.<sup>16</sup> A despeito disso, a mesma resposta pode ser dada aqui, assim como oferecida em relação à falta de mandamentos no Novo Testamento para batizar crianças pequenas. Não temos evidência de qualquer mandamento proibindo o batismo infantil e, por volta do século 2a, a literatura está completa de referências à prática.

Assim como a exclusão dos filhos dos cristãos teria provocado controvérsia entre os primeiros judeus cristãos, certamente uma mudança radical como essa da prática apostólica para a pós-apostólica numa questão tão fundamental teria gerado debate considerável. Pelo contrário, Tertuliano, no século 2C, principalmente por causa do seu envolvimento com o movimento montanista, questionou a propriedade do batismo infantil, embora ele não tenha questionado que ela era uma prática geralmente aceita nos seus dias (*On baptism*, cap. 18). Seu contemporâneo, Orígenes, testificou acerca da prática: ·A igreja recebeu a tradição dos apóstolos de dar o batismo até mesmo para as crianças pequenas·.<sup>17</sup> Pressupondo o batismo infantil, o Concílio de Cartago (253) debateu se ele deveria ser feito no oitavo dia (como a circuncisão).<sup>18</sup>

Dados esses argumentos e outros semelhantes, segue-se que os filhos dos cristãos são batizados porque eles são membros visíveis da aliança de graça. Alguns teólogos reformados sustentam uma regeneração presumível como a base do batismo infantil.<sup>19</sup> No entanto, mais amplamente sustentada é a visão de que a base para o batismo de crianças é que elas são a herança do Senhor e, portanto, estão

<sup>15</sup> Veja, por exemplo, Millard Erickson, *Christian theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 639. Wayne Grudem, no entanto, não vê base exegética para a visão e faz uma crítica robusta com base na participação de todas as pessoas no pecado original desde sua concepção (*Systematic theology*, 499-500).

<sup>16</sup>Orígenes testifica da prática como ·dos apóstolos- (Maxwell E. Johnson, *The rites of Christian initiation* [Collegeville, Minn.: Liturgical, 2007]), 74. Em torno do ano 215, Hipólito refere-se à prática-padrão do batismo infantil (*Apostolic tradition* 21:15, em ANF, v. 5). Para apoio ao batismo infantil como prática da igreja primitiva, veja, especialmente, Joachim Jeremias, *Infant baptism in the firstfour centuries* (trad. David Cairns; Filadélfia: Westminster, 1962).

<sup>17</sup> Orígenes, *Commentary on the Epistle to the Romans: Books 1 - 5* (Fathers of the Church 103; trad. Thomas P. Scheck; Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 2001), 367 (1. 5, cap. 9.11).

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Berkhof, *Systematic theology*, 639.

incluídas no seu grupo visível, recebendo sua garantia de que ele será o seu Deus e elas serão o seu povo. Nas palavras dos Cânones de Dort,

Visto que devemos julgar a vontade de Deus com base na sua Palavra, que testifica que os filhos de crentes são santos, não por natureza mas em virtude da aliança da graça, na qual eles, juntamente com seus pais, estão incluídos, os pais piedosos não devem duvidar da eleição e salvação dos seus filhos aos quais agrada a Deus chamar desta vida na infância deles.<sup>20</sup>

Longe de tornar os pais relapsos, o batismo dos filhos da aliança obriga-os a criá-los no Senhor, guiando-os (tanto quanto depender deles) à profissão pública de sua fé.<sup>21</sup>

Todavia, a prioridade do batismo é colocada sobre a ação graciosa de Deus. Embora o batismo possa certamente ser considerado um testemunho ao mundo e uma resposta de uma consciência limpa diante do trono de Deus (IPe 3.21), o Novo Testamento, em diversas partes, associa o batismo com o perdão de pecados e o dom do Espírito, que são atos divinos. Por isso, mesmo à parte da questão quanto a quem deve ser batizado, a própria natureza do batismo é entendida de uma maneira radicalmente diferente por aqueles que acreditam que os sacramentos são meios de graça de Deus e aqueles que os tratam exclusivamente como atos de compromisso por parte dos cristãos.

## II. A Ceia

Embora a prioridade esteja na ação graciosa de Deus, o batismo também envolve um compromisso responsivo de toda a igreja, família e, também, das crianças que irão professar a sua fé posteriormente na vida. Se o batismo é o banho para o início dessa jornada, a Ceia é a mesa que Deus espalha ao longo do caminho no deserto. Já mencionei que as refeições da aliança são parte essencial dos acontecimentos de estabelecimento de tratados no antigo Oriente Médio, e em Israel particularmente. Assim como com o batismo, então, vou começar com o contexto da aliança.

### A. O cálculo das alianças: a Ceia no seu contexto

#### DE ALIANÇA

As refeições pactuais tanto celebravam quanto confirmavam o tratado, assim como quando o rei misterioso de Salém, -sacerdote do Deus Altíssimo-, trouxe pão

<sup>20</sup> Cânones de Dort, cap. 1, art. 17, em Ecumenical creeds and reformed confessions.

<sup>21</sup> Berkhof explica que o batismo de adultos e de crianças não é apenas um sinal e selo da veracidade da promessa-, mas também garante aos batizandos que eles são os herdeiros designados das bênçãos prometidas-. Isso não significa necessariamente que eles já estão, em princípio, de posse do bem prometido, embora isso seja possível e pode até mesmo ser provável, mas certamente significa que eles são designados herdeiros e receberão a herança, a não ser que se mostrem indignos dela e a recusem (Teologia sistemática, 639).

e vinho- e, então, pronunciou a bênção de Yahweh sobre Abraão (Gn 14.17-20). A refeição da Páscoa é a participação das gerações vindouras na noite da passagem segura sob a espada de Deus por causa do sangue nos umbrais (Êx 12). Análogo ao tratado secular jurado por Mati-ilu, citado no capítulo anterior (cap. 23, -Exame bíblico-teológico dos sacramentos-, p. 815-824), o juramento de sangue é um acontecimento comunicativo, judicial e pactuai. A cabeça do cordeiro torna-se a cabeça de Matfilu e seus filhos, representativamente, não substancialmente. É evidente que algo mais está envolvido quando Cristo faz de si mesmo comida e bebida para seu povo, unindo-os a si pelo seu Espírito. No entanto, a ação pactuai em si deve ser definida pelo contexto pactuai. Os profetas também falaram do juízo de Deus como um -cálice de ira-. Não deveríamos assumir o mesmo contexto pactuai no anúncio de Jesus, -Isto é o meu corpo- e -Este é o cálice da nova aliança no meu sangue- (Lc 22.19-20), especialmente quando ele fala de sua própria crucificação como o beber -do cálice da ira- até a borra em lugar daqueles a quem ele representa (Mc 10.38; Lc 22.42)? De fato, naquela noite ele selou seu destino como aquele sobre cuja cabeça cairiam as maldições da aliança. Para aqueles que recebem a realidade - ou seja, Cristo e todos os seus benefícios - os sacramentos significam e selam o passamento da morte para a vida, do juízo para a justificação, da escravidão para a liberdade. Contudo, aquele que não diserne o corpo do Senhor e não recebe a Ceia em fé -come e bebe juízo para si- (ICo 11.29). Isso sugere que mesmo aqueles que recebem a comunhão indignamente de fato recebem Cristo, mas como juiz em vez de justificador, embora no contexto temporal imediato em vez da punição eterna.

Hoje, o estabelecimento de tratados internacionais, geralmente um jantar com os representantes, se segue à cerimônia de assinatura. Todavia, no antigo Oriente Médio, o jantar era a cerimônia de assinatura. À luz disso, é mais fácil para nós entendermos a cena com Moisés, Arão e os anciãos no topo do monte Sinai, comendo e bebendo com Yahweh, o Grande Rei deles (Êx 24.9-11). O tema de -comer e beber na presença do Senhor- é aparente não apenas nas narrativas patriarcais e nos profetas; ele também é levado para o Novo Testamento, especialmente no Evangelho de Lucas.<sup>22</sup> Numa refeição que foi o apogeu da experiência, os dois discípulos juntos na estrada de Emaús ouviram o Cristo ressuscitado proclamar-se com base em todas as Escrituras e -os olhos deles foram abertos- para reconhecê-lo quando ele partiu o pão. Como Douglas Farrow ressalta, há óbvias comparações e contrastes com a refeição de quebra da aliança que Adão e Eva decidiram ter sem Deus, por eles mesmos. Seus olhos foram -abertos-, certamente, mas daquela vez para ver a culpa deles.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> P a r a a i m p o r tâ n cia d a re fe içã o d e c o m u n h ã o , v e ja e sp e c ia lm e n te D a v id P. M o ssn e r, 'The Lord o f the banquet: The literary and theological significance o f the Lukian travei narrative (M in e a p o lis: F o rtress, 1989 ).

<sup>23</sup> D ou g la s F a r ro w , Ascension and ecclesia: On the significance of the doctrine of the ascension for ecclesiology and Christian cosmology (E d im b urg o : T & T C la rk , 1999 ), 7 n 2 3 , d e se n v o lv e n do as id é ia s d e E a r l E llis.

Na nossa herança intelectual ocidental (grega), ·lembrar· significa ·trazer à memória·: trazer à mente algo que não é mais uma realidade presente. Nada poderia estar mais distante da concepção judaica. Por exemplo, na liturgia da Páscoa judaica, ·lembrar· significa participar aqui e agora de certos acontecimentos definidores no passado e também no futuro. Junto com seus antepassados, aqueles que participam da refeição da Páscoa invocam o nome do sacerdote para sua salvação: ·Tomarei o cálice da salvação e invocarei o nome do Senhor· (Sl 116.13).

E também, como o arco-íris na aliança noaica, a Ceia envolve Deus lembrar-se do juramento que fez. A estreita ligação entre sinal e significado na Páscoa é transportada para o Novo Testamento na celebração da Ceia do Senhor.<sup>24</sup>

Sem dúvida o uso de termos filosóficos para transmitir formulações teológicas mais claramente é correto dentro de limites. No entanto, perderemos a natureza e o propósito dos sacramentos se permitirmos que questões e formulações filosóficas tenham um papel determinante. Os sacramentos são instituídos na vida ativa de fazer alianças, não na vida contemplativa da especulação abstrata.

Além disso, a Ceia (como o batismo) é definida escatologicamente pelos acontecimentos sucessivos na história de Jesus. Nossa batismo não é exatamente como o de João, ao qual Jesus se submeteu, e a Ceia do Senhor, em seus benefícios depois da ressurreição, ascensão e envio do Espírito, é qualitativamente diferente daquela que foi instituída no Cenáculo. E ela será novamente diferente quando Cristo voltar. No relato de Lucas (22.14-23; cf. Mt 26.26-30; Mc 14.22-25), Jesus enfatiza duas vezes que ele não vai compartilhar essa refeição com os discípulos ·até que ela se cumpra no reino de Deus· em toda a sua plenitude (v. 16, 18). Mesmo na presença física de Jesus nessa mesa singular, há a expectativa de ausência, ·até que ele volte·. Por meio dessa celebração, o Espírito vai unir os santos não apenas ao passado (o cumprimento da Páscoa) e ao presente (o sacrifício de Cristo), mas também ao futuro (a volta de Cristo), como Paulo observa em ICoríntios 11.26. No entanto, visto que o Espírito faz interferências, por assim dizer, entre esses tempos, eles não são compartimentos impenetráveis.

Hermann Ridderbos é especialmente útil ao explorar o relacionamento entre a morte expiatória de Cristo e a festa escatológica na celebração da Ceia. Alguns estudiosos, como Markus Barth, observa Ridderbos, refletem uma escatologia super-realizada, de acordo com a qual a concentração na Ceia está no reinado presente de Cristo como rei em vez de em sua cruz e sacrifício.<sup>25</sup> Entretanto, Ridderbos ressalta que isso ignora a tensão ·já-ainda não· que é destacada na passagem.<sup>26</sup>

<sup>24</sup>Sobre o significado da expressão ·em memória de mim· à luz dos ·memoriais· do Antigo Testamento, veja, especialmente, Joachim Jeremias, *The Eucharistic words of Jesus* (trad. Norman Perrin; Filadélfia: Fortress, 1964), 237-54.

<sup>25</sup> Markus Barth, citado em Herman Ridderbos, *The coming of the Kingdom* (org. Raymond O. Zorn; trad. H. de Jongste; Filadélfia: P&R, 1962), 405-6.

<sup>26</sup> Veja Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 406-11, para um argumento texto-crítico em favor da autenticidade de Lucas 22.19b-20, que enfatiza a morte expiatória junto com os paralelos sinóticos e ICoríntios 11.

A relação entre Eucaristia e comer e beber no reino de Deus não é meramente aquela entre símbolo e realidade, mas aquela entre início e cumprimento. [...] Numa palavra, é a refeição na qual -os poderes do mundo vindouro- foram liberados na vinda de Cristo e em que o -dom celestial- e o Espírito santo foram dados e provados [Hb 6.4s] (ênfase acrescentada).<sup>27</sup>

Uma escatologia super-realizada perde a conexão e a brecha temporal entre a morte expiatória (à qual a Ceia se refere) e a plenitude do reino (que é antecipada na festa de casamento ainda futura). Ao dizer aos seus discípulos que não mais comeria nem beberia até que voltasse, Jesus está pronunciando o que equivale às -palavras de despedida-, diz Ridderbos, -um adeus apontando para o futuro-.<sup>28</sup> Quando ele fala do -cumprimento da Páscoa e do -vinho novo- no reino de Deus, ele tem em vista o grande futuro a ser inaugurado pela parousia do Filho do Homem-, não simplesmente um reino que é realizado no presente em toda a sua plenitude.<sup>29</sup>

O discurso do nosso Senhor em João 14-16 também parece apoiar essa linha de interpretação. Acima e além de todas essas refeições pós-ressurreição que Jesus compartilhou com os seus discípulos, a refeição que agora compartilhamos ocorre deste lado da ascensão e do Pentecostes. No poder do Espírito, nós não apenas reconhecemos Jesus como o Cristo; recebemos um antegosto da festa escatológica (a ceia das bodas do Cordeiro). No entanto, ainda não é a realidade totalmente consumada. Se as concepções -zunglianais- tendem a eclipsar nossa participação presente (prolepticamente) na festa escatológica, as concepções católico-romana e luterana demonstram uma escatologia super-realizada da Eucaristia, resolvendo a produtiva tensão entre o -já- e o -ainda não- que essa refeição pactuai não apenas revela, mas intensifica. Na nossa celebração contemporânea da Ceia, estamos tendo um antegosto da refeição maior, certamente, mas a referência primária para nós agora está na participação presente no sacrifício passado.<sup>30</sup> (Portanto, o significado da instrução de Paulo em ICo 11.26: -Porque, todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciais a morte do Senhor, até que ele venha-) Como uma profanação do sacramento do sacrifício de Cristo, que coloca em efeito sua última vontade e testamento, o abuso dos coríntios da Ceia provocou os juízos temporais de Deus, incluindo doença e até mesmo morte (ICo 11.30), assim como ele procurou matar Moisés até que Zípora circuncidasse o seu filho e jogasse a pele aos pés dele (Êx 4.24-26). Os sacramentos não são brinquedos, mas sinais e selos da aliança.

Por ora, os discípulos devem comer regularmente o pão e beber o vinho que Jesus permite que passe pelos seus lábios, precisamente porque ele beberá o

27 Ibid., 4 1 2-1 3 .

24 Ibid., 4 1 4 .

M Ibid., 4 1 5 .

30 Ibid., 4 1 6 .

cálice da ira em vez disso. "Apenas, eles devem fazer isso entendendo que o que eles dessa maneira a partir de então comerão e beberão é o corpo e o sangue do Senhor..<sup>31</sup> Em outras palavras, por ora, Cristo é a refeição sacrificial, mas quando ele voltar ele se reunirá a nós como um companheiro de ceia.<sup>32</sup> A Ceia, então, é mais do que a refeição da Páscoa: Jesus instituiu a Ceia depois que a festa da antiga aliança estava concluída. No entanto, ainda não é a festa das bodas do Cordeiro.<sup>33</sup> A Ceia do Senhor ocorre entre a antiga era e a nova, localizando a igreja nessa intersecção precária das duas eras.

Nesse sentido, observa Ridderbos, ·o que é recebido no pão e no cálice é comida e bebida sacrificial da nova aliança, os frutos do sangue sacrificial do Novo Testamento. [...] Numa concentração suprema, por assim dizer numa virada, a Ceia do Senhor concentra toda a pregação do evangelho no sacrifício de Cristo e organiza a mesa de acordo.<sup>34</sup> Portanto, somos convidados a uma mesa, e não a um altar. Como a refeição pascal, a Ceia não é um sacrifício, mas uma refeição sacrificial: receber o corpo de Cristo que foi crucificado e seu sangue que foi derramado em nosso favor.<sup>35</sup> Sempre que ·o corpo e o sangue de Cristo são comido e bebido à mesa da Comunhão, a cruz torna-se uma realidade real e viva no meio da congregação· e um testemunho ao mundo.<sup>36</sup> Assim, não é a ação da pessoa ou da igreja, mas a ação de Deus por intermédio desses meios criados que transpõe nosso espaço temporal entre o "então e lá· do Gólgota e o ·aqui e agora· da nossa existência e a festa futura. Por ora, Cristo não é um amigo convidado com quem comemos e bebemos, mas, em vez disso, aquele que dá a si mesmo como a refeição. ·A conexão entre o pão e o corpo, e o vinho e o sangue está nas palavras de Jesus, no seu mandamento, no fato de que ele é o dispensador e o hospedeiro. Assim, tudo aqui depende da confiabilidade da sua promessa, da eficácia e autoridade das suas palavras.<sup>37</sup>

Em vez do sangue borrificado sobre o povo no Sinai, confirmado o juramento deles de que fariam tudo o que foi prescrito na lei, Jesus inaugura a nova aliança dizendo: ·Isto é o meu corpo oferecido por vós; [...] Este é o cálice da nova aliança no meu sangue derramado em favor de vós· (Lc 22.19-20). Ao cumprir sua promessa a Abraão, que ele confirmou pela visão da tocha fumegante (Gn 15), as palavras e ações do nosso Senhor no Cenáculo selam a nova aliança, dando-lhe autoridade legal obrigatória como sua última vontade e testamento. Jesus, Deus e homem, suporta as nossas punições. Como o escritor da Epístola aos Hebreus explica, apelando até mesmo ao papel do espargir sangue na adoração na antiga aliança, a morte de Cristo é tanto um sacrifício pelo pecado quanto

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid., 417.

<sup>33</sup> Ibid., 431.

<sup>34</sup> Ibid., 427.

<sup>35</sup> Ibid., 428.

<sup>36</sup> Ibid., 432.

<sup>37</sup> Ibid., 438.

uma inauguração da nova aliança no sentido de um último desejo e testamento, que é muito diferente de um acordo condicional. Na nova aliança, os cristãos são simplesmente beneficiários de uma herança. A morte do testador coloca o testamento em efeito (Hb 9.17-22). O escritor, então, continua para declarar a superioridade, a finalidade e o caráter não repetível do sacrifício de Cristo.

Do mesmo modo, em ICoríntios 10 e 11, Paulo ensina que seus leitores foram batizados em Cristo exatamente como seus predecessores na antiga aliança foram batizados, assim na nuvem como no mar, com respeito a Moisés. (ICo 10.2). No entanto, a geração do êxodo entra na verdadeira terra prometida apenas junto conosco, a entrada deles tendo sido prenunciada quando eles comeram de um só manjar espiritual e beberam da mesma fonte espiritual; porque bebiam de uma pedra espiritual que os seguia. E a pedra era Cristo. (v. 3-4).

Não é a metafísica grega ou os cultos de mistério romanos, mas o aliancismo bíblico que dá a Paulo sua base conceitual para essa visão de participação. Então, quando chegamos a esse tratamento da Ceia, Paulo representa o sinal e a coisa significada como distintos, ainda que unidos (ICo 10.16). Como uma refeição pactuai, a Ceia nos liga verticalmente ao Cristo crucificado, ressuscitado e ascendido, e horizontalmente aos nossos irmãos e irmãs. Não é uma refeição comum, muito menos uma experiência espiritual privada. De fato, a discussão de Paulo sobre a Ceia em ICoríntios é ocasionada pelo divisionismo da comunidade. A existência de Cristo como cabeça do seu corpo torna-nos co-herdeiros do seu último desejo e testamento. Portanto, o vetor horizontal é imediatamente ligado ao vertical: Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão. (v. 17). Ao contrário, aqueles que compartilham em festas de ídolos são participantes do altar de falsos deuses (v. 18). De fato, isso é parte de um argumento já iniciado no capítulo 6 em relação à participação na prática cívica comum de prostituição cultural (ICo 6.15-17). Colocando de maneira um tanto grosseira, a igreja é o que ela come. Na medida em que participamos da Ceia do Senhor, somos identificados pactualmente com o Deus trino, em cujo nome nós também fomos batizados. Nós nos tornamos cada vez mais o que somos, ou seja, o corpo pactuai de Cristo. A partir de sua cabeça que dá a vida, a igreja recebe a sua existência e força aqui e agora. Logo, junto com a Palavra, o batismo e a Ceia são os meios pelos quais o Espírito cria, forma, sustenta e expande o corpo eclesiástico.

## B. Visões históricas da Ceia do Senhor

Todos os escritores da igreja primitiva sustentaram a visão de que Cristo era verdadeiramente oferecido e dado na Ceia e recebido por meio da fé.<sup>36</sup> \* 38 Além disso,

<sup>36</sup> Escrevendo contra os gnósticos em torno de 106 d.C, o pai da igreja Inácio de Antioquia (possivelmente um discípulo de João) advertiu os cristãos a evitar tais heresias como abster-se da Eucaristia e da oração, porque eles não confessam que a Eucaristia era a carne de nosso Salvador Jesus Cristo, que sofreu pelos nossos pecados e que o Pai, em sua bondade, ressuscitou. (Epistle to the Smyrneans, 7; em The

podemos encontrar apoio para quaisquer teorias posteriores quanto ao modo da presença de Cristo e sua relação com os elementos. Até hoje, a ortodoxia oriental afirma a presença real de Cristo na Eucaristia, até mesmo empregando termos como ·transelementação·, ·transformação· e ·mudança·, mas recusa-se a desenvolver um argumento escolástico sobre como isso acontece. O pão e o vinho são verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo. No entanto, João de Damasco escreveu: ·se você perguntar como isso acontece, é suficiente para você aprender que é por meio do Espírito Santo. Não sabemos nada mais do que isto, que a Palavra de Deus é verdadeira, ativa e onipotente, mas o modo como ela opera é insondável.·<sup>39</sup> Até mesmo com respeito aos teólogos ocidentais como Agostinho, é anacrônico ler teorias posteriores em escritores antigos. Agostinho claramente distinguiu o sinal da realidade e negou que os não cristãos recebam o último. Todavia, ao longo de toda a Idade Média o dogma da transubstanciação começou a tomar forma.

## I. O SURGIMENTO DO DOGMA DA TRANSUBSTANCIAÇÃO

No século 92, especialmente Radbertus desenvolveu a crença de que os elementos terrenos são de fato convertidos no corpo e no sangue de Cristo, embora ele tenha sido desafiado por Ratramnus.<sup>40</sup> Outras controvérsias surgiram, até que a transubstanciação foi definida como dogma obrigatório no Quarto Concílio de Latrão (1215). Mesmo ali, ainda permaneceram amplas divergências quanto à formulação desse dogma entre os teólogos escolásticos. O termo em si vem de uma palavra composta que significa ·uma mudança na substância de· (grego: *metaousiōsis*; latim: *transubstantiatio*). Aparentemente, o termo foi primeiramente empregado por um arcebispo francês, Hildebert de Lavardin, no século 12.<sup>41</sup> Nessa visão, no momento da consagração sacerdotal, os elementos continuam a ser a aparência sensual (accidental) de pão e vinho, mas eles são realmente (esencialmente) o corpo e o sangue de Cristo.<sup>42</sup>

Finalmente, a interpretação elaborada (aristoteliana) da transubstanciação recebeu sua forma refinada pelas mãos de Tomás de Aquino, e essa explicação

apostolicfathers [trad. J. B. Lightfoot, J. R. Harmer e Michael W. Holmes; Grand Rapids: Baker, 19891]. Veja também Atanásio, *On the incarnation* 17, em Athanasius: *Contra gentes and De incarnatione* (trad. R. W. Thomson; Oxford: Clarendon Press, 1971), 174 (PG 25, col. 125).

<sup>41</sup> João de Damasco, *On the orthodox faith* 4.13, citado por Timothy Ware em *The orthodox church*: New edition (Nova York: Penguin, 1993), 285. Conquanto as igrejas do Oriente afirmassem uma mudança mística nos elementos, elas resistiram às tentativas de resolver o mistério por meio de argumentos filosóficos. Em 1672, o Sínodo ortodoxo oriental de Jerusalém produziu uma declaração (também conhecida como a Confession of Dositheus) que rejeitou as concepções zwingiana e luterana, mas não se referiu à posição reformada (Decreto 17). Disponível em: [www.crivoice.org/creeddositheus.html](http://www.crivoice.org/creeddositheus.html).

<sup>42</sup> 40 Comissionado por Carlos Magno para refutar Radbertus, Ratramnus defendeu a presença real de Cristo, mas não a transubstanciação dos elementos naturais no corpo e sangue de Cristo. No entanto, a visão de Ratramnus foi condenada pelo Quarto Concílio de Latrão no século 13, embora o tratado tenha reaparecido e recebido apoio de alguns durante a Reforma.

<sup>43</sup> ·Eucharist·, em *Oxford dictionary of the Christian church* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 475-77.

<sup>44</sup> 42 Catechism of the catholic church (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 1376.

foi oficialmente adotada no Concilio de Trento (Sessão 13). A Ceia é um memorial, um sacrifício expiatório e uma ação de graças (eucaristia), todos os quais são oferecidos pela igreja.<sup>43</sup> Tão frequentemente quanto o sacrifício da cruz pelo qual ·Cristo, nossa Páscoa, foi sacrificado· é celebrado no altar, a obra de nossa redenção é realizada.<sup>44</sup> De fato, ·O sacrifício de Cristo e o sacrifício da Eucaristia são um e o mesmo sacrifício·, com Cristo como a vítima e o sacerdote (em favor dos adoradores) como aquele que o oferece ao Pai.<sup>45</sup> Na consagração, o pão e o vinho são convertidos no corpo e no sangue de Cristo, de tal modo que é não apenas correto, mas exigido que os cristãos ofereçam adoração ao Anfitrião (i.e., o pão e o vinho consagrados).<sup>46</sup> No altar eucarístico, ·todas as leis da natureza são suspensas·, escreveu o papa Leão XIII, e ·toda a substância do pão e do vinho é transformada no Corpo e no Sangue de Cristo·, incluindo seus órgãos físicos.<sup>47</sup>

## 2. A VISÃO LUTERANA

Assim como a água do batismo abre caminho para a Palavra, e como Cristo está presente de acordo com ambas as naturezas, o pão e o vinho, consagrados pelas palavras da instituição, comunicam todo o Cristo aos cristãos e não cristãos conjuntamente (embora, no último caso, em juízo). É apenas a Palavra de Deus que torna esses meios comuns em portadores de Cristo.<sup>48</sup> A Palavra traz perdão por meio do sacramento.<sup>49</sup> Como tal, o pão e o vinho são apenas secundariamente ·sinais pelos quais o povo pode ser identificado exteriormente como cristãos·; eles são primariamente ·sinais e testemunhos da vontade de Deus com relação a nós·.<sup>50</sup>

Lutero rejeitou fortemente a doutrina católica da transubstancialidade (i.e., que o pão e o vinho se transformem no corpo e sangue de Cristo), declarando:

Não fazemos o corpo de Cristo a partir do pão. [...] Nem dizemos que o seu corpo veio à existência a partir do pão [i.e., consubstancialidade]. Dizemos que o seu corpo, que há muito veio à existência, está presente quando dizemos: ·Isto é o meu corpo·. Isso porque Cristo não nos ordena a dizer: ·Que isto se torne o meu corpo·, ou ·Faça o meu corpo a partir disto·, mas ·Isto é o meu corpo·.<sup>51</sup>

<sup>43</sup>Ibid., 335, 342.

<sup>44</sup> Ibid., 343, citando ·Lumen gentium·, 3 (21/novembro/1964), do Concilio Vaticano II.

<sup>45</sup>Ibid., 344, referindo-se ao Concilio de Trento (1562): DS 1743.

<sup>46</sup>Ibid., 346-47.

<sup>47</sup> Papa Leão XIII, *Mirae caritatis*, em *The great encyclical letters of Pope Leo XIII* (Rockford, 111.: TAN Books, 1995), 524.

<sup>48</sup> Larger catechism, 5, 9, 14, em *The book of concord: The confessions of the evangelical lutheran church* (org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959).

<sup>49</sup>Ibid., 5, 32-33,35.

<sup>50</sup> Augsburg Confession 13, 1; Formula of Concord, epítome 7, 27; Declaração sólida 7, 115, ambas em *The book of the concord*.

<sup>51</sup> Martinho Lutero, *Luther's works* (org. Jaroslav Pelikan e Helmut Lehmann; St. Louis: Concordia, 1955-1986), 37:187; cf. *Formula of Concord*, Declaração sólida 7,59.

Em vez de dizer que o pão e o vinho tornam-se o corpo e o sangue de Cristo, Cristo vem ao pão e ao vinho com seu corpo e sangue. O sinal e o significado tornam-se ·unidos..<sup>52</sup>

George Hunsinger ressalta que quanto Aquino tivesse apelado para a analogia da criação ex nihilo, Lutero usou a analogia encarnacional.<sup>53</sup> Não há necessidade para a natureza humana de Jesus Cristo ser transsubstanciada na natureza divina, Lutero argumentou em *The Babylonian captivity of the church*.

Ambas as naturezas estão simplesmente ali em sua inteireza, e é dito de modo verdadeiro: ·Este homem é Deus; este Deus é homem.. Ainda que a filosofia não consiga compreender isso, a fé, no entanto, consegue. E a autoridade da Palavra de Deus é maior do que a capacidade de compreensão do nosso intelecto de aprender isso. Do mesmo modo, não é necessário no sacramento que o pão e o vinho sejam transsubstanciados e que Cristo seja contido sob seus acidentes para que o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue estejam presentes. Mas ambos permanecem ali ao mesmo tempo, e é dito de modo verdadeiro: ·Este pão é o meu corpo; este vinho é o meu sangue., e vice-versa.<sup>54</sup>

No entanto, Lutero defendeu sua posição postulando que pela virtude da união hipostática, os atributos da natureza divina poderiam ser comunicados à natureza humana. De acordo com o genus maiestaticum (gênero de majestade), todo o Cristo pode estar presente em muitos lugares, uma visão à qual retornaremos.

A visão de Lutero é algumas vezes identificada como ·consustanciação· por causa da crença de que o corpo de Cristo está presente ·em·, ·com· e ·sob· o pão e vinho consagrados. Contudo, os luteranos geralmente evitam esse termo porque ele sugere uma presença local (circunscrita) do corpo de Cristo e, portanto, um comer físico (canibalista), que a Fórmula da Concórdia rejeita como ·brutal, carnal e capernaísta..<sup>55</sup> No entanto, com o pão e o vinho, o corpo e o sangue de Cristo são recebidos por todos os que participam, com a boca, e não simplesmente pela fé. Esse alimentar-se é do mesmo modo verdadeiro para o indigno (manducando indigorum).

Martin Chemnitz afirma que o alimentar-se de Cristo não é nem meramente físico, nem espiritual, mas sacramental, ·um comer triplo da Ceia do Senhor·, que as palavras da instituição implicam:

Primeiro, há o comer do pão, que é correta e propriamente chamado de um comer físico. Segundo, há o comer do corpo de Cristo, que embora não aconteça de uma forma física ou grosseira, ainda assim (de acordo com as palavras de Cristo), acontece oralmente, pois ele diz: ·Tomai e comei; isto é o meu corpo·. Isso é

<sup>52</sup> Lutero, *Large Catechism*, 5,18.

<sup>53</sup> George Hunsinger, *The Eucharist and ecumenism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 28.

<sup>54</sup> Martinho Lutero, *The Babylonian captivity of the church*, em Luther's works (ed. norte-americana) (Filadélfia: Fortress, 1959), 36:35.

<sup>55</sup> Formula of Concord, epítome 7, 42; declaração sólida 7,127; Triglot concordia 817, 1015.

chamado de um comer sacramental no método antigo de designação. Terceiro, há um comer espiritual do corpo de Cristo.<sup>56</sup>

Como podem o corpo e o sangue de Jesus serem comido e bebido ·oralmente· e não ·fisicamente· (visto que isso reduziria à heresia ·capernaítica· condenada pela igreja antiga)? Chemnitz e os luteranos geralmente respondem a essa objeção do mesmo modo que eles respondem à objeção de que Cristo não pode estar presente em todos os lugares em carne sem dano à sua verdadeira humanidade: ou seja, invocando a vontade onipotente de Deus e as palavras da instituição, ·Isto é o meu corpo·.<sup>57</sup>

A visão luterana enfatiza que essas palavras de instituição não são figurativas (Declaração sólida, 7, 59), e também enfatiza a importância das palavras ·dado em favor de vós· e ·derramado em favor de vós· (Catecismo menor 6, 6). Edmund Schlink explica: ·Quando o Sacramento do Altar é definido como o ·sangue verdadeiro e o corpo verdadeiro de nosso Senhor Jesus Cristo, sob o pão e o vinho·. (Catecismo menor 6, 2) ·o verdadeiro corpo· deve ser entendido como o corpo crucificado e agora glorificado.<sup>58</sup> Os cristãos têm vida a partir de Cristo e em Cristo, não meramente de acordo com a sua divindade ou espiritualidade, mas em sua carne (Apologia 10, 3). Portanto, na Ceia, o corpo e o sangue de Cristo estão presentes ·em, com e sob o pão e o vinho· e, por isso, o próprio Cristo é ·oferecido e oralmente recebido·.<sup>59</sup> Ou, nas palavras da Fórmula da Concórdia (Declaração sólida 7, 35, 37), o corpo de Cristo é dado ·sob o pão, com o pão e no pão·.

Logo, todos aqueles que comungam recebem o corpo e o sangue de Cristo, mas ·a promessa é inútil a não ser que a fé a aceite·. (Apologia 13). De acordo com a Fórmula da Concórdia (7, 7), até mesmo ·o indigno e o descrente recebem os verdadeiros corpo e sangue de Cristo·, mas seu ·recebimento é revertido em juízo e condenação, a menos que eles sejam convertidos e se arrependam (ICo 11,27,29).. A Ceia comunica os benefícios não apenas da justificação, mas também da santificação, ·para o fortalecimento e encorajamento do pecador na batalha contra o pecado·.<sup>60</sup> Nessa visão, a Ceia é enfaticamente não um sacrifício que nós oferecemos a Deus (o que invalidaria o seu caráter como um meio de graça), mas é o dom de Deus do seu Filho por nós e para nós.

Como pode Cristo estar presente corporalmente em cada celebração eucarística em, com e sob o pão e o vinho? Em outras palavras, essa presença corporal

<sup>56</sup> Martin Chemnitz, *The Lord's Supper [De coena Domini, 1590]* (trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concórdia, 1979), 58-59. Essa obra permanece sendo a afirmação e defesa mais importantes da visão luterana da Ceia.

<sup>57</sup>Ibid., 59-64, 198-209.

<sup>58</sup> Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran confessions* (trad. Paul F. Koehneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961), 161-62.

<sup>59</sup> Ibid., 169.

<sup>60</sup> Ibid., 163.

é afirmada à custa de ele ter um corpo real? Nesse ponto, os argumentos se dividem entre os próprios luteranos e, segundo Schlink, eles não foram totalmente resolvidos nem mesmo na Fórmula da Concórdia.<sup>61</sup> Em última análise, essa é uma questão cristológica, tratada no capítulo 13. Para evitar uma separação nestoriana das naturezas de Cristo, para os luteranos (e os reformados concordam com esse ponto) a presença real de Cristo apenas pode significar a presença toda de Cristo. No entanto, para afirmar a presença de todo o Cristo em cada celebração eucarística, os luteranos ofereceram um argumento novo de que Cristo é onipresente em carne porque seus atributos divinos penetram a sua humanidade. A exaltação de Cristo à mão direita do Pai não se refere a um lugar, mas a uma posição (Declaração sólida 8, 28). Essa visão veio a ser conhecida como ubiquidade (habilidade de ser onipresente). Chemnitz repetiu a advertência de Lutero de que ·não devemos debater sobre a ubiquidade do corpo de Cristo ou tornar essa questão o ponto de controvérsia·.<sup>61</sup> Todavia, isso de fato tornou-se ·o ponto de controvérsia·, não apenas por causa das objeções feitas contra a visão, mas por parte de dedicados teólogos luteranos na era da reforma.

### 3. A VISÃO REFORMADA

Tem sido com frequência observado que toda a teologia de Calvino é ·eucarística· quanto à orientação.<sup>63</sup> B. A. Guerrish sugere:

O banquete santo é simplesmente a decretação litúrgica do tema da graça e gratidão que está no centro de toda a teologia de Calvino, quer seja escolhido chamá-la de sistema ou não. [...] É a imagem focal do banquete que tornou a doutrina de Calvino (em sua própria estimativa) simples, edificante e conciliadora.<sup>64</sup>

No entanto, não foi com Calvino, mas com o pastor de Zurique, Ulrico Zuínglio, que Lutero se encontrou em Marburgo em 1529. Por aproximadamente uma semana os dois reformadores envolveram-se numa conversa franca com seus assistentes, concordando em todos os pontos, menos um: a natureza da Ceia.

61 Ibid., 189-93.

62 Chemnitz, Lord-s Supper, 203. Com Lutero, Chemnitz repete nesse ponto as palavras de instituição e o apelo à onipotência divina, ·que Cristo com seu corpo pode fazer o que ele quiser· (203). Chemnitz argumenta em favor da poliespacialidade em vez da ubiquidade (Chemnitz, *The two natures of Christ* [trad. e org. J. A. O. Preus e Nicholas Selnecker; St. Louis: Concordia, 1971], 43-37). Conquanto a ubiquidade implique onipresença ontológica, a poliespacialidade simplesmente significa que Cristo pode estar presente (em ambas as naturezas) onde quer que ele decida. Essa visão é defendida em Francis Pieper, *Christian dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), 325. Veja também Warren A Qunbeck, ·Sacramental sign- in the Lutheran confession·, em *The Eucharist as sacrifice: Lutherans and catholics in dialogue III* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 85-86.

65 Owen F. Cummings, ·The reformers and Eucharistic ecclesiology·, em *One in Christ* 33, na 1 (1997): 47-54; B. A. Gerrish, *Grace and gratitude: The Eucharistic theology of John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 52.

64 Guerrish, *Grace and gratitude*, 20, 13.

Entre outros, Geoffrey W. Bromiley ressalta que nem mesmo Zuínglio era ·zungliano· na medida em que essa posição veio a ser identificada com a posição da ·ausência real·. No entanto, com base nos próprios escritos de Zuínglio fica claro que Cristo estava presente na Ceia apenas de acordo com a sua divindade e poder. Como Agostinho, Zuínglio não vê a ascensão como um ·problema· para nós aqui e agora, visto que Jesus Cristo é onipresente quanto à sua divindade e isso é de grande importância para a nossa salvação.

No cerne do pensamento de Zuínglio havia um dualismo espírito-matéria. ·Pois a fé brota não de coisas acessíveis aos sentidos, nem estes são objetos de fé·, ele insiste.<sup>65</sup> Evidentemente, podemos questionar como, se essa visão tivesse de ser seguida consistentemente (o que ele, felizmente, não fez) a fé poderia vir pelo ouvir (Rm 10.17). A sugestão de que no sacramento a pessoa alimenta-se do verdadeiro corpo de Cristo, mas de uma maneira espiritual (que tornou-se a posição confessional reformada), Zuínglio considerava tão absurdo quanto dizer que Cristo era mastigado com os dentes.<sup>66</sup> De fato, Zuínglio conclui: ·a fé ·nos dirige para as coisas invisíveis e fixa as nossas esperanças ali. Isso porque ela não habita em meio ao que é sensível e corporal, e não tem nada em comum com essas coisas.·<sup>67</sup> De fato, essa ontologia dualista subscreve uma cristologia não tão sutilmente nestoriana, como na observação de Zuínglio: ·Devemos observar de passagem que Cristo é nossa salvação em virtude daquela parte de sua natureza pela qual ele desceu do céu, não por meio daquela que ele nasceu de uma virgem imaculada, embora ele tenha sofrido e morrido por essa parte.·<sup>68</sup> Lutero e Zuínglio perceberam que estavam lidando com concepções diferentes não apenas da Ceia, mas da cristologia e até mesmo da cosmologia.

Em 1536, Lutero e seus associados alcançaram concordância sobre a Ceia com Martin Bucer e outros líderes reformados. Conhecido como a Concórdia de Wittenberg, esse acordo foi aceito também por João Calvino. No entanto, Calvino - influenciado por Bucer e, talvez ainda mais nesse ponto por Peter Martyr Vermigli - desenvolveu um tratamento completo que se tornou padrão para as confissões reformadas. Apelando especialmente ao arcebispo ortodoxo da Bulgária do século 11, Teofiláctio, Vermigli defendeu a noção de

<sup>65</sup> S Zwinglio, *Commentary on true and false religion* (org. Samuel Macauley Jackson e Clarence Nevin Heller; trad. Samuel Macauley Jackson; Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981), 214.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., 204. Além da obra de Gerrish, um número crescente de estudos úteis tem aparecido, incluindo Ronald S. Wallace, *Calvins doctrine of Word and sacrament* (Grand Rapids: Baker, 1988); Jill Rait, *The eucharistic theology of Theodore Beza: Development of the reformed doctrine* (AAR Studies in Religion; Chambersburg, Pa.: American Academy of Religion, 1972); Keith Mathison, *Given for You: Reclaiming Calvin's doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002); e Leonard J. Vander Zee, *Christ, baptism and the Lord's Supper: Recovering the sacraments for evangelical worship* (Downers Grove, 111.: Inter-Varsity Press, 2004). Conquanto a teologia reformada tenha atraído um número crescente de seguidores entre os evangélicos, o entendimento reformado de igreja e dos sacramentos tem sido frequentemente tratado como não essencial ao sistema ou a interpretação zwingliana é considerada como uma opção reformada adequada.

·transelementação·, de acordo com a qual os sinais do pão e do vinho são transformados por sua união com a realidade significada.<sup>69</sup> Como uma barra de ferro colocada no fogo, o pão é transformado quanto permaneça sendo pão. A interpretação de Vermigli influenciou outros teólogos reformados, como Bucer e Cranmer.<sup>70</sup> ·Calvino foi tão longe a ponto de dizer a respeito dele que ·toda ela [a doutrina da Eucaristia] foi coroada por Peter Martyr, que não deixou nada mais para ser feito·.<sup>71</sup> Como esses outros líderes reformados (e diferente de Zuínglio), Calvino afirmou com Lutero a ·união sacramental· entre sinal e realidade. Essa visão é definida pela Confissão de Westminster (cap. 27): ·Há, em todo sacramento, uma relação espiritual ou união sacramental entre o sinal e a coisa significada; portanto, os nomes e efeitos de um são atribuídos ao outro·. Calvino aplicou a fórmula comum da cristologia de Calcedônia - ·distinção sem separação· - a esse relacionamento sinal-realidade. De fato, a encarnação para Calvino era uma analogia tão dominante quanto para Lutero. No entanto, ele concordou com Zuínglio que a ideia da ubiquidade (onipresença) da carne de Cristo representava um ·fantasma monstruoso· em vez de um ser humano real, mesmo sendo ele Deus encarnado.

Farrow ressalta que Calvino encarou de maneira mais resoluta a realidade de ascensão e retorno corporal de Cristo sem abrir mão da realidade da presença de Cristo no sacramento. Calvino entendeu que a pergunta ·Onde está Cristo?· é decisiva para a pergunta ·Quem é Cristo?·<sup>72</sup> Se Cristo pode estar presente de forma corpórea na terra antes de sua volta, então a realidade de sua humanidade depois da ressurreição é questionada. Hunsinger está justificado ao concluir: ·A ideia luterana de que o corpo humano de Cristo é ubíquo· e a ideia zuingiana da presença espiritual desencorporada de Cristo, embora em polos extremamente opostos, são em alguns sentidos imagens espelhadas uma da outra.<sup>73</sup> Pode-se acrescentar a mesma preocupação sobre a visão católico-romana. De acordo com Aquino, a presença de Cristo no sacramento é ·uma presença espiritual, não visível· quanto real e corpórea.<sup>74</sup> Qual é o propósito de se alimentar de alguém cuja carne é espiritual e invisível? Quão longe está Aquino realmente de Zuínglio, afinal? O perigo em todas essas visões é que a presença de Cristo em carne no altar é anunciada à custa de ter de redefinir a humanidade de Cristo.

Assim, onde Roma, Lutero e Zuínglio concentraram-se em como Cristo estava ou não estava presente no pão e no vinho, Calvino direcionou a sua atenção para

69 Veja a intrigante discussão de George Hunsinger em 'The Eucharist and ecumenism, esp. a descrição dessa visão em 34-46. Veja também Peter Martyr Vermigli, *The Oxford treatise and disputation on the Eucharist, 1549* (org. Joseph C. McLellan; Kirksville, Mo.: Truman State Univ. Press, 2000), 93.

70 Hunsinger, *The Eucharist and ecumenism*, 42-43.

71 ibid., 39.

72 Douglas Farrow, *Ascension and ecclesia*, 204, ressalta que Calvino - especialmente no debate eucarístico - baseou-se na economia histórica e considerou a ausência real e a presença real de Cristo de modos que haviam sido esboçados pela ·ascensão da mente· medieval.

73 Hunsinger, *The Eucharist and ecumenism*, 48.

74 Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 3.75.1 (Nova York: McGraw-Hill Co., 1964).

como Cristo está presente em ação no sacramento, ainda que ele esteja ausente da terra em carne até a sua volta. Isso exigia um entendimento robustamente pneumatológico do sacramento que havia sido mais completamente desenvolvido no Oriente, mas estava faltando nos debates do Ocidente. Reconhecendo de modo mais resoluto a ascensão corporal de Jesus Cristo em carne do que Roma ou Lutero, Calvino, no entanto, afirmou, contra Zuínglio, um verdadeiro alimentar-se do próprio corpo e sangue de Cristo no sacramento. Por mais fortemente que Calvino tivesse rejeitado a doutrina da ubiquidade luterana, ele e seus colegas reformados (outros além daqueles de Zurique) estavam convencidos de que eles não discordavam de Wittenberg quanto à questão sobre o que era recebido na Ceia.<sup>75</sup>

Todas as confissões reformadas afirmam essas linhas principais de tratamento que encontramos em Calvino entre outros. Embora também nos obriguemos a Deus, o propósito principal da Ceia é a confirmação que Deus faz de sua promessa. Ainda que Cristo tenha ascendido à mão direita do Pai, nós nos alimentamos desse corpo e sangue por meio da agência misteriosa do Espírito. Todo o Cristo (sua pessoa e não meramente a sua obra) é dado na Ceia e recebido pela fé. Até mesmo Heinrich Bullinger, sucessor de Zuínglio, caminhou nessa direção, rejeitando (na Segunda Confissão Helvética),

a doutrina daqueles que falam dos sacramentos apenas como sinais comuns, não santificados nem eficazes. Nem aprovamos os que desprezam o aspecto visível dos sacramentos por causa do invisível, e assim creem que os sinais são supérfluos porque pensam que já desfrutam das próprias coisas significadas, como dizem que os messalianos sustentavam.<sup>76</sup>

É difícil imaginar que Bullinger não soubesse que estava rejeitando uma preeminentemente doutrina do seu predecessor.

·Desde o início·, observa Gerrish, Calvino ·estava convencido de que Zuínglio estava errado sobre o agente principal tanto no batismo quanto na Ceia do Senhor. Um sacramento é em primeiro lugar e principalmente um ato de Deus ou de Cristo em vez de um ato do candidato, do comungante ou da igreja.·<sup>77</sup>

75 Gerrish, Grace and Gratitude, 8. ·Later, after Marburg·, como B. A. Gerrish ressalta, ·foi repetidamente argumentado que o ponto em questão entre luteranos e reformados não era mais se, mas apenas como, o corpo e o sangue de Cristo estavam presentes no sacramento. O próprio Calvino argumentou dessa maneira.· Visto que até mesmo Bullinger (sucessor de Zuínglio) passou a aceitar a união sacramental entre sinal e a coisa significada, o foco estava no o que é recebido (Cristo e todos os seus benefícios) na Ceia, em vez de na maneira do comer - em outras palavras, a presença como tal.

,6Second Helvetic Confession, cap. 19, em The book of confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 180-81. Veja também a concordância entre Calvino e Bullinger, conhecida como o Consensus Tigurinus-, tradução para o inglês encontrada em João Calvino, Tracts and treatises (trad. Henry Beveridge; Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 2:212-20. Veja Timothy George, ·John Calvin and the agreement of Zürich (1549)·, em John Calvin and the church: A prism of Reform (org. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 42-58.

77 Gerrish, Grace and gratitude, 204.

Onde Zuínglio pode apenas forçar uma escolha entre a ação de Deus e uma ação da criatura, Calvino diz: ·Quaisquer que sejam os instrumentos que Deus empregue, eles nada diminuem de sua operação primária.·<sup>78</sup>

Até este ponto, examinamos alguns dos argumentos representativos. Agora vou resumir o conteúdo principal da posição reformada como ela veio à expressão nas nossas confissões e catecismos.

Comecemos com a pergunta mais básica:

(a) Qual é a natureza da Ceia? Gerrish fornece um resumo fiel em resposta a essa pergunta. Primeiro, a Ceia é um dom de Deus. Essa ênfase Calvino compartilhava com Lutero, contra a ideia católico-romana da Eucaristia como uma oferta da igreja de um sacrifício pelos pecados e contra a tendência zuingliana de tratá-la primariamente como o ato do cristão de lembrar, testificar e renovar seus votos.

Especialmente em *Institutes* 4.17.6, Calvino enfatiza esse ponto de que ·a Ceia é um dom; ela não simplesmente nos lembra de um dom.. Assim como receber o evangelho pela Palavra pregada, no sacramento nós somos recebedores: é ·uma actio mere passiva (uma ·ação puramente passiva-).·<sup>79</sup> A resposta humana ao dom é gratidão, diz Calvino, que é o motivo pelo qual ela é chamada Eucaristia, em oposição à Missa, que, em vez disso, é um sacrifício expiatório que o povo faz. ·O sacrifício difere do sacramento da Ceia tão amplamente quanto dar difere do receber.·<sup>80</sup>

Em segundo lugar, ·O dom é o próprio Jesus Cristo., não apenas a sua divindade, mas todo o Cristo.<sup>81</sup> Terceiro, ·O dom é dado com os sinais. Mais uma vez uma crítica tanto de Zuínglio quanto de Roma está implicada.·<sup>82</sup> Quarto, ·O dom é dado pelo Espírito Santo., que Calvino detalha em 4.14.9 e 12.<sup>83</sup> Quinto, ·O dom é dado a todos aqueles que comungam, pios e ímpios, cristãos e não cristãos.·<sup>84</sup> Uma pessoa pode recusar o dom, mas isso não nega o sacramento mais do que a pregação do evangelho é invalidada pela incredulidade. ·A integridade do sacramento, que o mundo todo não pode violar., diz Calvino, ·está nisto: que a carne e o sangue de Cristo são dados aos indignos não menos verdadeiramente do que aos crentes eleitos de Deus.·<sup>85</sup> Ao mesmo tempo, a realidade é aceita apenas pela fé. ·A palavra sacramental não é um encantamento., resume Gerrish, ·mas uma promessa.· ·O dom eucarístico, portanto, beneficia apenas aqueles que respondem com a fé que a própria proclamação gera.·<sup>86</sup> Assim, para Calvino, a

78 Calvino, *Institutes* 4.14.17.

77 Gerrish, *Grace and gratitude*, 150, de *Institutes* 4.14.26.

· Calvino, *Institutes* 4.18.7.

a' Gerrish, *Grace and gratitude*, 136, citando Calvino, *De la cene*, OS 1:508; TT 2:170; cf. *Confessio fidei de eucaristia* (1537), OS 1:435-36 (LCC 22:168-69; 4.17.7,9).

87 Gerrish, *Grace and gratitude*, 137.

83 Ibid.

84 Ibid., 138.

· Calvino, *Institutes* 4.17.33.

86 Gerrish, *Grace and gratitude*, 139; veja Calvino, *Institutes* 4.14.4; 4.17.15.

Ceia sela a promessa de Deus com relação a nós e desse modo confirma a nossa fé, exatamente como o Espírito cria fé por meio da pregação do evangelho. Para Zuínglio, no entanto, o sacramento é um selo ou testemunho da fé do cristão em vez da promessa de Deus.

Além disso, a promessa de Deus está inextricavelmente ligada à pessoa de Cristo. Quando recebemos o pão e o vinho, diz Calvino, ·não tenhamos menos confiança de que certamente ele também nos dará seu próprio corpo.<sup>87</sup> Em vez de transformar o sinal no significado (Roma), confundir o sinal com o significado (Lutero) ou separar o sinal do significado (Zuínglio), Calvino afirmava que os sinais eram ·uma garantia de uma realidade presente: de que o cristão se alimenta do corpo e do sangue de Cristo.<sup>88</sup> Em contraste explícito com Zuínglio, Calvino sustentou que a realidade - Cristo e seus benefícios - poderia ser verdadeiramente comunicada aos cristãos por meios terrenos. Caso contrário, ele diz (apelando a Crisóstomo), a fé torna-se uma ·mera imaginação· da presença de Cristo.<sup>89</sup> Embora ele não estivesse sozinho nessa formulação, a interpretação de Calvino da Ceia é a visão que é confessada nos símbolos das igrejas reformadas, incluindo os Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra, dos quais o artigo 28 rejeita a transsubstancialização como ·repugnante às palavras simples da Escritura·.

Portanto, com respeito ao o que é recebido no sacramento, os reformados responderam unanimemente, nas palavras da Confissão Belga, que é nada menos do que ·o corpo próprio e natural e o próprio sangue de Cristo.<sup>90</sup> Refletindo o ponto sustentado por Calvino de que não há comunicação dos benefícios de Cristo à parte da sua pessoa, a confissão acrescenta que ·Cristo comunica a si mesmo a nós com todos os seus benefícios. À mesa, eles nos faz desfrutar de si mesmo tanto quanto dos méritos do seu sofrimento e morte, enquanto nutre, fortalece e consola

<sup>87</sup> Calvino, Institutes 4.17.10.

<sup>88</sup> MGerrish, Grace and gratitude, 165.

<sup>89</sup> Calvino, Institutes 4.17.5 - 6.

<sup>90</sup> Para os reformados, Berkhof resume na sua Teologia sistemática, 649-652, a Ceia dá ao cristão padeiro a segurança ·de que ele foi, pessoalmente, objeto desse amor incomparável· no sacrifício de Cristo, ·a certeza pessoal de que todas as promessas da aliança e todas as riquezas do oferecimento do evangelho são suas, graças a uma doação divina, de maneira que ele tem direito pessoal a elas· e ·lhe garante que as bênçãos da salvação estão em sua possessão real·. F.m segundo lugar, e como uma consequência, a Ceia é uma profissão da fidelidade a Cristo como Rei (651). Para Zuínglio, embora não seja totalmente claro o que ele pensava sobre a Ceia de modo consistente ao longo de sua vida, ·para ele a ênfase cai no que o crente promete no sacramento, e não no que Deus promete. [...] Ele negava a presença corpórea de Cristo na Ceia do Senhor, mas não negava que Cristo estivesse presente ali de uma maneira espiritual, na fé do crente. Cristo está presente apenas na sua natureza divina e segundo a apreensão do crente participante· (653). A visão reformada seguiu Calvino, que rejeitou a visão de Zuínglio em vários sentidos, incluindo: ·(a) que ela permite a ideia do que o crente faz no sacramento para eclipsar o dom de Deus nela; e (b) que ela vê no ato de comer do corpo de Cristo nada mais, nem mais elevado, que a fé no seu nome e a segura confiança na sua morte.. Para Calvino, a Ceia diz respeito não apenas à obra de Cristo no passado, mas à sua obra no presente. Conquanto não presente localmente no pão e no vinho, Cristo no entanto dá ·toda a sua pessoa, tanto o corpo quanto o sangue· por meio da refeição (653). O agente eficiente dessa união sacramental é o próprio autor da união mística, ou seja, o Espírito Santo. ·Essa visão de Calvino é que é encontrada nos nossos padres confessionais· (654, citando a Confissão Belga, art. 35; Heidelberg Catechism, perguntas 75-76; e a forma da comunhão usada na época na sua denominação [CRC]).

nossa alma pobre, desolada pelo comer de sua carne, e a alivia e a renova pelo beber do seu sangue.<sup>91</sup>

(b) Como Cristo é dado na Ceia? Onde as visões rivais se voltaram para a mecanica da presença substancial, Calvino voltou-se para a mediação do Espírito. Calvino rejeitou firmemente qualquer racionalização da Eucaristia, insistindo que Cristo não é recebido ·apenas pelo entendimento e pela imaginação.<sup>92</sup> A Ceia, segundo Calvino, é a segurança da nossa própria participação no que Lutero descreveu como mirifica commutatio (-troca maravilhosa).<sup>93</sup> Se, diferente de Zuínglio, afirmamos que a substância do sacramento é o corpo verdadeiro e natural de Cristo, Calvino questionou, ·O que seria mais ridículo do que dividir as igrejas e dar origem a terríveis distúrbios· a respeito de como isso acontece?<sup>94</sup> A única conclusão piedosa, diz ele, é ·romper em admiração diante desse mistério, que evidentemente nem a mente é capaz de conceber nem a língua de expressar.<sup>95</sup> Calvino escreve: ·Pessoas inquiridoras querem definir como o corpo de Cristo está presente no pão·. Depois de resumir as teorias rivais, ele insiste: ·Mas a pergunta primária a ser feita era como o corpo de Cristo, como nos foi dado, tornou-se nosso; e como o sangue, derramado por nós, tornou-se nosso. O que importa é como nós possuímos todo o Cristo crucificado e nos tornamos participantes de todas as suas bênçãos.<sup>96</sup> O ponto é assegurar às consciências apreensivas que a Ceia é ·não uma mera figura, mas é a união da realidade com a substância.<sup>97</sup>

Como é típico nas confissões reformadas, o Catecismo maior de Westminster afirma que o modo, não a substância, é espiritual.<sup>98</sup> Além disso, é crucial manter em mente que ·espiritual· nesse caso refere-se à pessoa - o Espírito Santo - e não meramente ao modo intelectual ou imaginário de alimentar-se. Como A. A. Hodge observa, a expressão ·presença espiritual· é ambígua. Não é que no sacramento Cristo está apenas espiritualmente presente, pois isso seria receber um fantasma em vez de uma pessoa real. Nem é que Cristo está meramente presente de modo subjetivo na mente, como uma fotografia nos faz lembrar de alguém querido, visto que Paulo ensina que comer e beber o pão e o vinho é uma participação no corpo e no sangue de Cristo. Nem isso significa que o Espírito Santo substitui Cristo como a substância da refeição. Ele também

91 Belgic Confession of Faith, art. 35, Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church (Grand Rapids: Board of Publications of the CRC, 1976), 87-88.

<sup>91</sup> Calvino, Institutes 4.17.9.

<sup>92</sup> Ibid., 4.17.2.

<sup>93</sup> João Calvino, Defensio doctrinae de sacramentis, OS 2:287.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Calvino, edição de 1536 de Institutes, em OS 1:139.

<sup>96</sup> Ibid., em OS 1:508-9.

<sup>97</sup> Veja, por exemplo, Westminster Larger Catechism, P. 170, em 'hebook of confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 7.280. O catecismo enfatiza esse ponto ao confessar que os cristãos verdadeiramente ·se alimentam do corpo e do sangue de Cristo· (a substância do sacramento), ·não de uma maneira corpórea e carnal, mas espiritual, contudo verdadeira e realmente, visto que pela fé recebem e aplicam a si mesmos o Cristo crucificado e todos os benefícios de sua morte·.

·não diz que a divindade de Cristo está presente enquanto a sua humanidade está ausente, porque é toda a pessoa divino-humana de Cristo que está presente.<sup>99</sup> ·Mas o que queremos dizer por ·presença·?, pergunta Hodge. ·É um grande erro confundir a ideia de ·presença· com a da proximidade espacial. [...] ·Presença, portanto, não é uma questão de espaço; trata-se de uma relação· (ênfase acrescentada).<sup>100</sup>

Conquanto Cristo não esteja presente na terra em carne até o seu retorno em glória, ele está ativo em graça no seu trono celestial por meio de atuação do seu Espírito. Portanto, ele pode tornar-se a substância do sacramento sem uma descida corpórea no pão e no vinho. Por causa da agência do Espírito, que nos une com todo o Cristo em primeiro lugar, pode haver uma comunicação real da pessoa e da obra de Cristo à igreja. Não é simplesmente a divindade de Cristo, mas o Espírito que torna o reino de Cristo universalmente presente, de modo que mesmo os verdadeiros e naturais corpo e sangue de Cristo possam ser comunicados aos cristãos.

·Quando essa estrutura pericoreticamente trinitariana é reconhecida·, observa Philip Butin, "a ascensão de Cristo deixa de ser um ·problema· para Calvin.".

Pelo contrário, ela contribui para uma ênfase distintamente positiva e ·direcionada para cima· para toda a sua teologia da eucaristia. A abordagem de Calvin nesse ponto, assim, complementa e completa a ênfase luterana ·direcionada para baixo· na encarnação com uma ênfase igual ·para cima· na ressurreição e ascensão. Há uma ·maneira de descer pela qual ele nos eleva a si mesmo·. Não apenas Cristo (no Espírito) condescende em se manifestar aos cristãos por meios visíveis, concretos e criados; ao mesmo tempo pelo Espírito, a igreja adoradora é levada à adoração celestial do Pai pela mediação do Cristo ascendido, que está assentado com o Pai nos lugares celestiais. Para Calvin, isso acentua, em vez de diminuir, a humanidade verdadeira de Cristo.

Consequentemente, a ênfase na liturgia eucarística na sursum corda (·Nós elevamos os nossos corações ao Senhor·) e epiclesis (invocação do Espírito).<sup>101</sup>

Pela obra eficaz do Espírito, diz Calvin, ·a carne de Cristo é semelhante a uma fonte rica e inexaurível que nos comunica a vida que jorra da própria Divindade·.<sup>102</sup> Não somos relacionados a Cristo genericamente como meros companheiros humanos, mas de maneira escatológica, pneumatológica, mística e soteriológica.<sup>103</sup> Assim, ·o Espírito faz coisas que são amplamente separadas

99 A . A . H o d g e , *Evangelical theology: Lectures on doctrine* (E d i m b u r g o : B a n n e r o f T r u t h T r u s t , 1 9 7 6 ) , 3 5 5 .

100 *Ibid.*, 3 5 6 .

,0' P h ilip W a lk e r B utin , *Revelation, redemption and response: Calvin's trinitarian understanding of the divine human relationship* (N o v a Y ork : O x f o rd U niv . P r e ss , 1 9 9 5 ) , 1 1 8 .

102 C a lv in o , *Institutes* 4 . 1 7 . 8 .

103 Jo ã o C a lv in o , *Commentary on Paul's Epistle to the Ephesians* (G r a n d R a p id s : B a k e r , re im p r . 1 9 7 9 ) , c o m e n ta n d o E f e s i o s 5 . 3 0 - 3 1 .

pelo espaço serem unidas uma à outra, e, em conformidade com isso, faz com que a vida de Cristo nos alcance a partir do céu.<sup>104</sup>

Do mesmo modo, a Confissão Belga declara que quanto o modo ·não possa ser entendido por nós, visto que as operações do Espírito Santo são ocultas e incompreensíveis, [...] nós, no entanto, não erramos quando dizemos que o que é comido e bebido por nós é o próprio corpo natural e o próprio sangue de Cristo.<sup>104 105</sup> Nessa visão, o Espírito não é um substituto para Cristo, mas é o agente que nos une a Cristo e, portanto, comunica Cristo e seus benefícios aos cristãos.

(c) Onde Cristo é recebido na Ceia? Os teólogos reformados foram injustamente criticados pelos seus interlocutores luteranos como sustentando um literalismo rude com respeito ao lugar onde Cristo está, como se ele estivesse confinado a uma cadeira real no céu. No entanto, a preocupação reformada era simplesmente ressaltar a aparente contradição entre a própria promessa de Jesus de que ele partiria em carne e não retornaria até o último dia - e sua promessa de que ele estaria com eles por meio da sua Palavra e Espírito. Isso segue o padrão vinda-e-ida do Filho e do Espírito no discurso de Jesus no Cenáculo (Jo 14-16). Até mesmo o teólogo luterano Robert Jenson comenta: ·Mas se não há lugar para o corpo ressuscitado de Jesus, como ele é um corpo afinal? Pois João Calvino estava certamente correto: [...] essa é uma verdade eterna para qualquer corpo, de que ele está contido no seu lugar..<sup>106</sup>

Um sacramento não é apenas os sinais, mas a realidade significada que é unida a eles. Por isso, os reformados argumentaram, pode-se dizer que todo o Cristo está presente e oferece a si mesmo no sacramento sem estar contido nos elementos. ·Uma coisa é dizer que Cristo está presente no pão, outra é afirmar a sua presença na Santa Ceia·, diz o reformador escolástico Johannes Wollebius.<sup>107</sup> O argumento de Zuínglio pareceu parar na ascensão, enquanto a afirmação igualmente enfática de Calvino do verdadeiro alimentar-se de Cristo colocou a sua atenção na atividade do Espírito nesse tempo entre os dois adventos.

Os teólogos reformados estavam apenas extrapolando da doutrina da união com Cristo para a sua visão da Ceia. Embora Cristo ainda não tenha retornado corporalmente à terra, nós estamos assentados com ·Cristo nos lugares celestiais· (Cl 3.1-4; Ef 1.20; 2.6). Cristo não está assentado conosco na terra, mas nós estamos assentados com ele nos lugares celestiais - de um modo semirrealizado agora, mas um dia face a face. Mesmo agora, o Espírito toma ao que é

<sup>104</sup> João Calvino, ·The best method of obtaining concord·, em Selected works of John Calvin: Tracts and letters (org. Henry Beveridge e Jules Bonnet; trad. Henry Beveridge; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1983), 578.

<sup>105</sup> Belgic Confession of Faith, em Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church, 87-88.

<sup>106</sup> Robert W. Jenson, Systematic theology (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:202, citando a edição de 1536 de Institutes 4.122. Veja seu excelente tratamento em 202s.

<sup>107</sup> Johannes Wollebius, como citado em Heinrich Heppe, Reformed dogmatics (rev. e org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: Allen & Unwin, 1950), 642.

de Cristo e faz com que tanto ele quanto os seus dons sejam nossos. Calvino encontrou ampla evidência para esse comer escatológico e celestial também nos pais da igreja. De fato, sua afirmação positiva de sua visão dessa verdadeira alimentação (*Institutas* 4.17.8-39) é basicamente um comentário sobre uma série de passagens extraídas da Escritura e dos pais da igreja. Combinando comentários de Cirilo, Crisóstomo e Agostinho, Calvino conclui que embora Cristo tenha corporalmente ascendido à mão direita de Deus, ·esse Reino não é nem limitado pela localização espacial, nem circunscrito por quaisquer limites. Assim, Cristo não é impedido de exercer seu poder onde quer que o agrade, no céu ou na terra·. Mas é nesse ponto que se poderia esperar que ele correlacionasse essa extensão sem limites do reino de Cristo como sua deidade onipresente (como em Agostinho e Zuínglio), Calvino diz: ·Resumindo, ele alimenta seu povo com seu próprio corpo, a comunhão do qual ele concede a eles pelo poder do seu Espírito· (ênfase acrescentada).<sup>108</sup> Não precisamos transformar a substância natural de Cristo numa substância divina para afirmar que sua atuação pessoal é onipresente.

Calvino reclama que seus críticos parecem pensar que ·Cristo não parece presente, a menos que ele desça até nós·. Porém, como Cristo está menos presente ·se ele nos eleva até ele mesmo·? Por que ele deve estar presente no pão e no vinho para estar presente no sacramento? Não é esse o propósito da obra do Espírito Santo de nos unir a Cristo no céu?<sup>109</sup> Portanto, alguém dirá, atribuiríamos a Cristo determinada região do céu?. Mais uma vez Calvino evita especulação: ·Eu, porém, respondo com Agostinho que esta é uma questão por demais curiosa e supérflua; para nós é suficiente crer que ele está no céu·.<sup>110</sup>

Como Calvino e a tradição reformada enfatizaram, o aspecto prospectivo, ·até que ele venha· fica sem sentido se de fato Cristo retorna corporalmente à terra para estar presente em cada altar ou mesa. Assim, Calvino interpreta o verbo de ligação (·é·) nas palavras da instituição (·Isto é o meu corpo·) à luz da elaboração de Paulo. Paulo não diz nem que o pão e o vinho são meros símbolos, nem que eles são o corpo e o sangue de Cristo, muito menos que o corpo e o sangue de Cristo estão em, com e sob o pão e o cálice. Em vez disso, ele diz que o pão e o vinho são ·uma participação em· o corpo e o sangue de Cristo (ver ICo 10.17).<sup>111</sup> Em vez de dizer que porque Cristo é Senhor sobre o tempo e o espaço ele não se conforma às regras dos corpos comuns, deveríamos dizer que porque Cristo é Senhor sobre tempo e espaço no poder do seu Espírito, o passado de sua obra na carne para a nossa salvação e a consumação futura convergem de uma maneira semirrealizada na mesa do Senhor. 108

<sup>108</sup> Calvino, *Institutes* 4.17.18.

<sup>m</sup> Ibid. 4.17.31.

<sup>"</sup>Ibid., 4.17.26.

<sup>"</sup>Ibid., 4.17.22.

Se o retorno corporal de Cristo ocorre em cada Eucaristia, qual é a importância do seu retorno no final da era? É significativo que o anjo console os discípulos de Jesus na ascensão ao dizer: ·Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir· (At 1.11). Essa tensão escatológica é acentuada em vez de resolvida pela Ceia, que é o motivo pelo qual a memória da sua obra redentora (anamnesis) e a invocação do Espírito pelos seus efeitos no presente (epiklesis) necessariamente engendram um desejo ardente pelo seu aparecimento no futuro (epektasis). É importante que a oração pela obra do Espírito na Eucaristia (a epiklesis), crucial nas liturgias orientais, mas gradualmente omitida no Ocidente, torna-se uma parte importante das liturgias reformadas. O evento eucarístico ocorre aqui - e nos coloca aqui - neste nexo em que os poderes da era vindoura penetram esta era presente. Uma presença qualitativamente diferente ocorrerá na parousia: ·Quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, então, vós também sereis manifestados com ele, em glória· (Cl 3.4). No entanto, mesmo agora, ele ·é a nossa vida·. O Espírito comunica as energias da carne doadora de vida de Cristo. ·Se o sol irradia seus raios sobre a terra e lança sua substância em alguma medida sobre ela para gerar, nutrir e dar crescimento aos seus produtos - por que a radiância do Espírito de Cristo deveria ser inferior para comunicar a nós a comunhão da sua carne e do seu sangue?·<sup>12</sup>

Sugiro que aqui detectemos a distinção essência-energias do Oriente, incluindo a analogia comum do sol e dos raios. Esses tipos de afirmação têm algumas vezes sido considerados (especialmente nos círculos presbiterianos norte-americanos) como uma inconsistência estranha no ensino sacramental de Calvino.<sup>13</sup> Contudo, essa inconsistência presumida é amplamente devida ao fato de que Calvino se apropria da distinção crucial do Oriente entre essência e energias. Atanásio afirmou: ·[Deus] está fora de todas as coisas segundo a sua essência, mas ele está em todas as coisas segundo os seus atos de poder.<sup>14</sup> Essa distinção fornece o contexto para a reflexão de Calvino (e mais amplamente reformado) sobre qualquer coisa desde como conhecemos a Deus até a união com Cristo e a teologia sacramental. A despeito do que possamos concluir a respeito dessa perspectiva, ela não é uma inconsistência estranha, mas está profundamente enraizada na doutrina calvinista \* 13

<sup>12</sup>Ibid. 4.17.1.

<sup>13</sup> Charles Hodge, ·Doctrine of the reformed church on the Lord's Supper·, selecionado de The Princeton review em Charles Hodge, Essays and reviews (Nova York: Robert Carter & Brothers, 1957). Com John Williamson Nevin em mente, Hodge caracteriza até mesmo a compreensão de Calvino de toda a pessoa vivificadora de Cristo como sendo comunicada na Ceia (que ele reconhece ser ensinado em algumas confissões reformadas) como ·um elemento estranho não compatível· extraído de fontes patrísticas, uma leitura por demais literal de João 6 e um desejo de acalmar os luteranos (363-366). Visões ainda mais incisivas são expressas por James Henley Thornwell, R. L. Dabney e William G. T. Shedd, o último dos quais tentou assimilar a visão de Calvino à sua própria concepção zwingiana (Dogmatic theology Iorg. Alan W. Gomes; 3<sup>rd</sup> ed.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003], 814-15). Otto Ritschl expressa a mesma frustração com a interpretação ciriliana de Calvino do sacramento em Die reformierte theologie (1926).

<sup>14</sup> Atanásio, On the incarnation 17, em Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione, 174.

da união com Cristo.<sup>115</sup> Sua visão eucarística nesse ponto não contraria seu entendimento forense de justificação, como Bruce McCormack sugere, porque ele via a justificação como a base, mas não como o único aspecto da união mística.<sup>116</sup> Além disso, se interpretarmos as ·energias· como ·os poderes [dynamēis] do mundo vindouro· (Hb 6.5), que Cristo possui totalmente como as primícias de toda a colheita, então a mesma mediação pneumatológica, que é o selo de autenticidade de uma doutrina reformada da união mística, está em ação em sua teologia sacramental. A erudição recente tem confirmado que as formulações de Calvino nesse ponto refletem sua leitura de fontes patrísticas, especialmente Irineu e Crisóstomo, mas também Cirilo de Alexandria.<sup>117</sup> No entanto, Calvino dificilmente estava sozinho; seus contemporâneos teológicos e herdeiros refletiram visões semelhantes, incluindo a analogia entre essência (sol) e energias (raios).<sup>118</sup>

A visão de Calvino da Ceia como comunicando a carne de Cristo para a nossa imortalidade não é um escorregão da caneta, e ele dificilmente está sozinho nessa

<sup>115</sup> 5 Calvino explicitamente liga essa visão da união com Cristo com a Ceia (Calvino, *Institutes* 4.17.9). Numa carta a Peter Martyr Vermigli (8 de agosto de 1555), Calvino escreve:

·O que eu digo é que no momento em que recebemos Cristo pela fé quando ele se oferece no evangelho, tornamo-nos membros verdadeiros do seu corpo, e a vida flui para nós dele como se da cabeça. [...] É desse modo que interpreto a passagem na qual Paulo diz que os cristãos são chamados à koinônia de Cristo (1Co 1.9). As palavras ·grupo· ou ·comunhão· não parecem adequadas para comunicar seu pensamento: elas sugerem para mim a unidade sagrada pela qual o Filho de Deus nos enxerta no seu corpo, de modo que comunique a nós tudo o que é dele. Assim, extraímos vida de sua carne e sangue, de modo que eles não são sem merecimento chamados de nossa ·comida·. Como isso acontece, confesso, está muito acima da medida da minha inteligência. Consequentemente, adoro o mistério em vez de me esforçar para compreendê-lo. (CO 15:722-23).

<sup>116</sup> 6 Bruce McCormack, ·What's at stake in current debates over justification?·, em *Justification: What's at stake in the current debates?* (org. Mark Husbands e Daniel J. Treier; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004), 104-5.

<sup>117</sup> 7 Veja Irena Backus, ·Calvin and the Greek fathers·, em *Continuity and change: The harvest of later medieval and Reformation history* (org. Robert J. Bast e Andrew C. Gow; Leiden: Brill, 2000), 253-76; cf.

Johannes van Oort, ·John Calvin and the church fathers·, em *The reception of the church fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists* (org. Irena Backus; Leiden: Brill, 1997), 680-90. Veja também Anthony Lane, ·John Calvin: Student of the church fathers (Grand Rapids: Baker, 1999), 41-42. Especialmente cm van Oort, Calvino é citado como estimando que Cirilo está próximo de Crisóstomo na profundidade de seu pensamento (693).

<sup>118</sup> Heinrich Heppé, *Reformed dogmatics*, 641, fornece algumas citações que são pertinentes. Como muitos teólogos reformados antigos, Wollebius explicitamente apela à categoria de energias ao discutir a Ceia, incluindo a analogia comum do sol e seus raios, de modo que ·o que é espacialmente remoto está presente em eficácia·. Ele acrescenta: ·A presença é oposta não a distância, mas à ausência·. O comer e o beber do corpo e do sangue de Cristo em João 6.51 não podem ser reduzidos a crer ou ·simples cognição·, acrescenta Guillaume Bucanus; em vez disso, ele ensina que ·pela participação verdadeira nele mesmo, nós deveríamos ser vivificados·. Toda a vida de Cristo se torna comida que mata a nossa fome, de acordo com Olevianus, um dos autores do Catecismo de FJeidelberg. ·A nossa alma está meramente sem o corpo, unido à alma de Cristo apenas, ou a nossa carne também está unida à carne de Cristo?·, pergunta Bucanus, ·De fato, toda a pessoa de cada cristão, em alma e corpo, está verdadeiramente unida a toda a pessoa de Cristo·. Na medida em que ele assumiu a nossa carne mortal, do mesmo modo participamos em sua carne imortal. De que outro modo, pergunta Bucanus, poderíamos ser assegurados da nossa própria glorificação e ressurreição? Martin Bucer, Peter Martyr Vermigli, Wolfgang Musculus e outros líderes reformadores preeminentes (mais velhos e contemporâneos de Calvino) ocuparam essencialmente o mesmo espaço eucarístico. O fato de que as confissões reformadas e presbiterianas (como Charles Hodge concorda) refletem essas visões desafia ainda mais a noção de que Calvino introduziu um ·elemento estranho não compatível· na tradição do ensino eucarístico.

linha de pensamento entre os reformados. Apenas com a categoria oriental das energias de Deus, distintas da sua essência e das coisas criadas, é que Calvino foi capaz de afirmar que Cristo é uma fonte inexaurível de vida comunicada na Ceia (4.17.9), sem sugerir mais do que Cirilo que a essência de Cristo - seja a divindade ou a humanidade - era derramada nas criaturas. Afinal de contas, ele acrescentou uma seção nas Institutas de 1559 para refutar a formulação de Osiander dessa visão. Interpretado escatologicamente, isso não significa uma fusão de essências, como se nossa identidade pessoal fosse assimilada à de Jesus ou vice-versa. Todavia, isso não significa que a eficácia (energia) do sol (Cristo) seja comunicada a nós, de modo que mesmo agora tanto a carne exaltada de Cristo quanto o seu poder divino nos alcançam e nos renovam com o seu vigor. Os ramos compartilham da vida, não simplesmente dos efeitos, da videira; a relação de Cristo e seu corpo é a das primícias com a colheita.

(d) A quem ela é administrada? Visto que os filhos dos cristãos são batizados com base em sua membresia visível na aliança da graça, por que eles não deveriam ser admitidos à Mesa também? Como a recepção digna da Comunhão requer arrependimento e fé, necessariamente envolvendo algum entendimento do sacramento, ela é corretamente administrada àqueles que fizeram uma profissão de fé pública.<sup>119</sup> Nossos filhos não estão excluídos de nenhuma promessa da aliança da graça ao esperar para receber a Comunhão. A Palavra, o batismo e a Ceia não comunicam realidades diferentes, mas são a maneira tripla na qual Deus entrega Cristo e todos os seus benefícios a nós pelo seu Espírito. A fé vem por ouvir o evangelho; o batismo é o sinal e selo de nossa inclusão na aliança da graça com todas as suas bênçãos, e a Ceia fortalece e confirma essa fé que professamos. No ensino de Paulo, a admissão à Ceia requer discernimento, de modo a não comer e beber indignamente (1 Co 10.21-22; 11.17-32).

Alguns levaram essas instruções para além do seu escopo intencionado, excluindo da Mesa aqueles que têm direito a ela. As advertências de Paulo são dirigidas a uma crise específica da igreja de Corinto, que envolvia imoralidade terrível, bebedeira, glotonaria e a divisão da igreja em partidos de acordo com a posição econômica e ligação com pessoas. Como poderia uma igreja cismática e imatura como essa participar corretamente da Mesa do Senhor e ser nutrita por Cristo e edificada num corpo por ela enquanto na prática real estava subvertendo o seu uso intencionado? Não há nada na passagem que sugira que aqueles que se arreenderam e creram, tendo feito uma profissão de fé pública diante dos presbíteros, deveriam ser excomungados ou excomungar a si mesmos pela falta de senso de ·dignidade·, definida pelo rigor excessivo e introspecção.

Por um lado, a igreja pode errar por excesso de complacência, admitindo à Comunhão aqueles cuja profissão de fé é desconhecida dos presbíteros que são responsáveis por guardar a Mesa. O escritor da Epístola aos Hebreus instrui:

119 Veja Cornelis Venejma, *Children at the Lord's table?* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009).

·Obedecei aos vossos guias e sede submissos para com eles; pois velam por vossa alma, como quem deve prestar contas, para que façam isto com alegria e não gemendo; porque isto não aproveita a vós outros. (Hb 13.17). Cristo confiou aos seus oficiais o poder das chaves, para abrir e fechar o reino do céu (Mt 16.19; 18.15-20). Por outro lado, a igreja pode errar por excesso de severidade, mantendo as ovelhas de Cristo longe do seu pasto. A Ceia é um meio de graça para os fracos, não uma recompensa para os fortes. De qualquer modo, nenhum de nós tem o direito de excomungar outros ou a nós mesmos; essa responsabilidade solene é dada aos presbíteros. Se estamos vivendo em descrença e rebelião declarada contra os mandamentos de Deus, deveríamos ficar sob disciplina da igreja e permitir que suas admoestações e censuras nos levem ao arrependimento. No entanto, todos os membros em boa situação com a igreja devem ser admitidos à Mesa, e nenhum pode isentar-se dessa festa.

Obviamente, essa questão tem muito a ver com a questão da membresia da igreja, que pressupõe a profissão pública de fé, submissão aos presbíteros e várias outras responsabilidades requeridas pela Escritura. Sobre esse ponto, também, há extremos a serem evitados. Por um lado, em muitas igrejas, membros são mantidos nas listas dos que não professaram a sua fé formalmente ou caíram e nunca foram visitados por um pastor ou presbítero. No caso das igrejas-Estado europeias, especialmente, a membresia de igreja simplesmente coincide com a cidadania.

No outro extremo está o ideal de uma membresia regenerada, com ninguém admitido que não ofereça evidência persuasiva de ser realmente convertido. ·De acordo com essa teoria·, observa Hodge, ·a igreja consiste daqueles que são ·julgados· serem regenerados. [...] Apenas eles podem usufruir dos sacramentos para si mesmos ou para seus filhos. [...] Pode ser afirmado sobre essa teoria que se trata de uma novidade. [...] Ela não tem base na Escritura seja por preceito ou por exemplo..<sup>120</sup> De fato, Hodge vai tão longe a ponto de concluir:

A tentativa de tornar a igreja visível consistir exclusivamente de verdadeiros cristãos deve não apenas ser inevitavelmente malsucedida, mas ela também produzirá algo mau. [...] A experiência prova que é um grande erro fazer a igreja consistir apenas de comungantes e expulsar para o mundo, sem qualquer cuidado e atenção que Deus quer para eles, todos aqueles, juntamente com seus filhos, que ainda não conseguem ver o seu caminho à mesa do Senhor livre de restrições.<sup>121</sup>

Hodge acrescenta que esse rigor indevido pode muito bem contribuir para o êxodo de muitos da igreja que poderiam de outro modo serem gradualmente afetados pelo seu ministério.<sup>122</sup>

120 Hodge, *Systematic theology*, 3:571.

121 Ibid., 3:572.

122 Ibid. Do mesmo modo, Berkhof observa: ·Naturalmente, ela [a igreja] não pode enxergar o íntimo do coração, e só pode basear seu julgamento a respeito de um candidato à admissão na sua confissão de fé em Jesus Cristo. É possível que, ocasionalmente, admita hipócritas aos privilégios da plena comunhão, mas tais pessoas, se participarem da Ceia do Senhor, apenas comerão e beberão juízo para si mesmas·. Se tal falta de

(e) Qual é o efeito da Ceia? Coerente com sua visão da natureza da Ceia, as confissões reformadas afirmam-na unanimemente como um meio de graça. O modo de Zuínglio falar sobre a divindade de Cristo como a verdadeira fonte da nossa salvação pode ser entendido como uma forma de redução apolinariana de sua humanidade a um papel meramente instrumental ou a uma divisão quase nestoriana das naturezas. No entanto, Calvino enfatizou a união das naturezas em uma pessoa sem cair numa confusão monofisista.<sup>123</sup> Não podemos receber os dons de Cristo à parte de sua pessoa, e não podemos ser unidos à sua pessoa sem sermos unidos a todo o Cristo.<sup>124</sup> \* Calvino escreve:

A situação seria certamente sem esperança caso a própria majestade de Deus não descesse até nós, uma vez que não está em nosso poder ascender a ele. Portanto, foi necessário que o Filho de Deus se tornasse para nós ·Emanuel, ou seja, Deus conosco·, e de tal maneira que sua divindade e natureza humana pudessem, por mútua associação, unirem-se [ut mutual coniunctione eius divinitatis et hominum natura inter se coalescerent]. De outro modo, a proximidade não teria sido suficiente, nem a afinidade suficientemente firme para termos esperança de que Deus pudesse habitar conosco [Deum nobiscum habitare].<sup>125</sup>

Logo, para todos os que recebem a realidade que é dada por meio do sacramento, Cristo está tão certamente presente em autodoação por meio da Comunhão como ele está na Palavra pregada. Em ambas, o efeito é a certeza do favor salvífico de Deus para conosco em Jesus Cristo.

(f) A frequência da comunhão. A visão de uma pessoa da eficácia da Comunhão amplamente determina sua visão com respeito à frequência. Tem sido muitas

credibilidade da profissão de fé pública se tornar evidente, a igreja disciplina. ·Contudo, é preciso estabelecer explicitamente que a falta de certeza da salvação não impede necessariamente alguém de ir à mesa do Senhor, visto que a Ceia do Senhor foi instituída com o propósito de fortalecer a fé· (Teologia sistemática, 655).

123 A respeito dessas três heresias, veja as p. 498-504.

12,1 À luz dessa recuperação da ênfase patrística oriental, é interessante comparar Calvino com o teólogo ortodoxo contemporâneo Alexander Schmemann: ·Como toda a eucaristia, a lembrança não é uma repetição. É a manifestação, o dom e a experiência, ·neste mundo· e, portanto, nova e novamente, da eucaristia oferecida por Cristo de uma vez por todas e da nossa ascensão a ela. A Ceia não completa ou aumenta a obra redentora de Cristo, acrescenta Schmemann, ·Não - em Cristo tudo já está consumado, tudo é real, tudo é concedido. Nele nós obtemos acesso ao Pai e à comunhão no Espírito Santo e esperança de uma nova vida em seu reino·. Ele acrescenta:

O propósito da Eucaristia não está na transformação do pão e do vinho, mas no nosso recebimento de Cristo, que se tornou a nossa comida, a nossa vida, a manifestação da igreja como o corpo de Cristo. Esse é o motivo pelo qual os santos dons em si mesmos nunca se tornam, na ortodoxia oriental, um objeto especial de reverência, contemplação e adoração, como também não se tornam objeto de uma ·problemática· teológica especial: como, quando, de que maneira a mudança acontece. (...) Nada é explicado, nada é definido, nada é transformado em ·este mundo·. Mas então, de onde vem essa luz, essa alegria que transborda no coração, esse sentimento de completude e de ter tocado o ·outro mundo·? Encontramos a resposta a essa pergunta na epiclesis. Mas a resposta não é ·racional·, elaborada sobre as leis de nossa lógica ·de um andar·, ela é revelada a nós pelo Espírito Santo. (Alexander Schmemann, The Eucharist: Sacraments of the Kingdom [Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988], 224-27).

<sup>125</sup> 25 Calvino, Institutes 2.12.1.

vezes observado que a teologia confessional das igrejas reformadas e presbiterianas frequentemente difere de sua prática. A orientação das igrejas reformadas e presbiterianas exige uma celebração frequente da Comunhão, em forte contraste com a prática infrequente das igrejas Ortodoxa e Católica Romana (e mesmo então, apenas com um elemento, o pão). Contra a prática tradicional medieval da comunhão infrequente, Calvino fez um apelo constante para que a Ceia fosse celebrada sempre que a Palavra fosse pregada, -ou pelo menos uma vez por semana.<sup>126</sup> A Eucaristia é a comunhão do corpo e do sangue do Senhor-, tão infrequente comunhão é de fato, diz Calvino, uma retenção de Cristo e seus benefícios da assembléia da aliança.<sup>127</sup> De fato, apenas um ano depois de a cidade de Genebra ter aceitado oficialmente a Reforma, os ·Artigos concernentes à organização da igreja e da adoração em Genebra· (1537), Calvino afirmou: ·É certo que não se pode dizer de uma igreja que ela é bem organizada e regulamentada a menos que a Santa Ceia de nosso Senhor seja sempre celebrada e frequentada.<sup>128</sup>

Desde o início da igreja reformada e presbiteriana, manuais e documentos requerem uma observância ·frequente-. Lee Palmer Wandel vai longe o suficiente a ponto de sugerir que ·Calvino articulou uma nova conceitualização da própria ·liturgia... ·Para ele, certamente, a Ceia era uma peça teatral, mas a fonte dessa peça era Deus. Nenhum movimento humano poderia acrescentar a esse significado de nenhum modo, nenhum objeto fabricado poderia atrair maior atenção para aqueles elementos terrenos.. Ele acrescenta:

Talvez mais importante do que tudo, no entanto, era a insistência de Calvino na frequência. A maioria dos evangélicos condena a exigência medieval da comunhão anual como não escriturística. [...] Mas nenhum outro evangélico situou a Eucaristia tão explicitamente dentro de um processo dialógico não simplesmente de aprofundamento da fé, mas de aumento da capacidade de ler os sinais da própria Ceia e, por extensão, de Deus no mundo.<sup>129</sup>

Tanto na concepção católico-romana quanto na zuingiana, a Eucaristia era principalmente uma obra humana, seja de oferecer Cristo novamente como um sacrifício, seja de relembrar e fazer um compromisso. No entanto, diz Wandel, ·A Ceia, para Calvino, não era exterior- - uma cerimônia [...] nem mesmo adoração- no sentido de que outros evangélicos, como Zuínglio e Lutero usaram: um modo de honrar a Deus-. Em vez disso, ela é um meio de nos ligar juntos mais e

<sup>126</sup>Ibid. 4.17.44-46.

<sup>127</sup> Mary Beaty e Benjamin W. Farley, orgs., *Calvin's ecclesiastical advice* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 165.

<sup>128</sup> João Calvino, ·Articles concerning the organization of the church and of worship at Geneva proposed by the ministers at the Council, January 16, 1537·, em *Calvin: Theological treatises* (org. e trad. J. K. L. Reid; Library of Christian Classics 22; Filadélfia: Westminster, 1954), 48.

<sup>129</sup> Lee Palmer Wandel, *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and liturgy* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006), 171.

mais com Cristo num relacionamento contínuo em que ·Cristo é feito completamente um conosco e nós com ele··.<sup>130</sup>

Embora a teologia reformada enfatize a prioridade da ação de Deus na Ceia, ela também reconhece uma eficácia mais ampla, que sublinha a importância de sua celebração frequente. O forense dá lugar ao efetivo; justificação, santificação; a obra vertical, disruptiva, objetiva de Deus extra nos (fora de nós) emite um novo sistema de relacionamentos horizontais, ordenados e subjetivos entre os seres humanos. Como a Palavra, os sacramentos nos levam para fora da nossa sala particular para uma sala de jantar pública. Ali somos co-herdeiros à mesa da família, não consumidores de uma experiência religiosa exótica ou importante. Cristo dá o seu corpo e nós, desse modo, tornamo-nos ·um corpo por essa participação..<sup>131</sup>

O dano feito a um membro afeta todo o corpo, e a Ceia não apenas ilustra essa unidade, mas a confirma e fortalece. ·Por esse motivo·, escreve Calvino, ·Agostinho com boa razão com frequência chama esse sacramento de ·o vínculo do amor cristão··<sup>132</sup> Nesse sacramento, o próprio Cristo faz de si mesmo a propriedade comum de todos os cristãos, Calvino insiste, nenhum cristão possui maior ou menor participação em Cristo ou qualquer um de seus benefícios do que os outros.<sup>133</sup> Além do apóstolo Paulo, Calvino ecoa o seu mentor Martin Bucer sobre esse ponto.<sup>134</sup> Ninguém pode partilhar de Jesus Cristo sem que seja um cocompartilhador com o restante do seu corpo.

·Aqui temos a própria raiz da obra diaconal·, observa Karl Deddens.

O espírito festivo no qual celebramos a Ceia do Senhor é também uma ocasião para nós, de acordo com o Dia do Senhor 38 do Catecismo de Heidelberg, de demonstrar compaixão para com os pobres. [...] E esse ideal seria uma realidade se o caráter festivo da Ceia do Senhor obtivesse expressão total nos nossos cultos.<sup>135</sup>

Como temos visto, a Ceia não é a oferta da igreja de um sacrifício pela culpa, mas em vez disso (a) o dom de Deus de seu Filho como nosso único sacrifício pelo pecado e (b) nossa resposta de alegria, um sacrifício de gratidão (eucaristia), que nos leva para fora de nós mesmos para cuidar de nossos irmãos e irmãs.

Alguma menção deve ser feita a questões secundárias. De acordo com o princípio regulador afirmado pelas igrejas reformadas, apenas o que tem clara permissão divina pode ser feito no culto público. No entanto, historicamente, essas igrejas têm distinguido entre os elementos (instituídos na Escritura) e as circunstâncias (a ordem do culto, as formas litúrgicas, o tempo da reunião, as vestes

<sup>130</sup>Ibid.

<sup>131</sup>Calvino, Institutes 4.17.38.

<sup>132</sup>Ibid.

<sup>133</sup>Ibid.

<sup>134</sup> Veja Martin Bucer, ·The reign of Christ·, em Melanchthon and Bucer (org. Wilhelm Pauck; Library of Christian Classics; Filadélfia: Westminster, 1969), 182, 236-59.

<sup>135</sup> Karl Deddens, Where everything points to Him (trad. Theodore Plantinga; Neerlandia, Alberta: Inheritance Publications, 1993), 93.

ministeriais, etc.). Entre os últimos estava o modo de receber a Ceia. Embora os elementos fossem recebidos à mesa, ajoelhando-se, em pé ou andando, a prática dominante nas igrejas reformadas e presbiterianas mais antigas era assentar-se a uma mesa grande (ou mesas) na frente, enfatizando o caráter da Ceia como uma refeição festiva. A prática de receber os elementos enquanto assentados nos bancos, introduzida pelos independentes, foi recebida com considerável oposição como sendo “irreverente” (especialmente por holandeses e escoceses).<sup>136</sup> Além disso, os independentes introduziram a prática de receber o vinho em copos separados em vez de um mesmo copo. Em nenhum lugar no Novo Testamento há uma postura particular ou método de recepção ordenado; portanto, como acontece com o batismo, diferenças nessas questões não atrapalham a eficácia do sacramento.<sup>137</sup>

### VISÕES EUCARÍSTICAS

Ortodoxia oriental	Uma refeição na qual os cristãos se alimentam do verdadeiro corpo e sangue de Cristo para a vida eterna por meio da obra do Espírito. <i>Autor primário: O Deus trino.</i>	Transelementação
Católico-romana	Um sacrifício oferecido pela igreja ao Pai. O Pão e o vinho são transformados (em sua essência) pela ação sacerdotal no corpo e sangue de Cristo. <i>Autor primário: a igreja / o sacerdote.</i>	Transubstanciação
Luterana	Uma refeição na qual todos os participantes se alimentam do verdadeiro corpo e sangue de Cristo para salvação no pão e no vinho. <i>Autor primário: O Deus trino.</i>	Presença verdadeira nos elementos
Reformada	Uma refeição na qual Deus confirma sua aliança de graça ao alimentar os cristãos com o verdadeiro corpo e sangue de Cristo no céu por meio do poder do Espírito. <i>Autor primário: O Deus trino.</i>	Presença verdadeira no sacramento
Zuingliana	Uma refeição em que os cristãos prometem fé contínua, amor e obediência a Jesus Cristo e um ao outro. <i>Autor primário: a igreja / o cristão.</i>	Memorial/simbólica

<sup>136</sup> B. B. Warfield fornece um resumo útil dessas variações no seu artigo “The posture of the recipients at the Lord's Supper: A footnote to the history of reformed usages”, em *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield* (org. John H. Meeter; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1973), 351-69.

<sup>137</sup> Eu argumentaria, no entanto, que o uso do vinho na Ceia é essencial para a correta administração do sacramento. Embora argumentos pudessem ser acrescentados com base na importância do vinho na celebração escritural, a única questão válida é se ele é o elemento escolhido por Cristo para a sua Ceia junto com o pão. O batismo válido requer água e a Ceia requer pão e vinho.

## C. EUCHARÍSTIA E ECCLESIA

Embora diferenças importantes permaneçam com respeito à Eucaristia, diálogos ecumênicos recentes têm promovido áreas de consenso impressionantes.<sup>138</sup> No entanto, vou concluir este capítulo indicando a importância da nossa teologia sacramental para a eclesiologia mais em geral.

### 1. Separando o sinal do significado

Como vimos no capítulo anterior, Karl Barth lamentou o ·sacramentalismo· da posição confessional reformada.<sup>139</sup> Os sacramentos são meramente atos humanos de obediência em vez do meio de graça de Deus, ele insistiu. Para Zuínglio, as bênçãos espirituais não vêm pelos meios materiais. O Espírito não precisa de ·um canal ou veículo·.<sup>140</sup> Onde a concepção reformada afirma que Deus age por meios criados, Barth compartilhou com Zuínglio a tendência de ver a agência divina e criada como se desenvolvendo em caminhos paralelos que nunca se encontram. Ao longo do último fragmento da Dogmática da igreja que ele conseguiu completar, Barth repete sua distinção radical entre a obra de Deus de salvação e a obra puramente humana de obediência litúrgica feita na água do batismo e na Ceia.<sup>141</sup> ·Ele é Ele, e sua obra é Sua obra, que se colocam em oposição a toda ação cristã, incluindo a fé cristã e o batismo cristão· (ênfase acrescentada).<sup>142</sup> ·O verbum visibile, a pregação objetivamente esclarecida da Palavra, é o único sacramento deixado para nós·.<sup>143</sup> A reação exagerada de Barth foi motivada pela tendência tanto do catolicismo romano quanto do liberalismo protestante de ·conter· Cristo e sua obra salvífica, confundindo ação divina e

<sup>138</sup> Sobre o consenso luterano-reformado, veja Keith F. Nickle e Timothy F. Lull, *A common calling: The witness of our reformation churches in North America today; The report of the Lutheran-reformed committee for theological conversations, 1988 - 1992* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 37-49. Veja também ·XI. Lutheran-reformed dialogue·, em *Growth in agreement II: Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level, 1982 - 1998*, org. por Jeffrey Gros, Harding Meyer e William G. Rusch (Genebra: World Council of Churches; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 230-47, esp. 242. No entanto, ramos importantes das famílias luterana e reformada não participaram dessas discussões e não endossaram as conclusões ou o consenso. Sobre as discussões reformado-católico-romanas, veja *Growth in agreement II, 815*. Para um consenso geral entre as igrejas-membros do Concílio Mundial de Igrejas, veja *Baptism, Eucharist & ministry, 1982 - 1990: Report on the process and responses, faith and order paper n.º 149* (Genebra: WCC Publications, 1990), 115-16.

<sup>139</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 4, p. 128-30. Sob a discussão de como o Espírito age na vida do cristão e da comunidade para direcioná-los a Cristo (v. 4, pt. 2, p. 360-77), o batismo e a Ceia não são sequer mencionados.

<sup>140</sup> Móly p. Stephens, ·An account of the faith·, citado em *The theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986), 186. Cf. Ulrico Zuínglio, *Commentary on true and false religion* (org. Samuel Macauley Jackson e Clarence Nevin Heller; Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981), 204-5, 214-15, 239.

<sup>141</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 4. Intitulado *The Christian life*, esse volume é um fragmento que Barth desenvolveu e publicou como parte de sua dogmática não concluída. Cf. *Church dogmatics*, v. 4, pt. 3, p. 2, 756, 783, 790, 843-901.

<sup>142</sup>Ibid. v. 4, pt. 4, p. 88.

<sup>143</sup> Karl Barth, *The Word of God and the word of man* (trad. Douglas Horton; Nova York: Harper Torchbooks, 1957), 114. Ele acrescenta alegremente, ainda que incorretamente, a partir de uma perspectiva histórica, ·Os reformadores tiraram radicalmente tudo de nós, exceto a Bíblia.·

humana.<sup>44</sup> A Ceia, para Barth, diz respeito à ·ação da comunidade, e de fato com a ação pela qual ela estabelece comunhão- (·nfase acrescentada).<sup>45</sup>

A separação entre o sinal e a coisa significada abre uma fissura na eclesiologia de alto a baixo, entre, de um lado, a igreja visível como uma instituição histórica com sua estrutura, ofícios, ordens e sacramentos e, de outro lado, a igreja invisível como uma comunidade de cristãos relativamente desconhecida e não conhecível. Como tem sido frequentemente observado, uma pneumatologia fraca é uma razão (e, talvez, resultado) dessa divisão.<sup>46</sup> Como o que Barth chama de ·o lado subjetivo no evento da revelação-, a obra do Espírito consiste inteiramente de acordar o povo para o que já aconteceu em vez de contribuir de sua própria maneira distinta para a nossa salvação.<sup>14 145 146 147 148 149</sup>

A visão dominante da Ceia na teologia evangélica contemporânea, como observado no capítulo anterior, pode até mesmo ir além da concepção zwingiana, com a eficácia dos sacramentos abrigada inteiramente no seu apelo simbólico de testificar do ·ato de compromisso- do cristão.<sup>48</sup> A teologia sacramental dá forma à eclesiologia, a despeito da perspectiva. Conquanto o objetivo principal da pregação seja motivar a nossa decisão e ação e o objetivo principal do batismo e da Ceia é testificar da nossa decisão e ação, a igreja será mais provavelmente concebida como uma associação voluntária de pessoas que pensam de modo semelhante, mas dificilmente como ·a mãe dos fiéis-. Um relacionamento pessoal com Jesus Cristo pode, então, facilmente ser colocado contra a membresia de igreja e a nutrição pactuai.

## 2. C o n f u n d i d o s i n a l e s i g n i f i c a d o

Com a doutrina da transubstancialização, o sinal é absorvido (e, consequentemente, perdido) pela realidade significada. Em vez de as criaturas naturais serem penetradas pelas energias de Deus (enquanto continuam sendo o que são), o pão e o vinho são simplesmente obliterados e convertidos numa essência sobrenatural. Porém, nesse caso, nenhum dos dois permanece sendo o que é. O corpo natural de Jesus Cristo torna-se identificado como a igreja em sua encarnação contínua e os sinais naturais não são mais criaturas consagradas, mas elevados para tornarem-se outra coisa. Essa tendência é evidente numa variedade de teologias contemporâneas.<sup>49</sup>

<sup>144</sup> Veja David Allen, ·A tale of two roads: Homiletics and Biblical authority-, JETS 43, n2 3 (setembro de 2000), esp. 492. Cf. Barth, Church dogmatics, v. 1, pt. 1, p. 127.

<sup>145</sup> Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 3, p. 2, 901.

<sup>146</sup> Entre as muitas críticas de Barth quanto a isso, veja especialmente Robert Jenson, ..You wonder where the Spirit went-, em Pro Ecclesia 2 (1993): 296-304; Wolfhart Pannenberg, Systematic theology (trad. G. W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 3:1-27.

<sup>147</sup> Barth, Church dogmatics, v. 1, pt. 1, p. 449.

<sup>148</sup> É interessante observar que algo próximo dessa interpretação também é articulado como ·trans-significação- por alguns teólogos católico-romanos hoje. Para um desenvolvimento mais abrangente e defesa da transsignificação, veja Edward Schillebeeckx, The F.ucharist (Londres: Sheed & Ward, 1968), 108-19.

<sup>149</sup> Um indicador dessa tendência é o movimento conhecido como Ortodoxia radical, liderado por John Milbank, Graham Ward e Catherine Pickstock. Sobre esse ponto específico, veja John Milbank, ·Alternative

Isso é evidente, por exemplo, no elogio de Graham Ward à teologia eucarística de Calvino. De acordo com Ward, Calvino parece fixado no corpo de Jesus, mas a própria solução de Ward é considerar esse corpo como infinitamente expandindo - ·transcorpóreo· - de modo que Cristo ·retorne· na igreja e como a igreja.<sup>150</sup> Ele argumenta que esse corpo espiritual é ·mais real do que qualquer corpo físico· (ênfase acrescentada).<sup>151</sup> A matéria é, finalmente, transcendida. O corpo e o sangue de Cristo são o sinal (*sacramentum*); a igreja é a realidade (*res*) - ·apenas esse Corpo eclesiástico pode ser chamado puramente de *res*· (ênfase acrescentada).<sup>152</sup> Como uma miríade de tentativas de substituir Jesus Cristo na carne pela igreja, de Orígenes a Schleiermacher e até os nossos dias, a proposta de Ward não deixa nada para o Espírito mediar e nada para esperar quanto ao retorno de Cristo em glória. A igreja simplesmente é o Cristo expandido. Ironicamente, o que é perdido no processo é aquele que morreu, ressuscitou e voltará novamente da mesma maneira como os discípulos o viram subir. Aquele que morreu está vivo e voltará da mesma maneira que os discípulos o viram subir não é mais o objeto da fé e proclamação cristã. Dada a correlação entre cabeça e membros, é de admirar que nesse deslocamento em forma de expansão o corpo natural de Jesus, a esperança escatológica de acordo com Milbank e Pickstock, não seja a ressurreição do corpo, mas uma existência transcorpórea?<sup>153</sup> Visto que Cristo é as primícias, se seu corpo natural desapareceu, assim também a nossa esperança de ressurreição. Se ele é ·transcorpóreo·, assim também seremos não mais do que muitas gotas no oceano do espírito. Como acontece com a cabeça, o mesmo acontece com os membros. Uma Eucaristia docética significa uma consumação docética. Ao evitar a realidade da ascensão, que nos mantém orando, ·Amém. Vem, Senhor Jesus!·, a igreja coloca-se como o único e verdadeiro corpo do seu Senhor ausente.

### 3. S inai, e significado: união sem co n fu são

Apenas a comunicação do próprio Cristo com todos os seus benefícios é suficiente para gerar um corpo eclesiástico. No entanto, a igreja não é Jesus Cristo.

protestantism·, em *Radical orthodoxy and the Reformed tradition: Creation, covenant, and participation* (org. J. K. A. Smith e James H. Olthuis; Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 31. Para uma longa interação com algumas dessas tendências, veja Michael Horton, *People and place: A covenant ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 153-89. Milbank escreve que ·a teologia sacramental de Calvino não é, de fato, coerente. Com relação à Eucaristia ele de fato deve ser totalmente elogiado pela sua forte ênfase pneumatológica - reminiscente das visões gregas e, talvez, superior a alguns tratamentos católicos. [...] Mas a ideia da participação espiritual num corpo que está no céu faz muito pouco sentido·. Melhor é a doutrina da transubstancialção, que evita uma presença local do corpo e sangue de Cristo seja no céu ou no pão e no vinho ao sugerir, em vez disso, ·aquela participação numa realidade física - ainda que misteriosamente física - é em si mesma misteriosamente física· (·Alternative protestantism·, 35). Os outros artigos nesse volume (*Radical orthodoxy and the reformed tradition*) fornecem discernimentos e respostas tremendos.

<sup>150</sup> Graham Ward, *Cities of God* (Nova York: Routledge, 2000), 154-72.

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup>Ibid. 180.

<sup>153</sup> John Milbank e Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (Londres: Routledge, 2001), 37. Sou grato a James K. A. Smith por apontar para essa referência na sua cuidadosamente nuancada interpretação em ·Will the real Plato please stand up?·, em *Radical orthodoxy and the reformed tradition*, 70.

Ela não expande a encarnação dele, nem completa sua obra salvífica, mas recebe os benefícios de sua obra e os compartilha com outros.

É dito corretamente que a Eucaristia dá a igreja. Não há, em primeiro lugar, uma igreja e, então, certas práticas, como pregação, batismo e a Ceia. Junto com os dois primeiros, a Ceia identifica a verdadeira igreja porque é por meio desses meios de graça que o Espírito está em ação, criando uma comunhão para o Pai no Filho. Paulo pergunta: ·Porventura, o cálice da bênção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é a comunhão do corpo de Cristo? Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão. (ICo 10.16-17, ênfase acrescentada). No entanto, a menos que a questão da Eucaristia permaneça o corpo natural de Jesus Cristo, o corpo eclesiástico também será uma ilusão docética.

Uma teologia eucarística que confunde o sinal com o significado e assimila o ·ainda não- escatológico a um ·já· super-realizado faz da igreja uma substituta para Jesus Cristo e o Espírito Santo. E uma teologia eucarística que separa o sinal e a realidade significada bem como esta era dos poderes penetrantes da era vindoura que já estão aparecendo entre nós, provavelmente gerará uma associação de pessoas que escolhem em vez de uma comunhão dos santos. O primeiro erro leva a uma eclesiologia triunfalista, enquanto o último leva a uma fraca. Qualquer que seja a nossa concepção de Ceia, ela deve ser uma que coloque a igreja na colisão precária dos poderes da morte e da vida, em total dependência do Espírito. Tomando as nossas coordenadas da economia redentora da descida, subida e parousia de Cristo - concretamente manifestada e de fato constituída pelo Espírito por meio da Palavra e do sacramento -, essa eclesiologia da aliança localiza a identidade da igreja nessa intersecção perturbadora, estranha e até mesmo perigosa, ainda que maravilhosa, entre as duas eras.

### Perguntas para discussão

1. Discuta o relacionamento entre a circuncisão e o batismo.
2. Como a nossa visão de continuidade e descontinuidade da aliança da graça afeta o nosso entendimento do batismo dos filhos dos cristãos?
3. O que é realizado por meio do batismo?
4. Em que sentido a Ceia do Senhor é uma confirmação da nova aliança?  
Discuta algumas passagens relevantes, comparando e contrastando a aliança do Sinai e a administração da nova aliança da promessa abraâmica.
5. Compare e contraste as interpretações católico-romana, luterana, reformada, zwingiana e anabatista da Ceia do Senhor. Relacione a sua própria interpretação com a ascensão, o Pentecostes e o retorno de Cristo.
6. À luz de passagens específicas da Escritura, como você entende o relacionamento entre o sinal e a realidade significada nos sacramentos?

## Capítulo Vinte e cinco

# OS ATRIBUTOS DA IGREJA: UNIDADE, CATOLICIDADE E SANTIDADE

**D**e modo geral, igreja é referida como a assembléia dos chamados (hebr., qāhāl; gr., ekklēsia/synagōgē).<sup>1</sup> O conceito passivo de ·chamado· enfatiza o fato de que essa comunidade é formada pela Palavra. Ela não se reúne como um agregado de pessoas que determinaram formar esse tipo de sociedade, mas uma sociedade convocada, reunida e chamada pela graça eletiva, redentora, justificadora e renovadora de Deus. A eclesiologia não é um tópico que existe em paralelo com o evangelho, que de alguma maneira precisa ser relacionado a ele. Em vez disso, o próprio evangelho como ato discursivo salvífico de Deus (energias) gera uma comunidade chamada igreja. Os atributos, marcas e missões da igreja, portanto, formam os fios de uma única estrutura que é tecida pelo Espírito por meio do evangelho como ele é entregue pelos meios designados por Cristo.

Não conseguimos evitar pensar dentro de certas estruturas ou paradigmas. No capítulo anterior, observei que a visão que uma pessoa tem do relacionamento sinal-significado com respeito aos sacramentos mostrará também a eclesiologia dela. De fato, paradigmas eclesiásticos diferentes refletem diferentes ontologias. Especialmente quando consideramos os atributos da igreja identificados no Credo niceno há o perigo de dois extremos entre os quais precisamos navegar.

<sup>1</sup> Como Louis Berkhof ressalta, a palavra inglesa church (semelhante a Kirk, Kerk, Kirche) é derivada não de ekklēsia, mas de kyriakē, ·pertencente ao Senhor· (Systematic theology [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 557).

## I. Os m u i t o s c o m o u m : m i s t u r a n d o C r i s t o

### E A IGREJA

Num extremo há a tendência de simplesmente assimilar a cristologia (e a soteriologia) à eclesiologia. O conceito da igreja e de Cristo juntos, formando ·todo o Cristo· (*totus Christus*) foi desenvolvido por Agostinho.<sup>2</sup> No entanto, ao longo do tempo ele transformou-se numa eclesiologia cósmica (e cristologia), que fundiu a cabeça com os seus membros numa personalidade corporativa. Como as criaturas do pão e do vinho são transsubstanciadas no corpo e no sangue de Cristo, os membros do corpo de Cristo tornam-se fundidos numa única essência: o *totus Christus*. De acordo com o paradigma ontológico mais amplo do platonismo/neoplatonismo ·o real· é singular em vez de plural, igualdade em vez de diversidade. Tudo o que é real emana do Um em graduações decrescentes do ser, da glória brilhante da alma à prisão escura da casa do corpo. Mesmo nas suas formas cristãs, essa ontologia tornou difícil romper com a ideia de que a graça era uma substância espiritual infundida na natureza (incluindo pessoas) a fim de elevá-las a um plano sobrenatural de existência. (O monasticismo tornou-se uma versão institucionalizada desse paradigma.)

Já desafiamos essa perspectiva ao observar que na Escritura o dualismo correto não é entre natureza e graça, mas entre o pecado e graça. O problema não diz respeito a transformar criaturas naturais em outra coisa, mas de perdoar pecadores e libertar a criação da culpa e do poder do pecado de modo que tudo o que tem fôlego possa glorificar o Senhor e gozá-lo para sempre. Na medida em que uma eclesiologia emerge dos pressupostos platônicos/neoplatônicos e hegelianos, a tendência será em direção a um em detrimento dos muitos, igualdade contra a diferença e uma hierarquia do ser com a graça fluindo do alto da escada para os degraus mais baixos. De acordo com essa perspectiva, não há nada questionável, ambíguo ou precário a respeito da localização ou identidade da igreja na presente era. A igreja é simplesmente o reino de Deus - a substituição histórica do corpo natural de Jesus Cristo. Portanto, ·toda a constituição da igreja é completamente aristocrática, e não democrática, sua autoridade vindo de cima, de Cristo, e não de baixo, da comunidade.·<sup>3</sup>

Nas eclesiologias católico-romanas, a escada do ser do platonismo é transformada numa escada hierárquica de graça, fluindo para os graus mais baixos a partir de Cristo e Maria para o papa e o magistério até àqueles que fazem o que está no interior deles. Por meio dessa hierarquia, escreve Karl Adam,

2 Por exemplo, ele escreveu: ·Regozijemo-nos e sejamos gratos porque fomos feitos não apenas cristãos, mas Cristo·, em *Homilies on the Gospel of John*, NPNF1, v. 7, comentando João 21.8. Cf. Agostinho, ·On the Epistle of John·, trad. H. Browne e Joseph Myers, no mesmo volume, 462: ·O verbo se fez carne e habitou entre nós, de modo que a carne foi unida à igreja, e ali está todo o Cristo, cabeça e corpo.·

3 Karl Adam, *The spirit of catholicism* (trad. Dom Justin McCann, OSB; Nova York: Crossroad, 1924; reimpr., 1977), 21. Veja também a importante obra de Michael J. Himes, *The ongoing incarnation: Johann Adam Möhler and the beginnings of modern ecclesiology* (Londres: Herder and Herder, 1997).

o divino é materializado, é encarnado na comunidade, e precisamente e apenas na medida em que é uma comunidade. [...] Assim, a igreja possui o Espírito de Cristo, não como um grupo de pessoas, nem como uma soma de personalidades espirituais, mas como a unidade compacta dos fiéis, como uma comunidade que transcende as personalidades individuais [...] os muitos como um.

A missão de Cristo é ·reunir a humanidade a Deus como uma unidade, como um todo, e não este ou aquele homem individual· (ênfase acrescentada) .4 Não apenas unidade (comunhão comum em Cristo), mas unicidade (unidade numérica numa hierarquia com uma cabeça papal) é o entendimento de Adam da igreja.<sup>5</sup>

Numa ilustração um tanto assustadora do seu tempo e espaço, Adam afirma apaixonadamente: ·Um Deus, uma fé, um amor, um único homem: esse é o pensamento estimulante que inspira a pompa da igreja e dá a ela forma artística.·<sup>6</sup> Ecoando Hegel de modo ainda mais explícito, ele declara: ·Isso porque apenas no todo é que o divino pode realizar-se, apenas na totalidade dos homens e não no indivíduo.·<sup>7</sup> Como uma consequência, ·Os órgãos estruturais do Corpo de Cristo, como este é realizado no espaço e no tempo, são o papa e os bispos.·<sup>8</sup> Essa política empírica - a estrutura observável na hierarquia eclesiástica - constitui a visibilidade da igreja no mundo. Onde está a verdadeira igreja? A resposta é óbvia e sem ambiguidade: a instituição histórica que possui a sucessão apostólica de bispos sob a primazia do bispo de Roma.

Por todas essas razões, diz Adam, ·A Igreja Católica como o Corpo de Cristo, como a realização no mundo do Reino de Deus, é a Igreja da Humanidade.. Assim, a igreja é simultaneamente exclusiva (não há outra escada de graça) e inclusiva (visto que a graça de Deus flui através dela para os degraus mais baixos).<sup>9</sup> Essa graça opera ·não apenas nas comunhões cristãs, mas também no mundo não cristão, nos judeus e nos turcos e nos japoneses.· - pelo menos até ·todos aqueles que se consideraram prontos para isso, que fazem o que está no interior deles, que fazem o que a sua consciência exige deles. (ênfase acrescentada).<sup>10</sup>

Embora essa eclesiologia tenha sido refinada e equilibrada com outras imagens, ela permaneceu a interpretação dominante e foi reafirmada pelo papa atual [Bento XVI], Antes de se tornar o Papa Bento XVI, o cardeal Joseph Ratzinger, no seu livro *Called to Communion: Understanding the Church today* [Chamados

4 Adam, *The spirit of catholicism*, 31-32.

5 Ibid., 38.

6 Ibid. 41. Como muitos teólogos católicos e protestantes de sua geração, Adam inicialmente saudou a ascendência de Hitler, mas depois ele criticou o regime.

7 Ibid., 53.

8 Ibid., 97.

9 Ibid., 159-65.

10 Ibid., 168. A frase em itálico é de uma máxima nominalista, ·Àqueles que fazem o que está dentro deles, Deus não negará a sua graça· (*facientibus quod in se est deus non denigat gratiam*), que a Reforma atacou de modo especial em suas críticas.

à Comunhão: entendendo a igreja hoje] (1996), escreveu: ·A prioridade temporal e ontológica está na igreja universal; uma Igreja que não fosse católica não teria nem mesmo uma realidade eclesial.<sup>11</sup> À parte da primazia papal, nem mesmo uma sucessão válida de bispos é adequada.<sup>12</sup>

Se a ortodoxia começa pelo bispo e pela comunidade eucarística sobre a qual ele preside, o ponto no qual a posição reformada é construída é a Palavra: a Palavra de Deus reúne homens e cria ·comunidade·. A proclamação do evangelho produz - assim eles dizem - a congregação, e essa congregação é a ·Igreja·. Em outras palavras, a Igreja como uma instituição não tem nessa visão uma condição teológica correta; apenas a comunidade tem importância teológica, porque o que importa é apenas a Palavra.<sup>13</sup>

É evidente que essa afirmação faz uma caricatura da posição reformada, mas ela enfatiza a diferença entre a comunhão dos santos gerada pela Palavra e a unicidade hierárquica gerada por um único pastor.

A transubstanciação do corpo eucarístico no corpo natural de Jesus Cristo é a base para a transubstanciação do corpo eclesial no *totus Christus* (de fato, substituindo Jesus Cristo e aqueles unidos a ele como pessoas). A analogia do casamento frequentemente empregada na Escritura sugere que os dois tornam-se ·uma carne·, no entanto de tal maneira que eles permanecem sendo duas pessoas. Contudo, para Roma, a unicidade universal e numérica é ontologicamente suprema.<sup>14</sup> Por conseguinte, diz Ratzinger, isso leva a uma ·fusão de existências..<sup>15</sup>

O sacrifício do indivíduo à ·personalidade corporativa· na explicação de Ratzinger é especialmente evidente na sua reiteração da visão católico-romana tradicional de que a própria fé é ·um dom da igreja·. A crença do sujeito individual (i.e., o ato pessoal de fé) é inteiramente subordinada à crença da igreja como um todo.<sup>16</sup> Observando a óbvia influência do idealismo alemão, Miroslav Volf comenta: ·Ratzinger até mesmo elucida essa noção de uma crença com a igreja com a frase submeter o ato da pessoa [de fé] a ela [a igreja]...<sup>17</sup> No capítulo anterior, encontramos uma linguagem semelhante por parte de Hans Urs von Balthasar, no seu apelo a Schleiermacher e Hegel.

<sup>11</sup> Cardeal Joseph Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the church today* (trad. Adrian Walker; São Francisco: Ignatius Press, 1996), 44.

<sup>12</sup> Ibid. 79-80.

<sup>13</sup> Ibid. 80-81.

<sup>14</sup>Ibid., 82.

<sup>15</sup>Ibid. 37.

<sup>16</sup> Joseph Ratzinger, *Principles of Christian morality* (trad. Graham Harrison; São Francisco: Ignatius Press, 1968), 38.

<sup>17</sup> Miroslav Volf, *After our likeness: The church as the image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 35, 37.

O dualismo escatológico (ou melhor, paradoxo) entre o ·já· e o ·ainda não· é substituído nessa trajetória pelo dualismo ontológico entre o visível e o invisível. É Platão, em vez de Paulo, que domina esse horizonte eclesiológico. Como julga:

Ratzinger tem uma tendência de procurar por algo mais profundo ou real por trás do histórico e de ver a realidade concreta meramente como um sinal para conteúdo espiritual e transcendente. Consequentemente, o Jesus terreno é retratado menos como um ser humano concreto do que como ·meramente um exemplum de seres humanos·. [...] Esse é o resultado do compromisso platonizante de Ratzinger ·com a primazia do invisível como o que é verdadeiramente real (Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 48).<sup>18</sup>

É o papa que torna visível essa realidade invisível, na medida em que ele é ·colocado em responsabilidade direta para com o Senhor [...] para incorporar e assegurar a unidade da palavra e da obra de Cristo·.<sup>19</sup> ·A perda desse elemento de unidade com os sucessores de Pedro fere a igreja ·na essência do seu ser como igreja..<sup>20</sup>

Já vimos a tese de Graham Ward de que o ·deslocamento· de Jesus-em-carne não é uma perda, mas uma transubstanciação de sua existência pessoal na igreja e como a igreja. Assim, mais uma vez, voltamos à substância básica da ·ascensão da mente· que pode ser traçada de Orígenes a Schleiermacher: o desaparecimento de Jesus não é um problema porque afinal de contas ele realmente não desaparece, mas está tão presente - ou, melhor, mais completamente presente - hoje na igreja e como a igreja. A despeito do seu desmentido de que sua ·interpretação da ascensão não está de acordo com a ·ascensão de Orígenes da mente em vez do corpo [...].<sup>21</sup> os argumentos de Ward fazem pouco para dissipar o julgamento contrário. Segundo essa versão bastante extremada da noção da ubiquidade de Cristo, ·Não temos acesso ao seu corpo. [...] Isso não faz sentido porque a igreja é agora o corpo de Cristo, de modo que, para entender o corpo de Cristo podemos apenas examinar o que a Igreja é e o que ela tem a dizer com respeito à natureza desse corpo como a Escritura o atesta· (ênfase acrescentada).<sup>22</sup> Ward acrescenta: ·Como Gregório de Nissa ressalta no seu 13· sermão sobre Cântico dos Cânticos, ·aquele que vê a igreja olha diretamente para Cristo..<sup>23</sup>

Ibid., 49.

<sup>19</sup> Ratzinger, *Das neue Volk*, 169, citado em Volf, *After our likeness*, 58.

<sup>20</sup> Ratzinger, *Gemeinschaft*, 88, citado em *After our likeness*, 59. Na mesma página, citando ·Kirche·, 178-79, de Ratzinger, Volf observa a afirmação de Ratzinger, mesmo antes do Vaticano II, ·A sedes apostólica como tal é Roma, de modo que se pode dizer que a communio catholica = communio Romana; apenas aqueles que comungam com Roma estão na verdadeira, isto é, na communio católica; quem quer que seja excomungado por Roma não está mais na communio catholica, isto é, na unidade da igreja·.

<sup>21</sup> Ward, *Cities of God*, 115.

<sup>u</sup> Ibid.

<sup>23</sup>Ibid., 116.

A ortodoxia oriental reflete uma eclesiologia mais escatológica (-jaVinda não-) e pneumatológica.<sup>24</sup> A escatologia evita que a eclesiologia torne-se uma mera afirmação de uma instituição histórica.<sup>25</sup> Cristo in-stitui a igreja e o Espírito a cons-titui.<sup>26</sup> Isso leva a uma ênfase na participação comum de todos os cristãos nos dons do Espírito e na autoridade da pluralidade de bispos na assembléia em vez de na supremacia papal.

Vladimir Lossky ressalta que essas catolicidade e apostolicidade são ambas dependentes da Verdade.<sup>27</sup> Assim, a catolicidade não pode simplesmente significar universalidade: o que é amplamente sustentado em muitos lugares. Afinal, o islamismo e o budismo afirmam ter adeptos no mundo inteiro.<sup>28</sup> -Um leigo deve resistir até mesmo a um bispo que traia a Verdade e que não seja fiel à tradição cristã-, Lossky insiste.<sup>29</sup>

Ao mesmo tempo, não devemos cair no erro contrário que ocorre quando, ao dar à catolicidade um caráter carismático, a confundimos com santidade, vendo-a na inspiração pessoal dos santos, o testemunho único da Verdade, os únicos católicos verdadeiros. Isso seria professar um erro semelhante ao montanismo e transformar a Igreja numa seita mística.<sup>30</sup>

Lossky acrescenta:

Desejar basear a eclesiologia apenas na Encarnação, ver a Igreja apenas como -uma extensão da Encarnação-, uma continuação da obra de Cristo, como é tão frequentemente afirmado, é esquecer o Pentecostes e reduzir a obra do Espírito a um papel subordinado. [...] O elemento pneumatológico da Igreja não deve ser subestimado, mas totalmente aceito no mesmo patamar do cristológico, se o verdadeiro fundamento da catolicidade da Igreja deve ser encontrado.<sup>31</sup>

A igreja é feita -à imagem da Trindade-, e cada erro eclesiológico é, em última instância, um erro a respeito da Trindade, e vice-versa.<sup>32</sup> A ênfase na essência

<sup>24</sup> John Zizioulas, *Being as communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 132-33.

<sup>25</sup> Ibid., 140.

<sup>26</sup> Ibid.: -O fato de que a ortodoxia não tem vivenciado situações semelhantes àquelas das igrejas ocidentais, tais como o problema do clericalismo, anti-institucionalismo, pentecostalismo, etc., pode ser tomado como uma indicação de que em sua maior parte a pneumatologia tem salvado a vida da ortodoxia até hoje..

<sup>27</sup> Vladimir Lossky, *In the image and likeness of God* (Oxford: Mowbray, 1967), 175. Ele se refere à expressão de Máximo, o Confessor, que respondeu àqueles que insistiam que ele aceitasse comunhão com os monotelistas, -Ainda que o mundo inteiro estivesse em comunhão com vocês, eu sozinho não estaria-. Ao fazer isso, diz Lossky, -ele estava opondo a sua catolicidade a uma ecumenicidade que ele considerava herética-.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid., 176.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid., 177.

<sup>32</sup> Ibid., 179.

sobre a pessoa nas formulações trinitarianas ocidentais é levada para a eclesiologia. Lossky observa:

Quando, como acontece com frequência no tratamento da catolicidade, a ênfase é colocada na unidade, quando a catolicidade está acima das demais considerações baseadas no dogma do Corpo de Cristo, o resultado é um cristocentrismo na eclesiologia. [...] Por outro lado, quando a ênfase é colocada na diversidade à custa da unidade, há uma tendência de basear a catolicidade exclusivamente no Pentecostes, esquecendo que o Espírito Santo foi comunicado na unidade do Corpo de Cristo. O resultado é uma desagregação da Igreja: a verdade que é atribuída às inspirações individuais torna-se múltipla e, portanto, relativa; a catolicidade é substituída pelo ecumenismo.<sup>33</sup>

Lossky responde a ambos os perigos uma vez mais referindo-se à Trindade:

Como em Deus cada uma das três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, não é uma parte da Trindade, mas é totalmente Deus em virtude de sua identidade inefável com a outra natureza, do mesmo modo a igreja não é uma federação de partes: ela é católica em cada uma de suas partes, visto que cada parte nela é identificada com o todo, expressa o todo, tem o valor que o todo tem, não existe fora do todo.

E isso é expresso não apenas de modo local, mas na assembleia e nos sínodos mais amplos.<sup>34</sup> No entanto, mesmo esses sínodos, para que tenham validade, devem conformar-se à catolicidade da Verdade que torna a igreja católica. A autoridade deles não pode ser determinada simplesmente pelo poder de uma hierarquia mais do que o consenso democrático da maioria. Ambas as situações seriam uma paródia da catolicidade. Não há outro critério para a verdade do que a própria Verdade.<sup>35</sup> Como é suficientemente evidente na oração sumo-sacerdotal de Jesus em João 17, a unidade do povo de Cristo é encontrada em sua união com ele, que é, também, por meio dele, uma comunhão com a Trindade. E essa é uma unidade na verdade. A igreja é católica quando está unida na verdade da Palavra de Deus no Espírito.

Há muita sabedoria no ensino ortodoxo acerca da natureza da igreja. Contudo, essa tradição também reflete uma tendência na direção de uma escatologia super-realizada do totus Christus, identificado dessa vez não com uma instituição histórica dirigida por um único bispo, mas com cada celebração da Eucaristia, que pode ser válida apenas quando oficializada em comunhão com os bispos ortodoxos. O único evento Cristo toma a forma de eventos (plural), que são tão primariamente ontológicos quanto o próprio evento Cristo em si. Por um lado,

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid., 180.

<sup>35</sup> Ibid., 181.

essa é uma melhoria das eclesiologias católico-romanas: ·As igrejas locais são tão primárias na eclesiologia quanto a Igreja universal.·<sup>36</sup> Nenhuma prioridade da igreja universal sobre a Igreja local é concebida nessa eclesiologia. Por outro lado, o tema *totus Christus* ainda é articulado em termos que podem facilmente minar a diferença entre Cristo e a igreja. Isso é porque a Eucaristia é entendida não como uma refeição que nos coloca na precária intersecção desta era com a era vindoura, mas como a totalmente realizada Ceia das bodas do Cordeiro.

Em nenhum lugar na Escritura lemos que a igreja juntamente com Jesus de Nazaré constitui ·todo o Cristo· (*totus Christus*). Em vez disso, o Cristo histórico é o cabeça representativo desse corpo eclesial. Mesmo nas poucas passagens que diretamente invocam a analogia do corpo de Cristo (Ef 4, Rm 12, ICo 12), somos lembrados de que cada membro tem o seu papel no corpo, e não que cada membro é todo o corpo ou que cada membro é assimilado ao todo.

Esse primeiro paradigma (o um sobre os muitos) leva adiante os seus pressupostos de modo coerente com respeito não apenas à unidade e catolicidade da igreja, mas também com relação à sua santidade. Agostinho deixou um legado complexo para as gerações futuras para reflexão eclesiológica. Por um lado, ele lutou valentemente contra o pelagianismo e o donatismo, enfatizando o fato de que a existência da igreja se deve apenas à graça de Deus. No entanto, ele também tendeu a identificar a igreja com o reino de Deus de uma maneira relativamente não escatológica, preparando o caminho de maneira não intencional para um ego eclesiástico inflado.<sup>37</sup> Todavia, os desenvolvimentos medievais que já consideramos acrescentaram a essa identidade igreja-reino uma noção que Agostinho nunca teria aceitado: ou seja, a não pecaminosidade da igreja como noiva de Cristo. Afinal de contas, o argumento de Agostinho contra os donatistas era que a igreja era o reino embora seja um ·corpo misto· de eleitos e réprobos, e mesmo os eleitos permanecem pecadores.

Preocupado com o fato de que a interpretação de Agostinho da predestinação abrisse a porta para uma distinção da igreja como invisível e visível, explorada pelo protestantismo, von Balthasar no século 20 reafirmou o tradicional conceito católico-romano de corpo de Cristo sem pecado apelando ao misticismo dionisiano com suas escadas descendente e ascendente.<sup>38</sup> Como a revelação salvífica, a identidade eclesial é, de fato, universal, com graus decrescentes e ·vê na Igreja todos os graus de santidade do mais alto, a mais imaculada santidade de Maria até a mais próxima da danação, e de fato, até mesmo depois desse, no caso de pecados graves de pessoas que ainda não são, de algum modo, membros da Igreja. [...].<sup>39</sup> Nessa concepção, a graça meramente eleva a natureza. De acordo com o Vaticano I, ·a própria Igreja, com sua extensão maravilhosa, sua santidade eminente e sua fecundidade

\*Ibid.

<sup>37</sup> Berkhof, Systematic theology, 559.

<sup>38</sup> Hans Urs von Balthasar, Church and world (trad. A. V. Littledale com Alexander Dru; Montreal: Palm Publishers, 1967), 145-46.

<sup>39</sup> Ibid., 152.

inxaurível em cada coisa boa, com sua unidade Católica e sua estabilidade invençável, é um motivo importante e perpétuo de credibilidade e uma testemunha irrefutável de sua própria missão divina.<sup>40</sup> Assim, a santidade e a catolicidade fluem da unicidade do *totus Christus*: o único sujeito que é Cristo e sua igreja. A igreja, nessa visão, é menos uma comunhão de pessoas com Cristo como seu cabeça do que uma pessoa única representada por uma cabeça humana (o papa).

## II. O U m c o m o m u i t o s: c o n t r a s t a n d o C r i s t o

### E A IGREJA

No outro extremo está a visão da igreja como uma realidade puramente espiritual trazida à existência pela vontade e esforço de muitas pessoas, sem um relacionamento definido entre o sinal e a realidade significada. Nesse paradigma, a presença de Cristo é localizada no coração dos cristãos individuais. Como o primeiro paradigma, essa abordagem facilmente abre mão da transcendência de Cristo sobre toda a igreja como seu cabeça ascendido, só que dessa vez para a imanência da experiência individual.

Por mais diferente que esse seja do primeiro paradigma, essa abordagem pode tão facilmente quanto aquela perder de vista o paradoxo da ausência real de Cristo em carne e de sua presença real mediada pelo Espírito pelos meios de graça. O conceito católico-romano de igreja como uma encarnação contínua de Jesus Cristo, completando a sua obra salvífica, tornou-se uma ênfase importante nas eclesiologias protestantes (especialmente missiológicas).<sup>41</sup> Nesse caso, a encarnação é considerada como estendida, não pela igreja como uma instituição ou pelo seu ministério oficial de pregação, sacramento e disciplina, mas pela igreja como um movimento de discípulos - e não principalmente pela proclamação e sacramento, mas pelo ·viver o evangelho· entre os vizinhos. Especialmente no movimento da Igreja Emergente, a noção de igreja como uma encarnação contínua é unida a uma eclesiologia essencialmente anabatista. Deus ·cria a igreja como uma comunidade missionária para se juntar a ele na sua missão de salvar o mundo..<sup>42</sup> Pode-se encontrar com frequência o conselho atribuído a Francisco de Assis, ·Pregue o evangelho sempre; quando necessário, utilize palavras..

.. Veja Avery Dulles, SJ, *Models of the church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 123.

41 Pioneiros de uma ·missiólogia encarnada· mais explícita incluem Sherwood G. Lingenfelter e Marvin K. Mayer, *Ministering cross-cultural: An incarnational model for personal relationships* (Grand Rapids: Baker, 1986), e Charles van Engen e Jude Tiersma, *God so loves the City: Seeking a theology for urban mission* (Monrovia, Calif.: MARC, 1994). As teologias latino-americanas da libertação também deram forma a essa ênfase, especialmente Orlando Costas, *Christ beyond the gate* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982). Para uma análise equilibrada do conceito, veja J. Todd Billings, ·Incarnational ministry: A Christological evaluation and proposal·, *Missionology: An International review* 32, na 2 (abril de 2004): 187-201.

42 Brian McLaren, *A generous orthodoxy* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 108. Usando fontes bem ecléticas do misticismo antigo e medieval cristão, do anabatismo, do zen-budismo e da teologia da libertação, McLaren fala até mesmo da ·Grande Cadeia do Ser· (279-80). Esse é um dos muitos exemplos que poderiam ser citados para indicar que o paradigma ·superando a separação· de Platão, do neoplatonismo, de Hegel e do pensamento da Nova Era pode encontrar expressão popular nas tradições da ·igreja baixa-evangélica, bem como de outras.

Embora ·viver o evangelho· há muito tempo tem sido um refrão familiar na piedade evangélica, essa abordagem é crescentemente radicalizada, ao relocalizar a identidade e a missão da igreja na sua obra no mundo mais do que nos meios de graça nas igrejas locais.<sup>43</sup> Com frequência, o ·ministério encarnado· é simplesmente um chamado a uma sensibilidade maior ao nosso contexto ministerial. Nas versões mais extremadas, ele é mais literal no seu entendimento da igreja (ou comunidade de discípulos) como a extensão da encarnação.<sup>44</sup>

Como nas versões católico-romanas, o principal problema com essa abordagem é que ela debilita a singularidade da pessoa e da obra de Cristo. ·Cristo· torna-se um parceiro ou princípio para a nossa obra em vez de a pessoa singular que nos redimiu de uma vez por todas pela sua obra. O evangelho torna-se uma exibição das nossas boas obras em vez de o anúncio da obra de Deus em Cristo. A tendência desse modo de pensar é confundir o Criador com a criatura, Cristo e seu corpo, sua encarnação e obra completa de redenção com a nossa própria, e o evangelho com a lei. Quando a singularidade da encarnação histórica de Cristo é suprimida, a cristologia não pode fazer nada a não ser render-se ao docetismo com respeito à sua ascensão (ausência real) e retorno em carne. No processo, a obra do Espírito em mediar a presença de Cristo aqui e agora por meio da pregação e do sacramento é sacrificada em favor da obra da igreja como a presença de Cristo aqui e agora já.

A diferença principal entre esse paradigma protestante radical e as versões católico-romanas da ideia de igreja como uma encarnação contínua está nos pressupostos anabatistas do primeiro. A pregação e os sacramentos são vistos meramente como testemunhos humanos da graça de Deus e do compromisso pessoal da pessoa em vez de serem vistos principalmente como meios pelos quais Deus de fato comunica a sua graça. Disso segue-se logicamente que a igreja visível e seu ministério público não têm relacionamento essencial com a igreja invisível e o relacionamento com Deus que cada pessoa regenerada desfruta. Em termos filosóficos, essa concepção representa uma ontologia voluntarista/nominalista, enquanto a primeira (-superando a separação-) reflete uma ontologia realista/idealista.

45 Veja, por exemplo, I. Mobsby, *Emerging and fresh expressions of church* (Londres: Moot Community Publishing, 2007), 54-55; *The becoming of God* (Oxford: YTC Press, 2008).

44 Escritores controversos no movimento pentecostal têm argumentado que ·A Igreja é Cristo.. ·A Segunda Vinda de Cristo, portanto, é por meio da igreja, não Jesus retornando em carne; não devemos esperar pelo retorno dele para colocar o mundo em ordem, mas temos de tomar a autoridade dele sobre o mundo e as regiões espirituais agora· (Earl Paulk, citado em A. Dager, *Vengeance Is ours: The church in dominion* [Redmond, Wash.: Sword, 1990], 148). Paulk escreve: ·Jesus Cristo é as primícias, mas sem a colheita contínua a encarnação nunca será completa· (*Held in the heavens until* [Atlanta: K Dimension Publishing, 1985], 60-61). ·Nós estamos na terra como extensões de Deus para terminar a obra que ele começou. Nós somos a essência de Deus, sua encarnação contínua no mundo· (*Thrust in the sickle and reap* [Atlanta: K Dimension Publishing, 1986], 132). Essa ·teologia de domínio· pode ser traçada do movimento da chuva serôdia a sucessivos movimentos (Videira e Nova Reforma Apostólica).

O primeiro paradigma tem dificuldade para explicar a verdadeira pluralidade (a igreja como -muitos-) e a distinção entre sinal e realidade. No entanto, o segundo paradigma tem dificuldade em explicar a verdadeira unidade (a igreja como -uma-) e a união entre sinal e realidade. Consequentemente, o último tende a trocar uma interpretação pactuai da igreja por uma visão contratual. Na medida em que o relacionamento do cristão com Cristo pode ser concebido como um contrato no qual Deus oferece certos benefícios em troca de que nós façamos dele nosso Senhor e Salvador, nosso relacionamento com a igreja é simplesmente uma questão de decisão pessoal baseada nos serviços que nós pensamos que ela pode nos fornecer.

Se, de acordo com a eclesiologia católico-romana, a fé do cristão tende a ser absorvida pela fé da igreja, o reverso é evidente nas eclesiologias da Igreja Livre. A decisão pessoal de cada pessoa de crer em Cristo e se juntar à igreja realmente constitui a existência eclesial. Nos contextos evangélicos, a igreja é frequentemente considerada principalmente um recurso para comunhão e uma plataforma para as pessoas servirem ao corpo e ao mundo em vários ministérios.<sup>45</sup> Especialmente quando casada com uma soteriologia arminiana, esse tipo de eclesiologia dá origem a uma ênfase voluntarista, com a decisão humana como a base contratual tanto para a conversão quanto para a existência eclesial.<sup>46</sup> Dessa perspectiva, a igreja está sendo crescentemente considerada primariamente como uma provedora de serviço para um relacionamento pessoal (exclusivo e individual) com Cristo. A membresia real na igreja visível pode ser deixada à decisão privada, e em alguns casos a membresia formal nem mesmo existe. Levada a um extremo radical, essa perspectiva lidera o argumento que agora é feito de que a igreja visível e seu ministério público são até mesmo impedimentos ao crescimento pessoal e à missão cristã.<sup>47</sup>

Nem todas as tendências de colocar Cristo em nítido contraste com a igreja encaixam-se de modo preciso na descrição anterior. Especialmente em Bultmann

45 Pelo menos na história do pietismo, a pessoa ou o círculo de cristãos que foram ensinados a serem mais verdadeiramente sinceros sobre a vida cristã permaneceram como membros da igreja mais ampla. Em muitas formas de evangelicalismo não denominacional, especialmente desde o -Movimento Jesus- dos anos de 1970, a membresia da igreja é opcional e até mesmo eliminada. Procurando replicar a adoração dos primeiros cristãos (com interpretações históricas duvidosas), o movimento da igreja em casa é um dos muitos exemplos do -triunfo da laicidade-, como ele é algumas vezes chamado. De fato, George Barna observa (e celebra) a vinda da geração que ele identifica como os -Revolucionários- insistindo em encontrar formas de edificação espiritual e comunidade fora da igreja organizada (*Revolution* [Carol Stream, 111.: Tyndale, 2005]). Exatamente quanto isso é revolucionário pode estar aberto a debates, visto que o pietismo e o reavivamento têm uma longa história desse tipo de experimentação.

46 Veja, por exemplo, Stanley Grenz, *Theology for the community of God* (Nashville: Broadman & Holman 1997), 611.

47 A Associação Willow Creek (liderada por Bill Hybels) concluiu que à medida que os cristãos amadurecem, a dependência deles da igreja diminui e eles precisam tornar-se -autoalimentadores-. (Greg Hawkins e Cally Parkinson, *Reveal: Where are You?* [South Barrington, 111.: Willow Creek Association, 2007]). George Barna (em *Revolution*, citado acima) argumenta que a maioria dos cristãos irá cada vez mais abandonar as igrejas locais e receber seus recursos espirituais pela Internet.

e Brunner, a prioridade é dada a um encontro pessoal ·Eu-Tu· que freqüentemente marginaliza a ênfase ·Nós-Tu· da fé e prática pactuai.<sup>48</sup> Já vimos também essa tendéncia em Barth, tratando o ministério exterior da igreja como aquele que fornece não os meios de graça mas, em vez disso, meios que testemunham da graça. As fontes das reflexões eclesiológicas de Barth estão longe de ser contratuais, individualistas e sinergísticas.<sup>49</sup> De fato, a sua crítica às vezes acentuada do pietismo é bem conhecida com respeito a isso.<sup>50</sup> No entanto, sua atração por uma eclesiologia independente, sua rejeição dos sacramentos como meios de graça e sua rejeição explícita do batismo infantil,<sup>51</sup> apontam para o que me parece ser a tendéncia dominante do seu pensamento que já é perceptível na primeira edição do seu comentário sobre Romanos.

Indo além de Zuínglio (embora, ironicamente, ecoando mais de perto Lutero), Barth diz que a igreja verdadeira pertence à ·ilha submarina do ·Agora· da revelação divina· que está abaixo da realidade observável.<sup>52</sup> Em Romanos, ele fala explicitamente do ·contraste entre o evangelho e a igreja· (ênfase acrescentada).<sup>53</sup> Cristo é o único sacramento. De fato, não apenas há uma diferença entre o sinal e a sua plenitude escatológica; a "igreja invisível" é levada aos limites extremos quando Barth escreve: ·Na Jerusalém celestial de Apocalipse nada é mais finalmente significativo do que a total ausência da igreja: ·Nela, não vi santuário.. (ênfase acrescentada).<sup>54</sup> Eclesiologias totalizantes podem ser acusadas de uma escatologia super-realizada. No entanto, a eclesiologia dualista de Barth não é sub-realizada; ele simplesmente não tem nenhum lugar para a igreja, nem mesmo na consumação. Portanto, a atividade da comunidade está relacionada com o evangelho apenas na medida em que ele é não mais do que uma cratera formada pela explosão de uma casca e procura ser mais do que um vazio no qual o evangelho revela-se.<sup>55</sup>

Uma das importantes conquistas de Barth foi voltar a atenção de volta para Jesus. Ele está corretamente preocupado em ver que a obra reconciliadora de Cristo não precisa de nenhuma outra complementação, nenhum desenvolvimento histórico, contrariando, assim, o historicismo liberal e o sinergismo. A

<sup>48</sup> Dulles observa: ·Rudolph Sohm, por exemplo, ensinou que a natureza essencial da Igreja está em antítese a toda a lei. Emil Brunner, em *The misunderstanding of the church*, argumentou que a igreja no sentido bíblico (a Ecclesia) não é uma instituição, mas uma irmandade (Bruderschaft); é ·uma comunhão pura de pessoas (Personengemeinschaft).. Com base nisso, Brunner rejeitou toda a lei, os sacramentos e o ofício sacerdotal como sendo incompatíveis com o verdadeiro ser da Igreja· (*Models of the church*, 44).

<sup>49</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 150.

<sup>50</sup> Essas diferenças são relatadas e interpretadas com detalhes fascinantes em Eberhard Busch, *Karl Barth and the pietists* (trad. Daniel W. Bloesch; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004).

<sup>51</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 4.

<sup>52</sup> Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trad. Edwyn C. Hoskyns da 6<sup>a</sup> ed.; Londres: Oxford Univ. Press, 1933), 304; cf. 396 para a mesma analogia.

<sup>53</sup> Ibid., 340.

<sup>54</sup>Ibid. Que essa é a frase de 1920 talvez deva ser levado em conta aqui.

<sup>55</sup> Ibid., 36.

igreja não é uma extensão da pessoa e da obra de Cristo.<sup>56</sup> Difícilmente há uma afirmação melhor da eclesiologia da aliança do que esta: ·O que constitui o ser do homem nessa esfera [pactual] não é uma unicidade de ser, mas uma união verdadeira do ser com Deus· (ênfase acrescentada).<sup>57</sup> Todavia, a mesma lógica (atualismo) que impede Barth de identificar a ação de Deus diretamente com as palavras e feitos humanos na sua doutrina da revelação é também decisiva para a sua eclesiologia.<sup>58</sup> Barth faz importantes advertências contra assimilar Jesus à igreja.<sup>59</sup> No entanto, em minha concepção, elas representam uma correção exagerada da trajetória neo-hegeliana.

Superior às versões contratual e existencialista-atualista que temos considerado, é a eclesiologia revisada da Igreja Livre proposta por Miroslav Volf na sua notável obra *After our likeness* [À nossa imagem]. Ele afirma a visão dos reformadores da igreja como a ·mãe· e distancia-se dos conselhos do líder separatista John Smyth de que aqueles que são ·nascidos de novo [...] não devem precisar mais dos meios de graça·, visto que as pessoas da Divindade ·são melhores do que todas as escrituras, ou criaturas de qualquer tipo.<sup>60</sup> Além disso, Volf enfatiza a prioridade da atividade graciosa de Deus sobre a resposta humana na salvação. Interagindo extensivamente com Ratzinger e Zizioulas, ele reconhece seu débito comum à metafísica idealista e critica a redução que elas fazem dos muitos à unicidade totalizadora de uma ·personalidade corporativa·. Construtivamente, ele luta profundamente com a tendência das eclesiologias da Igreja Livre de tornarem-se cativas do individualismo e consumismo moderno e apresenta uma perspectiva escatológica e pneumatológica mais rica.<sup>61</sup>

No entanto, a própria eclesiologia de Volf permanece bastante subjetiva. Uma igreja existe, ele diz, onde quer que haja uma confissão fiel de Cristo (*1Co 15.11*;

<sup>56</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 3, p. 7, 327; v. 4, pt. 2, p. 132.

<sup>57</sup> Ibid., v. 3, pt. 2, p. 141.

<sup>58</sup> É interessante que, enquanto Calvino rejeita as traduções de Erasmo de *koinônia* como *societas* e *communio*, em favor de uma linguagem participação mais forte, Barth prefere *Gemeinde* (comunidade, sociedade, comunhão) à *Kirche* (igreja). De fato, Barth afirma o tema do Novo Testamento da *koinônia*, fundamentado em pressupostos trinitarianos: as pessoas (modos de ser) em comunhão umas com as outras; a comunhão entre Deus e os seres humanos; a comunhão dos cristãos uns com os outros e até mesmo com todas as criaturas. Cada comunhão é diferente de *koinônia*, mas é baseada de forma última nessa pericorese trinitariana (*Church dogmatics*, v. 3, pt. 2, p. 256-60). Há razões históricas mais recentes, é claro, para preferir *Gemeinde* à *Kirche*, tais como a forma em que estas se distinguiram no protestantismo alemão.

<sup>59</sup> Ainda melhor do que Barth, na minha opinião, é o tratamento de John Webster em *Word and church: Essays in Christian dogmatics* (Edimburgo: T&T Clark, 2001), 227-32.

<sup>60</sup> Volf, *After our likeness*, 161-62.

<sup>61</sup> Volf (*ibid.*, 16-17) ressalta que a privatização da fé que deforma as eclesiologias da Igreja Livre ameaça a ·transmissão da fé·. No entanto, ele também julga que essa adaptabilidade a uma cultura de escolha pessoal torna tais eclesiologias especialmente efetivas para a nossa época (17). ·Queiramos ou não, as Igrejas Livres frequentemente funcionam como ·unidades homogêneas·, especializadas nas necessidades específicas de classes sociais e círculos culturais específicos, e, então, numa competição mútua tentam vender seu produto a preço de banana para o consumidor religioso no mercado dos projetos de vida; o consumidor é o rei e a pessoa mais bem capacitada para avaliar as suas próprias necessidades religiosas e para quem nada mais é exigido do que um pouco de lealdade e todo o dinheiro possível. Se as Igrejas Livres quiserem contribuir para a salvação da cristandade, elas próprias deveriam, primeiro, ser curadas. (*ibid.*, 18).

2Co 11.4; At 2.42).<sup>62</sup> O ·ser da igreja· é ·constituído pelo povo reunido que confessa Cristo·.<sup>63</sup> O que a igreja é , ou seja, seres humanos que creem e confessam, é precisamente o que (como regra) também a constitui.<sup>64</sup> Não apenas a forma particular do governo da igreja, mas a própria noção de ministério ordenado é representada como pertencendo ao *bene esse* (*bem-estar*) em vez de *ao esse* (*existência*) da igreja.<sup>65</sup> Nem mesmo os sacramentos são constitutivos de forma final, mas ·são uma representação pública de tal confissão·.<sup>66</sup> Portanto, a unidade da igreja visível é identificada não com sua unidade orgânica, demonstrada num governo de ligação, mas com ·a abertura de cada igreja em relação a todas as outras igrejas. [...]·.<sup>67</sup> Conquanto faça a crítica mais mordaz ao domínio de um sobre os muitos, especialmente nas eclesiologias de Ratzinger e Zizioulas, o modelo trinitariano social no qual ele se baseia é improvável que gere uma explicação adequada da unidade essencial da igreja como a da própria Trindade em si.<sup>68</sup>

O teólogo batista Stanley Grenz observa: ·A discussão pós-Reforma da vera ecclesia [igreja verdadeira] formou o contexto histórico para a emergência da ideia de aliança como o entendimento focal da natureza da igreja·.<sup>69</sup> Com sua insistência nas marcas da igreja, ·os reformadores mudaram o foco para a Palavra e os sacramentos·, mas os anabatistas e os batistas ·deram um passo adicional·, defendendo uma eclesiologia congregacional. ·Essa visão afirma que a verdadeira igreja é essencialmente pessoas que estão numa aliança voluntária com Deus.·<sup>70</sup> A decisão a respeito do batismo é decisiva para essa concepção de igreja.

As tradições da Igreja Livre nos lembram que a igreja não é um departamento de assuntos religiosos sob um império, nação-Estado ou conselho da cidade e que pertencer à igreja formalmente não pode ser um substituto para a fé pessoal em Cristo. Corretamente Grenz nos lembra de que a igreja é ·um povo espiritual retirado da sociedade mais ampla·, mesmo quando essa sociedade é nominalmente ·cristã·.<sup>71</sup> Os reformadores falaram frequentemente em termos semelhantes, insistindo que a Palavra apenas e não o poder secular deveria ser usada para convencer as pessoas do evangelho. No entanto, na prática real, a Reforma magisterial permaneceu apegada demais aos padrões da ·cristandade·.

Contudo, a visão luterana e reformada de que a igreja visível consiste de cristãos junto com seus filhos viola a regra do que é básico para uma política de igreja independente: ou seja, uma aliança voluntária, que acarreta necessariamente não apenas a independência das igrejas locais, mas a independência das pessoas

62 Ibid., 147-49.

63 Ibid., 150 n. 93.

64 Ibid. 151.

65 Ibid., 152.

66 Ibid., 153.

67 Ibid., 156-58.

68 Ibid., 78-79, ênfase no original.

69 Grenz, *Theology for the community of God*, 609.

70 Ibid., 610-611.

7' Ibid., 611.

dentro delas até que elas mutuamente concordem sobre os termos desse relacionamento. ·Não mais o todo corporativo toma precedência sobre a pessoa como no modelo medieval·, observa Grenz. Em vez disso, as pessoas formaram a igreja, em vez do contrário. ·Como resultado, na ordem da salvação é o cristão - e não a igreja - que tem prioridade.<sup>72</sup> ·Visto que a união de cristãos, em aliança mútua, constitui a igreja, ela é a comunidade pactuai de pessoas·, embora ela tenha também uma história.<sup>73</sup>

Separando o sinal visível da sua realidade consumada, as eclesiologias protestantes radicais também tendem a identificar a santidade eclesial com a santidade inerente dos membros individuais. Conquanto Roma ensine que a verdadeira igreja deva ser encontrada em comunhão com o papado, essa abordagem identifica a igreja santa exclusivamente com a soma total de cristãos regenerados. Pelo menos para Bultmann, Brunner e Barth, a identificação não ambígua da presença salvífica de Deus com a história institucional da igreja visível representada na domesticação da transcendência de Deus, coloca a revelação e a reconciliação sob o controle humano. Quanto a isso, especialmente Barth discerniu semelhanças entre o catolicismo romano e o liberalismo protestante, em que ·a cultura do protestantismo· sufocou qualquer concepção de um encontro disruptivo com Deus em juízo e graça. Para o catolicismo romano e o liberalismo protestante, a escatologia (a ação de Deus) e a História (a ação humana) não estão unidas, mas combinadas. Em reação, esses teólogos argumentaram que o acontecimento de um encontro pessoal torna-nos contemporâneos de Cristo. Como consequência, a mediação do Espírito da santidade eclesial dentro da História e através das gerações por meio da comunidade visível da aliança e seu ministério comum é, no mínimo, marginalizada.

As tradições da Igreja Livre e pentecostal refletem um dualismo semelhante, como vimos, e, portanto, uma escatologia sub-realizada quando a questão é a relação entre o sinal (a igreja visível) e a realidade significada (a igreja invisível ou consumada). No entanto, pelo menos com respeito ao cristão individual e, talvez, até mesmo à congregação local, elas também frequentemente refletem uma escatologia super-realizada, com a noção da igreja como uma pura reunião de regenerados. Consequentemente, a santidade da igreja está não tanto na promessa de Cristo, que é proclamada e ratificada por meio de seu ministério público, mas na

72 Ibid.

73 Ibid., 614. A despeito de todas as suas diferenças, algumas das versões modernas de *totus Christus* que temos encontrado compartilham com o individualismo protestante uma visão contratual em vez de pactuai. Refletindo a sua herança do pietismo, Schleiermacher escreveu: ·A igreja cristã é formada por pessoas regeneradas que se juntam para interação e cooperação mútuas numa forma organizada· (Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* [org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928], 532). Assim, ironicamente, ele podia simultaneamente ver a igreja como uma sociedade voluntária entre outras (embora de pessoas regeneradas) e falar de sacrificar o individual pela comunidade. Ratzinger e Zizioulas também falam de ·sacrificar· o indivíduo pela comunidade, enquanto muito do protestantismo radical de hoje parece assumir um individualismo mais autônomo. No entanto, o perigo semelhante na corrente principal contemporânea e no protestantismo evangélico é reagir exageradamente contra esse individualismo (especialmente forte na América do Norte) ao adotar uma noção romântica de comunidade.

experiência e piedade inerentes de cada cristão. Nas tradições pentecostais especialmente, essa santidade é identificada com a evidência visível de uma ·segunda bênção· de santificação.<sup>74</sup> Semelhante à concepção católico-romana da santidade da igreja como inerente e completa, essa visão porém identifica a santidade com as pessoas e não com a instituição.

Encontrar nosso caminho entre esses dois extremos é o objetivo deste capítulo.<sup>75</sup> <sup>76</sup> Nem uma fusão de Cristo e sua igreja (junto com uma fusão dos cristãos), nem um contrato, a igreja é baseada numa aliança que se origina nos conselhos da Trindade eterna.

### III. E ncontrando no ssor um o , l ocaliz a n d o AS COORDENADAS

Ao embarcarmos nessa jornada através dos atributos da igreja, é útil manter em mente as nossas coordenadas até aqui.

#### A . A COORDENADA ESCATOLÓGICA

Como Douglas Farrow observou, a ascensão de Jesus Cristo em carne desafia de modo mais radical a ontologia platônica/neoplatônica.<sup>75</sup> Orígenes, o pai da igreja mais fascinado pela filosofia grega, disse que esse acontecimento foi ·mais uma ascensão da mente do que do corpo..<sup>77</sup> Em vez de uma escatologia (·já-/ainda não-) unida à História (passado, presente e futuro), a trajetória originista prefere a alegoria da ascensão da alma das aparências temporárias para as realidades eternas. Até mesmo Agostinho disse que a ascensão foi um benefício porque ela finalmente permitiu aos discípulos (e a nós) a oportunidade de nos concentrarmos na deidade de Cristo em vez de na sua humanidade.<sup>78</sup>

Isso está em radical contraste com a razão que Jesus deu aos seus discípulos para o benefício de sua partida: ou seja, que ele enviaría o Espírito para guíá-los a si mesmo pela sua Palavra. Olhando para longe da pessoa concreta, Jesus de Nazaré, e uma partida que foi tão real quanto a sua encarnação e ressurreição, pensadores como Orígenes e Agostinho tornaram a igreja a substituta do seu Senhor ausente.<sup>79</sup> Uma ascensão docética abriu espaço para a apoteose da igreja

74 Amos Yong, *The Spirit poured out on allflesh* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 84. Yong fornece uma análise útil das diferenças que emergiram dentro das tradições wesleyana-Holiness/pentecostal, incluindo os debates sobre ·se há uma, duas ou três ·obras da graça.. (98-120). Ao longo dessa discussão, Yong defende a importância de sucessivas ·experiências de crise· ao longo da vida cristã. Isso contrasta com uma orientação pactual, em que tais experiências podem ou não ocorrer, e ainda assim a vida no Espírito é vista como uma propriedade comum de todos os cristãos.

75 Exploro essas questões mais extensivamente em *People and place: A covenant ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008).

76 Douglas Farrow, *Ascension and ecclesia: On the significance o f the doctrine o f the ascensionfor ecclesiology and Christian cosmology* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), cap. 4, p. 87-164.

77 Ibid., 97, citando Orígenes, *First principles* 23.2.

78 Ibid., 119-20, citando Agostinho, *Sermons* 264; cf. *The Trinity* 1.18.

79 Ibid., esp. 150-60.

em Cristo e como Cristo, que mantém a sua deidade para si mesmo, mas entrega a sua humanidade (i.e., sua visibilidade no mundo) ao seu corpo eclesial. O toutus

**C h r i s t u s** (todo o Cristo) agora se refere primariamente não ao Jesus histórico como um todo, uma pessoa indivisível em duas naturezas, mas à igreja como o local do corpo de Cristo. Seu corpo natural foi progressivamente esquecido - e, com ele, o senso de dependência do Espírito para mediar a sua presença aqui e agora, bem como o anseio pela volta de Cristo. Nas mãos de Hegel e Schleiermacher, essa noção tornou-se radicalizada a ponto de que qualquer distinção entre Cristo e o cristão (ou a comunidade cristã) se desvanece. De fato, como temos visto em teólogos recentes como John Milbank e Graham Ward, a pessoa particular de Jesus Cristo também se desvanece.

Em contraste com uma ascensão da mente, a ascensão de Cristo em carne não nos permite entretermos com uma escatologia super-realizada ou uma identificação exagerada com Cristo (a cabeça, na unidade de sua pessoa) com a igreja (seu corpo eclesial). Não existe substituto para Jesus Cristo em carne. Suá ausência entre nós em carne é tão real quanto será o seu retorno em carne. No entanto, ele reina no céu e na terra pelo Espírito, a quem ele enviou para dar início à renovação de todas as coisas. Cristo está ausente de nós no tempo e no espaço, mas não estamos ausentes dele em seu Espírito. Isso significa que Cristo está presente entre nós aqui e agora, mas não da mesma maneira que estará quando voltar - como o anfitrião de uma festa eterna e não como a refeição sacrificial. Por meio da obra do Espírito, há uma união real com Cristo, e, consequentemente, uma união sacramental de sinal e significado com respeito à forma criada da igreja e seu ministério, por um lado, e o reino consumado e sua glória, por outro.

Portanto, os sinais e sua realidade não são nem confundidos, nem separados; o primeiro participa do último por meio das energias do Deus trino. Localizada pelo Espírito entre ·esta era· e ·a era vindoura·, a igreja tem uma existência e visibilidade que no presente são ambíguas: ·já· e ·ainda não·. Cristo ascendeu e voltará, mas ele derramou seu Espírito neste meio-tempo para reunir uma comunidade viva para fora da morte e do juízo. A igreja é diferente de Cristo não apenas em termos de quem ele é, mas em termos de onde ele está na economia da redenção. Ele já vivenciou a exaltação e a glorificação que é a nossa esperança juntos nele, enquanto nós ainda estamos sujeitos à deterioração, à morte e ao pecado. Contudo, visto que ele é a nossa cabeça e nós somos o seu corpo, nas palavras de Calvino, Cristo ·considera a si mesmo em alguma medida imperfeito· até que nós todos, com ele, sejamos glorificados no sábado eterno.<sup>80</sup> Até lá, ele invade esta presente era por meio do seu Espírito, espalhando sementes da nova criação por meio da Palavra e dos sacramentos.

60 João Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trad. Willian Pringle; Grand Rapids: Erdmans, reimpr. 1957), 218 (sobre Ef 1.23).

A mesma exigência por imediatismo que encontramos nas visões problemáticas de revelação e redenção é evidente tanto nas eclesiologias da ·igreja alta· quanto da ·igreja baixa·. Nenhuma eclesiologia formal salvará a igreja de um triunfalismo (de fato, idolatria) quando ela adota uma escatologia super-realizada. As denominações mais antigas e as seitas mais novas com frequência evidenciam essa tendência de identificar a presença total de Cristo e seu Espírito com suas próprias organizações, movimentos e líderes singularmente ditados. Dominando sobre outras igrejas, esses corpos frequentemente afirmam ser a continuação ou a restauração do reino de Cristo em sua forma absoluta.

Seja a plena identificação do reino de Deus com a igreja e suas ações ou com os cristãos e suas ações, saltar a era escatológica sempre abre a porta para paródias perigosas em vez de sinais da era vindoura. Indispostos a esperar Moisés voltar com a Palavra de Deus - uma Palavra que Israel não queria porque os enchia de temor - os israelitas (liderados por Arão) produziram um bezerro de ouro por meio do qual pudesse ter uma experiência religiosa visível, imediata e significativa, sem ter de esperar por Cristo, ·a imagem [ e i k õ n , ícone] do Deus invisível·. (CI 1.15). Do mesmo modo, quando a igreja está cansada - ou talvez enfadada - de esperar pela volta de Cristo em carne e está insatisfeita com sua localização frágil, falível, ambígua e precária entre as duas eras em dependência da Palavra e do Espírito, ela inventa substitutos para um encontro direto e imediato, aqui e agora.

A exigência por proximidade é encontrada na afirmação de que a igreja visível (até mesmo uma denominação particular) é Jesus Cristo. Embora parecesse que há mediação nessa caminhada, por meio dos sacramentos, ordens, imagens e outras formas criadas, na verdade não há nada para ser mediado quando a igreja visível simplesmente é Jesus Cristo em sua forma visível. Nas eclesiologias mais ·baixa-igreja· essa imediação é procurada num relacionamento pessoal com Jesus que é direto, particular e único. Essa visão é expressa num hino evangélico, que foi popular, de C. Austin Miles, ·No jardim·: ·Eu venho ao jardim sozinho. [...] E ele anda comigo e fala comigo e me diz que eu sou dele. E a alegria que nós compartilhamos enquanto nos demoramos ali ninguém jamais sentiu·. Em ambas as versões, a tensão escatológica do ·já· e ·ainda não· é resolvida antes do seu tempo, como se Jesus Cristo estivesse tão presente na terra hoje como ele estava em Jerusalém e estará quando retornar em glória. Se as eclesiologias ortodoxa oriental e católico-romana superenfatizam o ·já· da reunião eucarística, os protestantes radicais tendem a subvalorizar a realidade (ou seja, a invasão da era vindoura) aqui e agora que o Espírito faz p o r m e i o dos sinais.

## B. A COORDENADA PACTUAL

Tendo se originado da escolha e da obra redentora de Deus, a igreja não se reúne neste tempo entre os tempos, mas é reunida pelo Deus trino. Portanto, ela não é definida pela fé e piedade pessoal dos seus membros ou pela santidade

intrínseca de suas graças hierárquicas, mas pela Palavra que a cria e governa. Consequentemente, a igreja não é, em primeiro lugar, o lugar onde os cristãos pecadores são ativos. Nem é o povo que é ativo em obras de serviço. Tudo isso se segue, mas não é a fonte formativa e o princípio da existência eclesial. Apenas os ouvintes da fala de juízo e salvação de Deus é que se tornam praticantes da Palavra. Antes de ser ativa no mundo, a igreja é aquela parte do mundo que foi trabalhada pelo Pai, no Filho, por meio da agência poderosa do Espírito. Essa prioridade da agência divina já foi defendida ao tratar a doutrina da salvação e os meios de graça (Palavra e sacramento).

Portanto, a igreja visível não é composta apenas pelos regenerados; ela é comunidade da aliança em que o Espírito leva ao arrependimento e à fé ·aqueles que estão perto· (i.e., ·vós [...] e ·para vossos filhos-) e ·todos os que ainda estão longe, isto é, todos quantos o Senhor, nosso Deus, chamar· (At 2.39). Esperamos que os batizados cresçam em Cristo, vindo à fé e gradualmente amadurecendo nessa fé, na comunhão dos santos.

Em termos de política, uma eclesiologia pactuai também significa que a igreja não é constituída nem de maneira aristocrática-hierárquica, nem igualitária-democrática, mas como um corpo representativo governado por uma pluralidade de presbíteros sob Cristo como seu único cabeça. A despeito da política da igreja, a catolicidade da igreja depende de ela ser verbalizada como ·em Cristo· em vez de ·em Adão·. Há associações voluntárias legítimas e sociedades às quais os cristãos podem pertencer junto com os não cristãos. No entanto, a igreja não é esse tipo de sociedade. O mundo cria catolicidades rivais em torno de gênero, etnia, idade, crença política, classe socioeconômica e preferências de consumo, mas a unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da igreja derivam de estarmos em Cristo, que é a cabeça do corpo.

Isso significa que a igreja não pode ser reduzida a uma organização histórica. Afinal de contas, ela é o resultado de uma ruptura vertical dos poderes desta era pelos poderes da era vindoura. Ela é um e v e n t o e s c a t o l ó g i c o : um reino que estamos recebendo em vez de construindo (e que, portanto, não pode ser abalado) (Hb 12.28), ·a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo [...]. (Ap 21.2-3). No entanto, como uma comunidade da aliança, ela não é meramente uma cratera deixada pelo impacto do evento escatológico da revelação (veja a citação de Barth, sob ·O Um como muitos-, p. 877-883), mas uma forma parcialmente realizada do reino de Deus d e n t r o d a H i s t ó r i a . A igreja, por isso, não meramente ·acontece· por meio de acontecimentos verticais que podem nunca ser reconhecidos ao longo da linha de tempo horizontal; ela perdura ·de geração em geração·. De uma perspectiva pactuai, os aspectos pessoal, corporativo e missionário da identidade eclesial convergem:

De ti vem o meu louvor na grande congregação. [...] Lembrar-se-ão do Senhor e a ele se converterão os confins da terra; perante ele se prostrarão todas as famílias

das nações. [...] A posteridade o servirá; falar-se-á do Senhor à geração vindoura. Hão de vir anunciar a justiça dele; ao povo que há de nascer, contarão que foi ele quem o fez (Sl 22.25,27,30-31, ênfase acrescentada).

Essa convicção, se não esse próprio hino, é ecoada no sermão de pentecoste de Pedro: ·Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar. (At 2.39).

### C. A COORDENADA PNEUMATOLÓGICA

Os teólogos ortodoxos orientais estão corretos em ressaltar que as eclesiologias ocidentais tendem a ser Cristo-centradas ou Espírito-centradas em vez de trinitarianas. Como resultado (como Lossky observou; veja as p. 874-875), a igreja facilmente pensa ser a encarnação contínua de Cristo ou desintegra-se em experiências privadas e fanatismo espiritual.

Evidentemente a igreja é uma instituição histórica que desenvolveu-se ao longo do tempo e em muitos lugares diferentes, apresentando todas as marcas de qualquer instituição pública. Num paradigma realista/idealista, o reino de Cristo (a realidade escatológica) é simplesmente identificado com o sinal (a igreja visível). A obra intrusiva do Espírito de interromper e reorganizar a história e a comunidade humanas é levada sob o controle da instituição eclesiástica. Num paradigma voluntarista/nominalista, o reino é separado da igreja institucional e a obra do Espírito torna-se claramente distinguida da igreja visível e do seu ministério oficial. Uma pneumatologia correta, no entanto, afirma simultaneamente a liberdade soberana do Espírito sobre a igreja e dentro dela bem como a maneira ondeira na qual o Espírito trabalha por meio dos ofícios públicos da igreja e do ministério. Se a visão católico-romana tende a tornar a obra do Espírito idêntica à igreja e seu ministério, o protestantismo radical tende a separar o ministério escatológico do Espírito dos meios criados historicamente.

Cristo está presente e ativo na sua igreja visível e por meio dela hoje porque ela é parte do mundo que está sendo penetrado pelos raios da nova era à medida que o Espírito nos une a Cristo, perturbando e reorganizando a nossa comunhão ao redor de sua pessoa e obra. A igreja não é meramente uma entidade invisível baseada meramente numa unidade ou experiência espiritual, mas ela também não pode garantir a sua existência simplesmente apontando para a sua história. A igreja é uma comunidade da aliança estendida ao longo de todas as eras e lugares, mas qualquer igreja particular permanece em comunhão com essa verdadeira igreja apenas pela dependência constante das misericórdias gratuitas do Espírito, que ligou-se à sua Palavra.

### IV. U n id a d e e c a t o l i c i d a d e

Católico significa universal, mas no seu uso atual a palavra tem um significado mais rico, especialmente como um termo que resume a comunhão dos

redimidos como um corpo. Cada barreira racial (a começar da distinção judeu/gentio), cada muro socioeconômico, cada perfil demográfico e nicho geracional, e cada partido político-ideológico que define esta era presente desintegra-se à medida que os raios da era vindoura penetram. Sempre que a Palavra e o Espírito - um só Senhor, uma só fé, um só batismo. (Ef 4.5) - quebram os paradigmas desta era e reconstituem um novo povo, ali há uma parte da igreja católica. A unidade e a catolicidade da igreja são temas interdependentes.

#### A. Os pressupostos do Novo Testamento para a unidade

##### E A CATOLICIDADE

Embora a Palavra e os sacramentos sejam os meios do Espírito de constituir a igreja, essa catolicidade é refletida na sociabilidade reorganizada da igreja visível. Um notável exemplo no Novo Testamento é a coleta para os santos em Jerusalém iniciada e executada sob a liderança do apóstolo Paulo. Depois de reiterar que seu ministério é apresentar os gentios como uma oferta aceitável a Deus por meio do evangelho (Rm 15.7-21), o apóstolo exorta os cristãos romanos a contribuir com a oferta para os santos de Jerusalém que estão sofrendo dificuldade extrema (v. 22-23). Até mesmo os cristãos gentios paupérrimos da Macedônia e da Acaia deram generosamente em reconhecimento de que Deus havia dado a eles toda bênção especial em Cristo. Eles perceberam que esse não era um ato de caridade: porque, se os gentios têm sido participantes dos valores espirituais dos judeus, devem também servi-los com bens materiais. (v. 27). A oferta deles era uma resposta concreta ao evangelho que lhes foi dado e à herança dos judeus da qual eles se tornaram co-herdeiros em Cristo.

O mesmo apelo é feito aos coríntios: a cada Dia do Senhor uma oferta deveria ser separada para a coleta geral (1Co 16.1-4). No entanto, Paulo, quanto um apóstolo, respeita a integridade e autoridade de cada igreja local para indicar e enviar seus próprios diáconos com ele para Jerusalém (v. 4). Um ano mais tarde, os coríntios - ainda que cidadãos de uma rica cidade portuária - tinham feito apenas um pequeno progresso no que dizia respeito à contribuição para a grande coleta (2Co 8-9). Eles precisaram ser lembrados de que Cristo tornou-se pobre para que nós nos tornássemos ricos (2Co 8.9). O corpo de Cristo é expresso mais visivelmente de forma local, mas cada igreja local alcança a congregação mais ampla de igrejas em unidade católica, amor e comunhão. No corpo de Cristo, as igrejas locais precisam de outras igrejas; os judeus precisam dos gentios e os gentios precisam dos judeus; o pobre precisa do rico e o rico precisa do pobre, de modo que não haja falta de benefícios espirituais e materiais (2Co 8.13-15).

Foi um momento decisivo quando a igreja, de modo oficial, no concílio de Jerusalém, aceitou os cristãos gentios sem exigir que eles se submetessem às práticas judaicas (At 15). Deve ter sido um dia igualmente marcante quando Paulo, o apóstolo aos gentios, chegou a Jerusalém, com a ajuda de diáconos gentios, para entregar um amplo tesouro aos irmãos e irmãs judeus sofredores em Jerusalém.

Onde o muro de divisão de hostilidade havia sido derrubado por meio da pregação do evangelho, um batismo e uma refeição católica e eucarística também foram expressos de maneira concreta para a edificação da igreja e um testemunho ao mundo.

Tenho defendido a afirmação da Reforma que a igreja é a criação da Palavra. O que constitui a unidade e catolicidade da igreja? Como Paul Avis observou: ·A teologia da Reforma é amplamente dominada por duas perguntas: ·Como posso obter um Deus gracioso?· e ·Onde posso encontrar a igreja verdadeira?· As duas perguntas estão inseparavelmente relacionadas. [...].<sup>81</sup> As confissões luteranas e reformadas dão a mesma resposta a ambas as perguntas: onde quer que a Palavra de Deus seja verdadeiramente pregada e os sacramentos administrados de acordo com o mandamento de Cristo.<sup>82</sup> A unidade da igreja surge de sua origem, e visto que o cânon (mesmo antes de sua escrituração formal) criou e ainda cria a igreja, essa unidade não pode ser localizada nem no ofício histórico nem na experiência pessoal.

Primeiro, a catolicidade e a unidade da igreja são encontradas apenas na comunhão com o Deus trino. Esses atributos da igreja não surgem das pessoas ou de uma sociedade religiosa, mas do Pai, no Filho, pelo Espírito. Na eclesiologia católico-romana, a cristologia e a eclesiologia tornam-se virtualmente indistinguíveis. É fácil nesse tipo de abordagem identificar a catolicidade e a apostolicidade da igreja simplesmente com a instituição em sua forma histórica. Ser católico é pertencer à Igreja Católica Romana; ser apostólico é estar em comunhão com o sucessor de Pedro. No entanto, em algumas eclesiologias da Igreja Livre (especialmente carismáticas e pentecostais), o foco parcial no Espírito frequentemente desloca a conexão vital entre a apostolicidade e os meios visíveis da graça.

Segundo, a catolicidade e a unidade da igreja são evidentes onde quer que Deus esteja atuando pelos seus meios ordenados de graça. A igreja não pode dar à luz a si mesma; ela é nascida de cima (Jo 3.3-5). Como Jesus reconheceu na sua oração em João 17, a igreja católica é unida pela fé ortodoxa no Deus trino, com quem ela desfruta comunhão no Espírito e na verdade. E, como essa oração maravilhosa ensina, essa é a fonte também de sua santidade e apostolicidade. Uma igreja está presente mesmo quando há desordem notória (como em Corinto) e mesmo quando há falta de sinceridade e vitalidade espiritual (como em Laodiceia), mas se a Palavra realmente está sendo fielmente proclamada e ensinada e o batismo e a comunhão são realidades vivas, formativas e dinâmicas na comunidade, essas fraquezas serão trabalhadas.

Para as perspectivas alternativas que temos encontrado, a ação humana vem primeiro: seja em termos de ordem hierárquica ou em termos de experiência e obediência pessoal. De uma perspectiva da Reforma, porém, Deus fala e confirma essa fala de modo que a comunidade emerge como uma plataforma para

<sup>81</sup> Paul D. L. Avis, *The church in the theology of the reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), 1.

<sup>82</sup> As confissões reformadas acrescentaram a disciplina, que discuto adiante (p. 898-899).

o ministério de Deus de trazer ordem, experiência e obediência evangélicas à existência. Nem um governo particular, nem a conversão pessoal, mas a Palavra e os sacramentos identificam a igreja verdadeira. Sabemos que o Espírito está ativo onde quer que essas marcas sejam evidentes.

Em nenhum lugar das Escrituras lemos sobre a salvação vindo pela rendição de uma pessoa à igreja ou até mesmo a Cristo. Em Cristo, a nossa identidade pessoal não é menos perdida do que a dele mesmo; em vez disso, nossa personalidade é redefinida, reescrita, redimida e renovada. A pregação, a água, o pão e o vinho permanecem sendo elementos criados comuns, mesmo quando eles são unidos pela Palavra e pelo Espírito à sua realidade celestial. Do mesmo modo, na igreja os muitos permanecem, em toda a sua distintividade étnica, social e geracional, mas agora em comunhão de vida em vez de num estado de guerra perpétua. Em Cristo, não há escassez a ser superada por um racionamento eclesiástico de graça; é uma economia de grande abundância; a graça que excede a culpa e o poder do pecado (Rm 5.20), a riqueza da sua graça, que Deus derramou abundantemente sobre nós. (Ef 1.7-8) e ·graça [transbordante] de nosso Senhor com a fé e o amor que há em Cristo Jesus. (1Tm 1.14). Somos um porque recebemos o mesmo dom e fomos feitos participantes em ·um só Senhor, uma só fé, um só batismo. (Ef 4.5). Nessa passagem seminal (ou em qualquer outra) não há menção de ·um pastor· como essencial a essa unidade; de fato, os versículos seguintes falam dos dons de Cristo como sendo entregues a nós por meio de uma variedade de pastores e mestres.

Terceiro, a realidade da ascensão deveria nos impedir de substituir Jesus Cristo por uma igreja piramidal. A ascensão nos direciona para a obra do Espírito em nos unir com Cristo de modo que haja uma verdadeira afinidade a despeito das diferenças reais. Somos um com Cristo (e, portanto, uns com os outros), mas não um Cristo. Com tais qualificações, podemos afirmar a verdade no tema *totus Christus*, como a encontramos, por exemplo, na seguinte afirmação de Calvin:

Esta é a maior honra da Igreja, que, até que ele esteja unido a nós, o Filho de Deus, considera-se como em alguma medida imperfeito. Que consolo para nós é saber que, até que estejamos com ele, ele não possui todas as suas partes, ou deseja ser considerado como completo! Portanto, em 1Coríntios, quando o apóstolo discute longamente a metáfora do corpo humano, ele inclui sob o único nome de Cristo toda a igreja.<sup>83</sup>

No entanto, para Calvin e seus herdeiros, essa versão de *totus Christus* é escatologicamente orientada: ·o Filho de Deus considera-se como em alguma medida imperfeito· ou incompleto apenas porque ele é as primícias da colheita, a cabeça de um corpo. O que ele possui perfeita e completamente em si mesmo

<sup>83</sup> João Cálvin sobre as Epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Efésios (trad. Wiliam Pringle; Grand Rapids: Erdmans, 1957), 218.

está, no presente, apenas de modo imperfeito e incompleto realizado no seu corpo. Ainda mais do que nós, Cristo anseia pelo dia em que compartilharemos de sua glória, e ele não está sentado ocioso, mas trabalhando para alcançar esse objetivo final.

Tomada univocamente, a teoria da igreja -como -a extensão da encarnação-, como Lesslie Newbigin observa, -flui de uma confusão de s a r x com s o m a ". -O corpo ressurreto de Cristo- -ou seja, seu corpo eclesial como distinto do seu corpo natural - -não é carnal, mas espiritual-. -Ele não veio para nos incorporar no seu corpo de acordo com a carne, mas de acordo com o Espírito-. Daí, a sua promessa que quando ele ascender ele vai enviar o Espírito.<sup>84</sup> A afirmação de Newbigin lembra-nos da importância tanto da ascensão de Cristo na carne quanto da descida do Espírito. A nossa união com Cristo não ocorre no nível de naturezas fundidas, mas como uma participação comum de membros diferentes nas mesmas realidades da era vindoura pelo mesmo Espírito. Do mesmo modo, Volf argumenta: -Uma i n t e r p r e t a ç ã o t e o l ó g i c a q u e vá além do próprio Paulo é necessária para transformar o -um e m Cristo- paulino no -um único sujeito c o m Cristo- de Ratzinger ou certamente, em -um único [...] Jesus Cristo-.<sup>85</sup> Certamente Ratzinger diz que -por meio do Espírito Santo, o Senhor que -partiu- na cruz, -retornou- e está, agora, envolvido em diálogo apaixonado com a sua -noiva-, a igreja-. -No entanto, nem mesmo recorrer à obra representativa do Espírito Santo-, diz Volf, -pode livrar a ideia de diálogo com o sujeito u m , ú n i c o da suspeita de ser uma mera conversa consigo mesmo. Não parece possível conceber a justaposição da igreja e de Cristo sem abrir mão da noção de um sujeito que inclui tanto o noivo quanto a noiva-.<sup>86</sup>

Além disso, é digno de nota que nos poucos lugares em que a igreja é identificada como o corpo de Cristo, a expressão paulina é empregada para afirmar tanto a pluralidade quanto a unidade, como em ICoríntios 12.12: "Porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo-. Não apenas os muitos e o um são tratados com o mesmo peso antológico, mas a fórmula em si expressa uma simile: -assim como [...] também com respeito a Cristo-. As analogias não são rebuscamientos retóricos, mas a comunicação da verdade de um modo que se acomode às nossas capacidades. O conselho que ouvimos de Dulles é sábio: as diversas metáforas devem ser compreendidas como interpretando mutuamente a nossa eclesiologia, sem escolher uma (como o -corpo de Cristo-) e transformá-la num conceito literal.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Lesslie Newbigin, *The household of God: Lectures on the nature of the church* (London: SCM, 1953), 80.

<sup>85</sup> V. olf, *After our likeness*, 34 . V. is to q u e a s re fe r ê n c i a s d e V o l f s ã o a o c a r d e a l R a t z i n g e r a n t e s d e e l e ter se to m a d o p a p a , u s a re i e s s a re fe r ê n c i a a o l o n g o d e s t e c a p í t u lo .

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Dulles, *Models of the church*, 17 , 21 -30 . D e fato , P au l M in e a r e m Images o f the church in the New Testament (Fila d e Ifia : W estm in s t e r P re ss, 1960 ) lista 9 6 im a g e n s .

Num contexto de aliança, há tanto afinidade quanto diferença. O vassalo é tão identificado com o suserano que uma ameaça ou injúria contra um é vista como ameaça ou injúria contra o outro. Como vimos, a cerimônia de celebração de tratado nesses tratados seculares toma a forma de cortar um animal que não apenas simboliza, mas confirma a participação de toda a comunidade no seu cabeça representativo. Na aliança da graça, Cristo é tanto aquele cabeça representativo e mediador, por um lado, quanto o suserano divino que está contra o seu povo da aliança, impondo os termos do tratado do outro. Há união sem fusão, comunhão sem absorção, com o povo da aliança (*ecclesia*) sempre na posição de receber em vez de estender a existência e o reino pessoal gracioso de seu Senhor ascendido. Visto que essa aliança é constituída pela obra do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ela é qualitativamente diferente de todas as outras formas de sociedade e política internacional. Embora, como o cardeal Dulles ressalta, a metáfora do corpo-de-Cristo seja um subconjunto dessa analogia pactuai de suserano e vassalo.<sup>88</sup>

Quarto, a fonte última da unidade e catolicidade da igreja deve ser encontrada na graça eletiva de Deus. Consequentemente, essa unidade é um dom, cuja expressão visível somos chamados a defender e preservar em paz e pureza. Atrás, acima e abaixo de todas as evidências da unidade visível no corpo de Cristo está a unidade original, inviolável e amplamente escondida desse corpo na eleição eterna de Deus. De acordo com o Catecismo de Heidelberg, afirmar ·uma santa igreja católica· significa ·Creio que o Filho de Deus, por meio do seu Espírito e de sua Palavra, de entre toda a raça humana, do início até o fim do mundo, reúne, protege e mantém para si mesmo uma comunidade escolhida para a vida eterna e unida em verdadeira fé. E dessa comunidade eu sou e sempre serei um membro vivo.<sup>89</sup>

Tirando a catolicidade da igreja inteiramente das nossas mãos, a eleição próibe todas as escatologias super-realizadas, sejam aquelas que identificam a igreja pura com uma instituição universal, sejam as que o fazem com a soma total dos regenerados. Conquanto prolepticamente nós antecipemos a igreja católica, apenas no escatón é que a igreja visível será idêntica à igreja católica. A união de Cristo e seu corpo - i.e., a única, santa, católica e apostólica igreja - é a comunhão escatológica dos eleitos, escolhidos ·nele, antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele. (Ef 1.4).

Junto com a tradição agostiniana mais em geral, a teologia reformada localiza a catolicidade da igreja (i.e., unidade e universalidade) na graça eletiva de Deus. Portanto, essa sociedade é católica, isto é, universal, porque não pode haver duas ou três igrejas. Mas todos os eleitos de Deus são unidos e ligados em Cristo que, do mesmo modo que eles são dependentes de apenas uma Cabeça, eles também crescem juntos num único corpo [...], argumenta Calvino. É essa igreja que é perfeita. Ela deve ter sempre a sua expressão visível em cada era, mas

<sup>88</sup> D u l l e s , Models of the church, 4 6 -4 7 .

<sup>89</sup> Heidelberg Catechism, P. 5 4 , e m The Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church (G r a n d R a p i d s: B o a r d o f P u b l i c a t i o n s o f t h e C R C , 1 9 7 6 ), 2 7 .

essa visibilidade é sempre ambígua, tanto porque a igreja é uma assembléia mista quanto porque até mesmo os eleitos são justos e pecadores ao mesmo tempo.<sup>90</sup>

#### B. Vísivel e invisível

Assim, ·visível e ·invisível· referem-se não a duas igrejas diferentes (muito menos correspondem à verdadeira e à falsa), mas ao corpo de Cristo como conhecido por Deus na eternidade e como conhecido por nós agora, como uma assembléia mista. Assim, por exemplo, a Confissão de Westminster primeiro define a igreja católica como ·invisível·, que ·consiste do número total dos eleitos que já foram, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos num só corpo sob Cristo, seu cabeça; ela é a esposa, o corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todas as coisas· (ênfase acrescentada). No entanto, no artigo seguinte,

A igreja visível, que também é católica ou universal sob o evangelho (não sendo restrita a uma nação, como antes sob a lei) consiste de todos aqueles que pelo mundo inteiro professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos; é o reino do Senhor Jesus, a casa e a família de Deus, fora da qual não há possibilidade comum de salvação (ênfase acrescentada).<sup>91</sup>

Como tal, ela realmente participa no significado, mas não é idêntica a ele como um dia será. ·A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus· (Rm 8.19), e a despeito de confusão, erro e dissensões que sempre têm infestado a igreja, ·o firme fundamento de Deus permanece, tendo este selo: O Senhor conhece os que lhe pertencem· (2Tm 2.19).

Análoga aos sacramentos, essa igreja visível não é nem idêntica à igreja invisível nem separada dela. Em vez de ver a relação em termos platônicos como espiritual e física, deveríamos vê-la em termos escatológicos como ·já· e ·ainda não·. O Espírito, trabalhando por meio da Palavra, assegura que Cristo está presente no mundo como o Bom Pastor, reunindo os seus eleitos, mas apenas quando Cristo voltar em carne a igreja única, santa e católica será revelada. Apenas então a igreja invisível será plenamente visível.

Em contraste tanto com os modelos totalizadores do *totus Christus* e os modelos sociais de pluralidade que minimizam a unidade essencial, um modelo pactuai afirma tanto a unidade quanto a diferença como essencial ao ser da igreja, porque ela é enraizada na eleição. Não somos um Cristo (*methexis*), mas um em Cristo (*koinōnia*), e isso é, em última análise, o resultado da escolha de Deus em vez da nossa. Assim como meu pertencimento a essa igreja está baseado em última análise na escolha graciosa de Deus em vez de na minha própria decisão, essas outras pessoas com quem eu estou reunido são dadas a

<sup>90</sup>Calvino, Institutes 4.1.2 - 3.

<sup>91</sup> Westminster Confession, cap. 25, em Trinity hymnal (ed. rev.; Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 863.

mim - escolhidas para mim - como meus irmãos e irmãs. Jesus nos lembra: ·Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros e vos designei para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça· (Jo 15.16). Consequentemente, somos ordenados a nos amarmos mutuamente (v. 17). A igreja local (ou o corpo mais amplo de igrejas) não é livre para desenvolver sua própria identidade em continuidade simplesmente com os dados de afinidades racial, étnica, socioeconômica ou de consumo. Cada expressão particular da igreja deve procurar demonstrar a catolicidade que está baseada na escolha eletiva de Deus em vez de na nossa própria.

Não é apenas a igreja que foi eleita, Bonhoeffer nos lembra, mas cada uma em - b r o . 92 ·Portanto, Deus realmente vê a pessoa, e a eleição de Deus realmente se aplica à pessoa.. No entanto, essa é apenas parte da história. A comunhão que Cristo cria pelo seu Espírito é única não apenas porque transpõe barreiras ontológicas numa fusão maravilhosa de pessoas, mas porque ela justifica os ímpios e, consequentemente, libera-os para cada outra pessoa em Cristo.

Longe de legitimizar um elitismo espiritual, a doutrina da eleição tem o objetivo de assegurar que, a despeito dos erros da igreja visível, Deus vai preservar um remanescente, e não apenas de uma nação, mas ·de toda tribo, língua, povo e nação- (Ap 5.9). E no entanto, essa pluralidade resgatada constitui um único ·reino- (v. 10). Como sua unidade e santidade, a catolicidade da igreja é afirmada em fé, não pelo que se vê. A sua segurança está na eleição de Deus, não nas determinações que podem ser feitas por inspeção empírica de sua continuidade e estrutura histórica ou na piedade e entusiasmo de sua membresia.

Também, tanto em Efésios 4 quanto em ICoríntios 8-14, a Ceia (juntamente com o batismo e a pregação) desempenha um papel crucial na visibilidade da igreja. Não é apenas uma doutrina comum (-uma fé-) que cria a unidade eclesial, mas ·um só batismo- compartilhando ·um pão- e bebendo de um cálice. Observe novamente, a partir desses exemplos, que em seus momentos mais visíveis a igreja é vista no ato de refeição e beber Cristo e seus dons. A atividade da igreja no mundo é sempre ambígua, crivada de inconsistências, hipocrisia e orgulho. Como somos formados pelo evangelho pelos meios da graça e orientados pelos mandamentos da lei, a atividade pública da igreja será transformada. Todavia, é a ação de Deus que cria e sustenta a realidade dessa igreja no mundo.

Nada nessas passagens seminais sugere que essa unidade e catolicidade sejam geradas por uma ordem de igreja particular (muito menos um ofício papal) ou pela decisão de pessoas de pertencer a ela. Nem a igreja, nem a pessoa estão criando essa realidade no mundo; é obra de Deus. Em Efésios, a comunhão que cada um dos eleitos desfruta com Cristo (cap. 1) simultaneamente cria no registro horizontal (ao qual Cristo também pertence como seu cabeça) uma comunhão dos

n Dietrich Bonhoeffer works, v. 1, *Sanctorum Communio: A theological study of the sociology of the church* (orig. Joachim von Staufen; ed. em inglês org. por Clifford Green; trad. Richard Krauss e Nancy Loken; Minneapolis: Fortress, 1998), 162.

santos que desafia as divisões tanto de Roma quanto de Jerusalém. Na obra do Espírito, por meio do evento da Palavra e do sacramento, a igreja não é simplesmente lembrada ou levada a uma nova consciência de sua unidade, mas torna-se mais e mais igreja católica em verdade (ICo 10.17).

#### C. A l i a n ç a e c o n e x i o n i s m o

Uma eclesiologia de aliança favorece uma política ou forma de governo conexivo. Se as eclesiologias ortodoxa e católico-romana exageram a identidade entre a igreja escatológica (-invisível-) e a igreja visível na sua forma presente, as eclesiologias da Igreja Livre erram ao não apreciar suficientemente a conexão entre a realidade celestial e o sinal terreno-visível. Se a Jerusalém celestial que desce à terra como uma esposa adornada para seu marido é uma cidade universal, então essa realidade deveria vir a alguma expressão visível, ainda que imperfeita, nesta era. A igreja não é simplesmente um conjunto de pessoas, nem um conjunto de igrejas locais. Em vez disso, cada igreja local é uma expressão particular da igreja católica.

A aliança da graça tem sua origem na aliança eterna de redenção, que a torna incondicional na sua base graciosa, ainda que administrada na História, com membros eleitos e não eleitos relacionando-se visivelmente a ela. As igrejas são coletivamente tratadas como -santas-, mesmo quando há joio em meio ao trigo. Consequentemente, a aliança da graça é o lugar onde a igreja invisível torna-se parcialmente visível mesmo nesta presente era ímpia. Visto que não podemos identificar os eleitos nesta era, a igreja não tem autoridade para separar as ovelhas dos bodes. A igreja visível de cristãos professos e seus filhos, não a igreja invisível dos eleitos, é a que está disponível a nós hoje.

O tema pactuai tem tremendo potencial para orientar a eclesiologia na direção de uma integração entre o um e os muitos, assembléia local e assembléias mais amplas, a invisibilidade da igreja na eleição e a visibilidade da igreja na comunidade da aliança. Na medida em que eclesiologias católico-romanas mais recentes têm apelado para esse tema, por exemplo, tem havido uma compreensão mais profunda de pluralidade em koinônia.<sup>93</sup> Do lado da Igreja Livre, Stanley Grenz observa que uma perspectiva pactuai desafia o individualismo ao qual o congregacionalismo pode ser propenso.<sup>94</sup>

Se a eclesiologia reformada é designada -Igreja como aliança-, não é de admirar que a forma de sua organização externa seja conexiva. Isso significa que -a igreja- refere-se não apenas às igrejas particulares (locais), nem à hierarquia clerical, mas às congregações locais, assembléias mais amplas (regionais e ecumênicas), e a toda a comunhão de cristãos professantes e seus filhos em todos os tempos e lugares. O Novo Testamento refere-se à igreja como sendo mais ampla

53 Veja, por exemplo, Kilian McDonnell, SJ, -Vatican II (1962-1964), Puebla (1979), Synod (1985): Koinonia/Communio as an Integral Ecclesiology-, Journal of ecumenical studies 25, n° 3 (verão/1988): 414.

94 Grenz, Theology for the community of God, 614.

do que a congregação local (At 9.31; ICo 12.28; Ef 4.4-16), e as igrejas que recebiam as epístolas (conquanto no singular) consistiam de mais de uma congregação local (At 20.20; Rm 16.5; Fm 2). É importante dizer de início que embora eu esteja discutindo o governo da igreja sob a rubrica mais ampla dos atributos essenciais da igreja, isso acontece apenas porque é uma implicação do que considero ser a visão do Novo Testamento da unidade da igreja, e não porque eu considero uma política particular (presbiteriana) como essencial ao ser da igreja.

Uma eclesiologia de aliança sugere uma práxis concreta, que não é nem hierárquica nem democrática. A palavra presbiteriana- vem da palavra *presbyteros* (ancião), com *p r e s b y t e r i o n* (presbitério), sendo o termo do Novo Testamento para a assembleia mais ampla de anciões. Vamos examinar passagens específicas, mas, primeiro, as estruturas principais de uma política presbiteriana podem ser vistas no Concílio de Jerusalém em Atos 15, em que uma disputa numa igreja local foi levada à assembleia mais ampla da igreja. É impressionante que várias vezes o relatório se refere a ·os apóstolos e os presbíteros· como o corpo que tomava as decisões. Comissários (incluindo Paulo e Barnabé) foram enviados pelas igrejas locais de Antioquia para a assembleia mais ampla, reunida em Jerusalém. De fato, foi Tiago em vez de Pedro que disse, de sua parte: ·Pelo que, julgo eu, não devemos perturbar aqueles que, dentre os gentios, se convertem a Deus, [...]· (v. 19). No entanto, o veredito final esperou o consentimento de toda a assembleia. ·Então, pareceu bem aos apóstolos e aos presbíteros, com toda a igreja, tendo elegido homens dentre eles, enviá-los, juntamente com Paulo e Barnabé, a Antioquia· para relatar a decisão escrita para a igreja local (v. 22-29).

No Concílio de Jerusalém, a unidade que o Espírito havia estabelecido no Pentecostes foi preservada visivelmente não pelo sacrifício do um em detrimento dos muitos, nem dos muitos em detrimento do um, mas pelo consentimento dos muitos como um. A comunidade da aliança *f u n c i o n o u p a c t u a l m e n t e* em sua forma externa e governo interpessoal, em submissão mútua em vez de unidade hierárquica ou pluralidade independente. Já no capítulo seguinte vemos os efeitos da prática saudável desse Concílio na missão aos gentios, quando Timóteo se juntou a Paulo e Silas. ·Ao passar pelas cidades, entregavam aos irmãos, para que as observassem, as decisões [ d o g m a t a ] tomadas pelos apóstolos e presbíteros de Jerusalém. Assim, as igrejas eram fortalecidas na fé e, dia a dia, aumentavam em número· (At 16.4-5). Esses emissários não estavam entregando meros bons conselhos que aquelas igrejas poderiam aceitar ou rejeitar, mas decisões a serem observadas por todo o corpo. Ao mesmo tempo, as decisões não foram impostas hierárquicamente, mas chegaram de modo ecumênico por meio dos representantes da igreja mais ampla. A igreja católica estava presente federalmente (pactualmente) no Concílio de Jerusalém, cujas decisões permanecem válidas para nós.

Uma concepção pactuai de apostolicidade - a mim parece pelo menos implicar uma política conexiva embora não hierárquica (i.e., governo presbiteral). Os presbíteros ·devem ser considerados merecedores de dobrados honorários [honra]·, embora, por esse motivo, o apóstolo aconselhe: ·A ninguém imponhas

precipitadamente as mãos [...]. (ITm 5.17,22). As qualificações para os ministros e presbíteros são claramente colocadas em ITimóteo 3.1-7, distintas do ofício de diáconos (v. 8-13). Não é por causa do seu carisma, personalidade, capacidades de comunicação ou quaisquer outras características de sua pessoa, mas em virtude de seu ofício que Paulo diz a Timóteo: ·Ordena e ensina estas coisas· a despeito de sua mocidade. ·Até à minha chegada, aplica-te à leitura, à exortação, ao ensino. Não te faças negligente para com o dom que há em ti, o qual te foi concedido mediante profecia, com a imposição das mãos do presbitério [presbyterion]· (ITm 4.11,13-14). Assim, Paulo também pode lembrar a Tito: ·Por esta causa, te deixei em Creta, para que pusesses em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituísses presbíteros, conforme te prescreví·, novamente listando as qualificações (Tt 1.5-9). É significativo que o missionário mais bem-sucedido (e ocupado) da História não considerava uma igreja como estando estabelecida de modo adequado até que os presbíteros tivessem sido indicados em cada assembleia local.

Aqueles que têm um ofício especial na igreja têm uma responsabilidade maior de servir aos santos, não maior posição diante de Deus. Mesmo Pedro pode identificar-se como um apóstolo na sua saudação e, então, imediatamente, acrescenta: ·aos que conosco obtiveram fé igualmente preciosa na justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo· (2Pe 1.1). Em sua primeira carta, Pedro diz:

Rogo, pois, aos presbíteros que há entre vós, eu, presbítero como eles, e testemunha dos sofrimentos de Cristo, e ainda coparticipante da glória que há de ser revelada: pastoreai o rebanho de Deus que há entre vós, não por constrangimento, mas espontaneamente, como Deus quer; nem por sórdida ganância, mas de boa vontade, nem como dominadores dos que vos foram confiados, antes, tornando-vos modelos do rebanho. Ora, logo que o Supremo Pastor se manifestar, recebereis a imarcescível coroa da glória (1Pe 5.1-4).

Visto que a maioria dos presbíteros não é ministro da Palavra e do sacramento, a distinção entre aqueles que exercem supervisão espiritual e aqueles que são servidos não é a mesma como aquela entre clero e leigos no sentido comum. Assim como o Concílio de Jerusalém consistiu de ·os apóstolos e os presbíteros·, as assembleias mais amplas e locais são compostas de ministros (presbíteros docentes) e presbíteros regentes, juntos.<sup>95</sup>

Como é evidente no exemplo de Pedro, todos os ministros são presbíteros, mas nem todos os presbíteros são ministros. Juntos, eles são os ·superintendentes· (episkopoi), frequentemente traduzidos como ·bispos·. Isso é evidente em Atos 20, em que os presbíteros efésios são chamados de episkopous (v. 28) e também em Filipenses 1.1. Ao dizer para Tito constituir presbíteros ·em cada cidade·, Paulo

<sup>95</sup> Diferindo principalmente em nada mais do que terminologia, as igrejas presbiterianas referem-se à sessão (local), presbitério (regional) e assembleia geral, enquanto as igrejas reformadas referem-se a esses corpos como consistório, classe e sínodo, respectivamente.

usa p r e s b y t e r o u s e e p i s k o p o u s indiferentemente (Tt 1.5-7). Significativamente, é Pedro que diz que Cristo é o ·Pastor e Bispo da vossa alma· (IPe 2.25). Junto com outros presbíteros, os apóstolos supervisionavam o rebanho sob Cristo, seu único Supremo Pastor, mas eles gradualmente ampliaram esse ministério pastoral aos ministros comuns que eram treinados e ordenados para o ofício específico da pregação, oração e ensino (Ef 4.7-16).

Enquanto o modelo hierárquico direciona o foco da unidade e catolicidade para cima e para dentro dos degraus mais baixos da escada eclesiástica para um único cabeça terreno ou para um colégio de bispos, um modelo presbiteriano direciona o foco para baixo partindo do Cristo ascendido e para fora no poder do seu Espírito para a igreja e os confins da terra. Ao mesmo tempo, cristãos individuais e igrejas locais não são deixados por si mesmos, não meramente abertos informalmente para outras igrejas, mas são reunidos como um rebanho sob um único pastor. A responsabilidade por encorajamento mútuo, comunhão e correção não é apenas local; em vez disso, as igrejas são chamadas para cuidar umas das outras e trazer todos os seus recursos em comum para apoiar a confissão, a disciplina, o evangelismo, a missão e o serviço.

A intercambialidade dos termos e p i s k o p o s (bispo) e p r e s b y t e r o s (presbítero) também é evidente na C a r t a a o s c o r í n t i o s de Clemente de Roma (95 d.C.).<sup>96</sup> Do mesmo modo, a D i d a q u ê (98 d.C.) reconhece ·bispos [supervisores] e diáconos·.<sup>97</sup> Já no século 4U, teólogos da estatura de Jerônimo podiam pressupor o governo presbiteriano da igreja primitiva e traçar uma migração gradual em direção ao episcopalismo. Depois de agregar várias passagens nas quais os apóstolos ·claramente ensinaram que presbíteros e bispos são o mesmo·, Jerônimo observou que os presbíteros escolhiam um dentre si para moderar suas reuniões. Assim, os presbíteros eram ·todos iguais de igual posição· na era apostólica. Numa carta, ele repetiu a afirmação de que ·com os antigos, esses nomes [bispos e presbíteros] eram sinônimos· e apenas tornaram-se ordens separadas ou ofícios pelo costume posterior em vez de ·como uma organização feita pelo Senhor·.<sup>98</sup> Escrevendo em 376 d.C., Ambrósio observou:

Depois que as igrejas foram estabelecidas em todos os lugares, e oficiais ordenados, questões foram organizadas de maneira diferente do que eram no princípio. E, consequentemente, aconteceu que os escritos dos apóstolos não concordam, em todas as coisas, com a presente constituição da Igreja; isso porque eles foram escritos sob o primeiro surgimento da Igreja; pois ele chama Timóteo, que foi feito Presbítero por ele, de Bispo, pois assim, no início, os Presbíteros eram chamados."

<sup>96</sup> Clemente de Roma, 1 Corinthians, em The apostolic fathers: Greek texts and English translation (2a ed.; org. Michael W. Holmes; Grand Rapids: Baker, 1989), 22-100.

<sup>97</sup> The Didache, em ibid., 246-69.

<sup>98</sup> Jerônimo, ·Letter CXLVI to Evangelus· e ·Letter LXIV to Oceanus·, em ·Earliest textual documentation·, Paradigms in polity (org. David W. Hall e Joseph H. Hall; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 57-58.

<sup>99</sup> Citado por Samuel Miller em ·Presbyterianism: The Apostolic constitution·, em Paradigms in polity, 81.

É significativo que os líderes da igreja primitiva que exerciam eles mesmos o ofício episcopal reconheceram a mudança gradual do governo presbiteriano. Mais recentemente, no seu comentário sobre Filipenses, o estudioso anglicano J. B. Lightfoot observou a concordância de Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto e outros. Assim, em cada um dos comentários existentes sobre as epístolas contendo as passagens cruciais, seja em grego ou em latim, antes do final do século 5, essa identidade [entre bispos e presbíteros] é afirmada.<sup>100</sup>

A Segunda Confissão Helvética repete algumas das citações patrísticas frequentemente empregadas pelos reformadores. Além de Cipriano, Jerônimo é citado: ·Antes que começasse a ligação a pessoas em religião pela instigação do diabo, as igrejas eram governadas pelo conselho comum dos anciãos·.<sup>101</sup> A importância de Pedro no colégio apostólico nunca foi negada nas confissões evangélicas, no entanto foi ressaltado que Cristo deu as chaves do reino a todos os apóstolos igualmente, e ela pertence à confissão de Cristo como o Filho de Deus (Mt 16.19 com 18.18-20). Especialmente dado o reconhecimento por Ratzinger e Zizioulas de que foi a constituição de trabalho mais antiga da comunidade apostólica, sugiro que a política presbiteriana (embora frequentemente ignorada nas recentes eclesiologias evangélicas e pentecostais) tem um potencial maior para transcender a escolha entre hierarquia e igualitarismo.<sup>102</sup>

As Igrejas Livres corretamente nos lembram que ·Nós somos a igreja!·<sup>103</sup> Há ·um só corpo· porque um mesmo Espírito nos chamou - judeus e gentios - a ·um só corpo: ·há um só Senhor, uma só fé, um só batismo·. (Ef 4.4-5). No entanto, essa mesma passagem inclui pastores e mestres como dons dispensados pelo Cristo ascendido para levar o seu corpo à maturidade nele. Embora constituído pela sua membresia total, a igreja é instruída, governada e servida por diferentes ofícios com diferentes dons (1Co 12.27-31; Rm 12.4-8).<sup>104</sup>

Os dons variados que o Rei ascendido derramou sobre a sua igreja pelo seu Espírito incluem não apenas ofícios pertencentes à sã instrução em uma fé e governo espiritual, mas o ministério às necessidades temporais dos santos. A fim de dar a devida diligência a essa obra importante sem distrair os apóstolos do trabalho deles de pregação e oração, o diaconato foi criado (At 6; cf. Fp 1.1; 1Tm 3.8-12). Assim como os ofícios particulares do ministro e do presbítero preparam todos os santos como testemunhas no ofício geral deles como profetas,

<sup>100</sup> J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Londres: Macmillan, 1868; reimpr. Grand Rapids: Zondervan, 1974), 98-99.

<sup>101</sup> Second Helvetic Confession, em *The book of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), cap. 18.5.160-62.

<sup>102</sup> É interessante observar que tanto o cardeal Ratzinger (*Called to communion*, 122-23) quanto John Zizioulas (*Being as communion*, 195) reconhecem que presbíteros e bispos são usados indiferentemente no Novo Testamento e eram ofícios sinônimos nas primeiras comunidades cristãs.

<sup>103</sup> Volf, *After our Ukeness*, 135.

<sup>104</sup> IM Para uma defesa útil do ofício de uma perspectiva da Igreja Livre, veja Mark Dever, ·The priesthood of all believers: Reconsidering every-member ministry·, em *The compromised church: The present evangelical crisis* (org. John Armstrong; Westchester, 111.: Crossway, 1998), 85-116.

sacerdotes e reis, -as obras de serviço- são feitas oficialmente em nome de toda a igreja pelos diáconos, enquanto todos os cristãos sejam dotados com dons de hospitalidade, generosidade e serviço mútuo no corpo. O Espírito media o ofício tríplice de Cristo como profeta, sacerdote e rei nesta era por meio desses três ofícios de pastor-mestre, diácono e presbítero.<sup>105</sup> Assim como nenhum cristão é uma ilha, nenhuma igreja local ou denominação é a única igreja católica; elas são apenas únicas e católicas na medida em que existem juntas em Cristo pela fiel pregação e sacramentos. Nessa comunhão - expressa local e universalmente - Cristo cuida do bem-estar temporal bem como do bem-estar eterno de sua comunidade (veja discussão sobre a coleta de Paulo, p. 889-893).

Pastores pregam e ensinam, presbíteros dirigem e diáconos servem. No Concílio de Jerusalém, nem mesmo os apóstolos agiram sem consultar os presbíteros. Visto que os presbíteros são membros ordenados que não são chamados para o ministério de tempo integral de oração e pregação, a igreja - tanto na sua assembleia local quanto nas mais amplas - resiste à tentação do nosso coração caído de dominar: ·Sabeis que os governadores dos povos os dominam e que os maiorais exercem autoridade sobre eles. Não é assim entre vós· (Mt 20.25-26). Conhecendo a nossa estrutura, Jesus instituiu verificações e prestação de contas. Embora essa organização externa não possa salvar a igreja da apostasia e da tirania, esses tipos de desvios gerais com frequência coincidem com uma perda gradual de verificações e prestação de contas.

Ao mesmo tempo, somos a igreja apenas com Cristo como a nossa cabeça, apenas de quem a igreja recebe a sua unidade e catolicidade. A fonte de autoridade eclesiástica não são mais os membros da congregação local do que os bispos ou o papa. Em vez disso, ela é possuída *m a g i s t e r i a l m e n t e* apenas por Cristo (Mt 28.18; Jo 15.1-8; Ef 1.10-23; 2.20-22; 4.15; 5.30; Cl 1.18; 2.19; 3.11; Fp 2.10-11; Ap 17.14; 19.16) e *m i n i s t e r i a l m e n t e* pela delegação de representantes (Mt 10.1,40; 16.18-19; 28.19-20; Mc 16:15-16; Lc 22.17-20; Jo 20.21-23; ICo 11.23-29; 2Co 13.3; Ef 4.11-12; ITm 3.1-7, 6-15; 2.14-4.3). Embora os presbíteros funcionem representativamente na comunidade da aliança, eles representam o Senhor em vez de o povo.

Em termos práticos, uma eclesiologia da aliança desafia a tendência amplamente disseminada hoje de permitir que catolicidades rivais determinem o caráter eclesial. É evidente todos nós vermos as coisas a partir da nossa localização, mas para os cristãos a localização mais decisiva é -em Cristo-. Certamente, interpretamos a realidade dentro de comunidades particulares (étnica, nacional, socioeconômica, geracional, etc.), mas para os cristãos, mais uma vez, a comunidade mais decisiva é a igreja - e não apenas a igreja local, mas a igreja católica visível de todos os tempos e lugares. Em nossos dias, não é tanto a fragmentação confessional e denominacional que ameaça a nossa catolicidade visível, mas as divisões mundanas de raça, classe, política e preferências de consumo que foram moldadas pelas palavras e sacramentos de uma cultura de *m a r k e t i n g* de nicho demográfico.

, os Derke Bergsma, ·Prophets, priest, kings: Biblical offices·, em The compromised Church, 117-32.

As Escrituras localizam os cristãos ·em Cristo·, o que significa em sua igreja: ·todos quantos fostes batizados em Cristo de Cristo vos revestistes. Destarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus· (G1 3.27-28). Em 1970, Donald McGavran formalizou uma teoria missiológica:

As pessoas gostam de tornarem-se cristãs sem cruzar barreiras raciais, linguísticas ou de classe. Esse princípio afirma um fato inegável. [...] A população do mundo é um mosaico, e cada peça tem uma vida própria separada, que parece estranha e frequentemente desagradável a homens e mulheres de outras peças.<sup>106</sup>

McGavran antecipa a objeção de que isso simplesmente capitula ao narcisismo cultural: ·É melhor, elas pensam, ter uma igreja de crescimento lento ou sem crescimento que seja realmente fraterna, integrada e, consequentemente, ·verdadeiramente cristã· do que uma igreja de crescimento rápido de um povo só.<sup>107</sup>

Embora rejeitando claramente a segregação forçada com base na raça, McGavran argumenta que antes de as pessoas poderem adotar a verdadeira ·fraternidade·, elas precisam tornarem-se cristãs e, visto que as pessoas tornam-se cristãs mais rapidamente em unidades culturais homogêneas, deveríamos fazer o necessário para servir a esse fim missionário.<sup>108</sup> Os teólogos sul-africanos Allen Boesak e John de Gruchy argumentam que foram os missionários pietistas que assumiram esse mesmo princípio quando estabeleceram igrejas ·homogêneas· que inadvertidamente ajudaram a trazer o apartheid à existência.<sup>109</sup> Não consigo ver como podemos conciliar a dissolução da catolicidade centrada em Cristo com uma preocupação correta por missões.

No entanto, isso não é muito diferente da situação que Paulo enfrentou ao escrever aos coríntios. Conquanto o problema na Galácia fosse especialmente

<sup>106</sup> Donald McGavran, *Understanding church growth* (3. ed.; rev. C. Peter Wagner; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 163.

<sup>107</sup> Ibid. 174.

<sup>108</sup> Ibid., 174-75. C. Peter Wagner defende a abordagem de McGavran em *Our kind of people: The ethical dimensions of church growth in America* (Atlanta: John Knox, 1979).

<sup>109</sup> Allan Boesak responde: ·A manipulação da Palavra de Deus para se acomodar à cultura, preconceitos ou ideologias é estranha à tradição reformada· (Black and reformed: Apartheid, liberation and the calvinist tradition [org. Leonard Swetman; Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984], 87). Segundo John de Gruchy, as igrejas reformadas não eram segregadas até ·os reavivamentos de meados do século 19· pelo pregador do movimento holiness Andrew Murray e missionários pietistas. ·Foi sob o domínio desse tipo de evangelicismo·, diz de Gruchy, ·em vez do estrito calvinismo de Dort, que a igreja Reformada Holandesa concordou no seu Sínodo de 1857 que as congregações deveriam ser divididas de acordo com linhas raciais·. Ele acrescenta: ·A despeito do fato de que esse desenvolvimento foi contra as decisões anteriores do sínodo de que a segregação na igreja era contrária à Palavra de Deus, isso foi racionalizado com base em necessidades missiológicas e práticas. Missiologicamente, foi argumentado, as pessoas são mais bem evangelizadas e adoram melhor a Deus em sua própria língua e contexto cultural, uma posição reforçada pela missiologia luterana alemã e um tanto próxima da filosofia de crescimento de igreja de nossa época· (Liberating reformed theology. A South African contribution to an ecumenical debate [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 23-24).

a catolicidade de judeus e gentios em Cristo, o problema em Corinto era que o culto da Ceia e sua festa de comunhão que se seguia a ele eram divididos por classe social, com os mais ricos apreciando a melhor comida e o vinho na sala de jantar central, cidadãos livres no salão exterior e escravos do lado de fora, onde recebiam os restos. Então, Paulo escreve:

Quando, pois, vos reunis no mesmo lugar, não é a ceia do Senhor que comeis. Porque, ao comerdes, cada um toma, antecipadamente, a sua própria ceia; e há quem tenha fome, ao passo que há também quem se embriague. Não tendes, porventura, casas onde comer e beber? Ou menosprezais a igreja de Deus e envergonhais os que nada têm? Que vos direi? Louvar-vos-ei? Nisto, certamente, não vos louvo (1C o 11.20-22).

Hoje, Paulo poderia dizer: ·Vocês não têm suas próprias casas, carros, locais de trabalho e círculo de amigos com quem vocês podem ouvir a sua música favorita, demonstrar seus estilos peculiares e aproveitar as particularidades do seu próprio nicho demográfico?· No entanto, a igreja de Deus é o lugar onde os jovens, os velhos e os de meia-idade, homens e mulheres de todas as raças, os doentes e os sãos, aqueles com deficiências e sem, os desempregados e os ricos reúnem-se para tornarem-se um em Cristo. Nossas igrejas deveriam demonstrar o tipo de comunidade que é formada pela escolha de Deus em vez da nossa própria. Cristo é a nossa localização mais decisiva.

#### V. S a n t i d a d e e c l e s i a l e m C r i s t o : a i g r e j a

##### SANTIFICADA ·FORA DE SI MESMA·

Além de ser ·única· e ·católica·, a igreja é ·santa·. Duas perguntas importantes com respeito à santidade da igreja se apresentam: (1) Qual é a sua fonte? A igreja é distinguida do mundo pelos seus próprios desejos e atividades piedosos ou como uma parte do mundo que é reivindicada por Deus como o campo de sua atividade salvífica e missão para o mundo? (2) Essa santidade é meramente um evento escatológico de cima, meramente uma instituição histórica de baixo, ou ambos?

Como acontece com os atributos de unidade e catolicidade, a pergunta crucial com respeito à santidade da igreja não é se ela surge da comunidade ou da pessoa, embora essa também seja uma pergunta importante. A principal pergunta é se a santidade da igreja vem de Cristo ou de nós (seja considerada corporativa ou individualmente). É correto levar nossas convicções soteriológicas para a nossa consideração da eclesiologia. Tanto individual quanto corporativamente, nós somos santos em Cristo; pela eleição, redenção e vocação de Deus, a igreja é santa.

A igreja é distinguida do mundo pela ação de Deus de reivindicá-la para si mesmo, e é esse anúncio indicativo do evangelho que tanto nos assegura da santidade da igreja a despeito de sua condição empírica quanto embasa perpetuamente

os imperativos para realizar essa santidade visível mais e mais. Depois de revisar a desordem moral e teológica da igreja coríntia, podemos concluir que ela não era nem mesmo uma igreja - e, no entanto, Paulo a trata como tal e com base nisso a chama novamente a viver a sua identidade.

Todavia, o que Deus declara santo em Cristo também é tornado santo em Cristo. A santificação é um dom que já pertence à igreja, mas ela também é um processo contínuo no qual a igreja é constantemente provocada, desafiada, renovada e reformada pelo Espírito, conformada à imagem de Cristo pela Palavra de Deus. Uma vez que a realidade da era vindoura está unida ao sinal da igreja visível na era presente, a igreja é chamada à obediência radical, percebendo mais e mais as implicações das reivindicações santas de Deus sobre sua existência e ações no mundo. No entanto, é sempre a ação santificadora de Deus que impede a igreja de tornar-se assimilada novamente no mundo do qual ela foi chamada.

#### A. Natureza e graça: instituição histórica ou

#### ACONTECIMENTO ESCATOLÓGICO?

Os sinais criados são elevados ontologicamente e transsubstanciados na nova realidade significada? São eles meros símbolos ou ilustrações dessa realidade, mas não realmente transmissores dela? Ou são os sinais criados meios de graça, participando da realidade significada, conquanto permanecendo naturais em cada aspecto? Defendendo essa terceira visão, tenho argumentado que ao santificar pessoas, lugares e coisas, Deus reivindica a realidade criada em toda a sua bondade essencial e condição de queda histórica e a liberta para servir aos seus propósitos.

É a promessa de Deus que transforma a água comum, o pão e o vinho em elementos santos. Eles não perdem o menor grau de sua natureza criada. A palavra de Deus consagra-os para o seu serviço salvífico. De modo análogo, Jesus ora a respeito dos seus seguidores, não para que eles sejam tirados do mundo, mas que eles sejam santificados nele: ·Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade.· (Jo 17.17). Antes de a santificação ser um processo de renovação interior, ela é uma reivindicação definitiva feita pelo Deus trino: uma palavra declaratória que, como a justificação, inicia reverberações ao longo de cada canto e recanto da existência pessoal e eclesial. Não mais "Não-Meu-Povo· (Os 1.9-10), somos proclamados como sendo o próprio povo de Deus (IPe 2.9-10, aludindo a Os 1.6,9-10). Mesmo quando a igreja permanece manchada, tanto interior quanto exteriormente, ela clama o nome do Senhor em segurança, sabendo que Cristo ·se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção, para que, como está escrito: Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor· (ICo 1.30).

Antecipado pelos profetas, chegou finalmente o dia em que a distinção ·puro-/impuro· entre judeus e gentios tornou-se obsoleta. A revelação do cumprimento dessa promessa atordou e escandalizou Pedro, mas também resultou na missão aos gentios (At 10.1-11.18). Em Cristo, mesmo os ·impuros· são

santos; pessoas estranhas às alianças e às promessas podem tornar-se filhas de Abraão (Lc 3.8; Jo 1.12; G1 3.13-18; 4.21-5.1; Ef 2.11-19; IPe 2.10) e seus filhos podem ser santos ao Senhor (ICo 7.14). A santidade da igreja é atribuída não apenas à igreja invisível (i.e., aqueles que são eleitos e regenerados), mas à igreja visível como um grupo misto. Assim como a catolicidade visível da igreja é ameaçada quando permitimos que outros senhores nos coloquem sob seu domínio, a santidade visível da igreja é ameaçada quando suas palavras e caminhos se tornam assimilados às tradições e modismos culturais.

A tendência de confundir Cristo e a igreja coloca a santidade da igreja na forma visível da própria igreja. Na era da cristandade, o próprio império secular pode tornar-se o corpo de Cristo: o Santo Império Romano, contrastado com as nações pagãs sob o juízo de Deus. A escatologia e a História tornam-se uma, com a igreja sendo identificada totalmente com o reino de Deus no seu desenvolvimento progressivo. Nessa concepção, a escatologia perde a sua força ao invadir a realidade da História. Ser cristão é simplesmente ser uma parte dessa História.

Por outro lado, a redescoberta da escatologia, especialmente desde Barth, pode reduzir a História a uma sombra, com as invasões verticais dos atos divinos escassamente atribuídas à fidelidade de Deus - de geração em geração.. Levada a um extremo, essa visão pode nos levar a pensar que a obra do Espírito na vida dos cristãos individuais não tem a necessária conexão com a membresia formal na igreja. Até mesmo a pregação e os sacramentos podem tornar-se recursos opcionais para uma busca espiritual inteiramente pessoal. A instituição histórica e seu ministério público podem até mesmo ser tratados como um impedimento humanamente idealizado ao verdadeiro crescimento espiritual.

Numa concepção pactuai, há uma história de redenção, mas ela se desenvolve não a partir de suas próprias possibilidades imanentes, sejam localizadas numa instituição ou na piedade de cristãos individuais. De fato, essa história continua precisamente por causa das interrupções escatológicas de Deus do seu fluxo comum, julgando, justificando, matando e mantendo vivo. O Espírito está sempre com seu povo, guiando-os do êxodo para a sua pátria, mas como um dom - nunca como um direito adquirido. Israel e Judá aprenderam essa difícil lição quando testemunharam a saída do Espírito do templo e foram mandados para o exílio.

É para dentro deste -presente século- (Tt 2.12; cf. G1 1.4; Ef 1.21) que está -passando- (1 Jo 2.17; cf. ICo 7.31) que -os poderes do mundo vindouro- estão penetrando pela obra do Espírito por meio da Palavra e do sacramento (Hb 6.5). Os profetas referem-se à chegada do Messias nos -últimos dias- (Jr 49.39), e os apóstolos indicam que o período em que nós estamos vivendo agora entre os dois adventos de Cristo é -a última hora- (Ijo 2.18) e -os últimos dias- (Hb 1.2). Já conhecida nas escatologias do judaísmo do Segundo Templo, as categorias -presente- e o -mundo porvir- são diretamente invocadas por Jesus (Mc 10.30; Lc 20.34). No corpus paulino, essas categorias são equivalentes à -carne- e ao -Espírito-, com a primeira representando os poderes imanentes e os recursos disponíveis para nós sob as condições do pecado e da morte e a última indicando a nova criação

inaugurada pela ressurreição de Cristo e a habitação do Espírito, ambas as quais ele chama de ·as primícias· ou a entrada do pagamento da nossa glorificação final na era vindoura (veja esp. Rm 8.7-27).

Portanto, a própria História foi reivindicada por Deus como o teatro de sua vitória escatológica a partir do céu. Nessa História, Adão quebrou a aliança e trouxe morte, e Cristo cumpriu a aliança, suportou seu juízo e inaugurou a nova criação. Essa História não é transcendida ou elevada. Nem é uma história secular ao lado da história eterna de Deus. Assim como a graça liberta em vez de sobre-carregar a natureza, a escatologia não elimina a História nem a torna em algo não histórico. Em vez disso, o juízo radical e a graça radical de Deus redefinem o significado da História como o nexo dessas duas eras em que a igreja nasceu. A igreja é uma instituição na História, mas ela é uma História que a História nunca poderia ter gerado.

Já vimos que a eclesiologia católico-romana vê a santidade da igreja descendo a escada do ser, unificada pelo seu cabeça visível, o papa. Como consequência, a igreja não pode ser considerada simultaneamente justificada e pecadora. A santidade da igreja não é de modo algum comprometida pelos pecados dos seus membros, não por causa de uma justiça alheia, mas por causa de uma justiça inherente que é infundida na igreja e flui dela. Rahner resume:

Como os grandes teólogos da Idade Média costumavam dizer (*Tomás, Summa Theologica*, I, IIae, p. 106, r.l), o que principalmente constitui a Igreja é o Espírito Santo no coração dos homens, todo o resto (hierarquia, papado, Eucaristia, sacramentos) está a serviço dessa transformação interior.<sup>110</sup>

Dulles percebe corretamente que do ponto de vista da eclesiologia luterana e reformada, a perspectiva católico-romana pode ser vista apenas como uma ·teologia da glória·.<sup>111</sup> A despeito dos seus chamados salutares para uma eclesiologia mais escatologicamente sensível, Dulles conclui: ·A vinda final do reino, creio, será a obra de Deus, dependente de sua iniciativa. Mas parece provável que, como Rahner sugere, a parousia não acontecerá até que o esforço humano ·tenha atingido os seus próprios limites e, desse modo, fique aberto para a salvação de cima pelo desenvolvimento dos seus próprios poderes..<sup>112</sup> Como um erro em deixar de apreciar o total impacto que a ascensão contribuiu para a confissão da igreja com uma encarnação contínua de Jesus Cristo, do mesmo modo também é improvável que essa confusão pudesse ter se desenvolvido à parte de uma soteriologia sinergística. De uma perspectiva da Reforma, é essa visão sinérgica da

<sup>110</sup>Karl Rahner, ·The church·, em *Sacramentum mundi: An encyclopedia of theology* (org. K. Rahner SJ et al.; Nova York: Herder and Herder, 1968), 1:319.

Dulles, *Models of the church*, 72-73.

<sup>112</sup>Karl Rahner, ·Christianity and the ·new man·, em *Later writings (Theological investigations 5)*; trad. Karl-H. Kruger (Baltimore: Helicon., 1966), 5:149, citado em Dulles, *Models of the church*, 114.

santidade da igreja que une as tradições católica, wesleyana e pentecostal.<sup>113</sup> No entanto, de uma perspectiva pactuai, todas as maneiras de localizar a santidade em alguém ou alguma coisa que não Jesus Cristo ignoram a conexão inseparável já enfatizada entre cristologia e pneumatologia.

Uma visão bíblica da santidade da igreja está em nítido contraste com essa concepção. Primeiro, há uma distinção entre Cristo, que é a nossa santidade (Jr 23.5-6; 33.16; ICo 1.30; 2Co 5.21; Fp 3.9; Ef 1.7; Cl 1.14) e a igreja, que é definitivamente e progressivamente santa apenas nele. A igreja não é a fonte da santidade dos seus membros, mas o corpo que recebe sua santidade de fora de si mesmo, em Cristo. Em segundo lugar, essa santidade definitiva não irradia em graus decrescentes, do brilho de Maria e dos santos para o clero e, então, para os leigos. Em vez disso, todos os cristãos são santos (*hagios*) em Cristo.

Da perspectiva da teologia da Reforma, a graça nem absorve a natureza, nem chega independentemente dela; ela é dada por meio dela. A reivindicação do Deus trino que torna a igreja santa de modo algum a transsubstância em algo divino. No entanto, o Espírito atua pelos meios comuns da graça na igreja para realizar a comunhão dos santos através de todas as gerações e etnias.

A igreja é santa - ou seja, a esfera da ação pactuai e salvífica de Deus - quando ela está ·em Cristo· e é o evangelho que determina e identifica audivelmente essa localização. Se uma igreja professante não mais define a si mesma e seu ministério - ou seja, seus métodos, bem como sua mensagem - por essa promessa e mandamento, ela já não tem mais um ministério válido. Ela já não está mais autorizada a falar e agir no nome de Cristo para o povo dele e para o mundo. Privada de sua santidade (que é dada a ela de fora de si mesma), ela torna-se apenas outra instituição secular.

Vimos que a ideia da igreja como uma encarnação contínua de Cristo é crescentemente preeminent nos círculos protestantes (incluindo o evangélico) bem como católico-romanos. Há, certamente, uma analogia encarnacional no Novo Testamento, em que somos chamados a ter a mesma ·mente· de Cristo ao imitar a sua humildade (Fp 2.5-8). Contudo, na medida em que isso é transformado num conceito unívoco, ·o ministério encarnacional· pode de fato minar a santidade da igreja. Frequentemente, num esforço de encarnar-se no mundo e redimir a cultura, a igreja constrói um Santo Império Romano, a cristandade, e, nos nossos próprios dias, produz um conjunto de coisas ·cristãs· (música, programas de exercícios, política, economia, entretenimento, negócios, arte, ficção, ciência, etc.) que muitas vezes são imitações pobres das suas alternativas ·seculares·. Ironicamente,

<sup>113</sup> J Veja, por exemplo, Yong, *The Spirit poured out on allflesh*, 130. Baseando-se na doutrina de dispensações desenvolvida por John Fletcher (sucessor de Wesley), Yong, um teólogo pentecostal, alcança o mesmo objetivo, mas pelo caminho da imediação do Espírito à parte de qualquer conexão necessária com a palavra de Cristo ou a igreja. Isso também permite a ele afirmar que ·o corpo místico e universal de Cristo incluiria o espectro inteiro de todos aqueles que explicitamente confessam seu nome até todos aqueles que podem não ser instruídos a respeito de Jesus, mas estão espiritualmente unidos com ele pelo poder do Espírito Santo..

muitas vozes na igreja de hoje reconhecem que a igreja tem capitulado à cultura com respeito à cristandade, império e consumismo, militarismo e religião civil ocidental (especialmente norte-americana), enquanto acomoda alegremente a mensagem, a identidade e a missão da igreja ao nosso contexto pós-moderno.

Os cristãos não são distinguídos dos não cristãos - o que significa dizer, não são santos - porque eles demonstram amor e gentileza para com seu próximo, defendem a justiça e cuidam do meio ambiente. Essas são obrigações da lei da criação que cristãos reconhecem em sua consciência junto com os não cristãos. É apenas o evangelho que marca os cristãos como santos e é apenas a pregação do evangelho e sua confirmação no batismo e Comunhão que geram uma cidade de luz no meio do mundo em trevas. Nossa santidade, então, será expressa mais e mais no mundo como uma testemunha ao nosso próximo, mas ela será o impacto reverberante da santidade definitiva que faz da igreja algo mais do que uma organização de caridade, comunidade espiritual, comitê de ação política ou círculo de amigos unidos pelos mesmos interesses.

Na sua santidade bem como na sua catolicidade, o corpo é constituído - de cima- pelo anúncio sempre surpreendente e disruptivo do evangelho, e a comunidade da aliança recebe a sua catolicidade junto com todo o seu ser extra nos, fora de si mesmo, a despeito da sua própria história de infidelidade. Como estendida -de baixo- na História (por mil gerações), a catolicidade e a santidade são mediadas pelo ministério fiel da Palavra e sacramento, produzindo uma sucessão de uma geração para outra através de todos os tempos e lugares. O Espírito constantemente invade a igreja, puxando-a de sua tendência de se tornar assimilada novamente a esta era passageira, mas o mesmo Espírito também constantemente reorganiza a igreja de modo que ela possa manter a sua continuidade histórica com as gerações do passado e do futuro numa aliança de graça.

Determinando sua posição com base nestas duas coordenadas - a escatológica e a histórica - a eclesiologia da aliança afirma que apenas na medida em que cada cristão estiver unido ao corpo visível e cada geração for conectada com aquela que a precede e com a que a segue, as igrejas particulares (locais) deverão esforçar-se diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz. (Ef 4.3) por uma solidariedade sempre mais ampla e profunda que expressa a si mesma em estruturas concretas, visíveis e duradouras.

É evidente que Deus pode encontrar-se com pessoas desconhecidas sempre que ele quiser, mas ele prometeu encontrar-nos na aliança da graça, por meio da invocação do nome de Cristo (At 4.12; Fp 2.9-11). Pessoas, lugares e coisas são santos porque Deus reivindicou essas criaturas naturais para si mesmo. A aliança da graça é a esfera da atividade santificadora de Deus, na qual ele prometeu unir os cristãos e seus filhos a Cristo e seus benefícios. Lesslie Newbigin expressa muito bem a objeção reformada perene à noção de -cristão anônimo-:

Nem podemos tentar preservar alguns remanescentes de consistência pelo uso da concepção de misericórdias não pactuadas, ao sugerir que podemos

reconhecer totalmente as obras da graça fora da igreja visível e ainda permanecer intactos na nossa convicção de que a igreja existe apenas onde a continuidade visível foi preservada. Essa tentativa nos coloca numa situação impossível. Se Deus pode e de fato concede a sua graça redentora com prodigalidade indiscriminada dentro e fora dos limites da sua igreja, então a igreja não é uma parte essencial de todo o esquema de salvação, e sua ordem e sacramentos, sua pregação e ministérios não têm nenhuma relação inerente e essencial com a obra salvífica de Deus em Cristo, mas são meras construções arbitrárias que o próprio Deus ignora."<sup>4</sup>

Con quanto a igreja visível seja de fato uma ·assembléia mista·, de acordo com as teologias reformadas, ela é o lugar exclusivo das bênçãos da aliança em Cristo. É, de fato, essa afirmação que estimula o espírito missionário que é intrínseco à identidade cristã.

Con quanto Roma identifique essa santidade inerente com a instituição histórica como tal, as eclesiologias independentes tendem a identificá-la com a piedade e ações da pessoa, indo de experiências identificáveis de conversão a falar em línguas. Na medida em que as igrejas livres tratam como central a experiência interior de conversão e renovação, há uma concordância substancial com a descrição de Rahner da posição católico-romana já citada, ou seja, ·o que principalmente constitui a Igreja é o Espírito Santo no coração dos homens, todo o resto [...] está a serviço dessa transformação interior.. A teologia católico-romana enfatiza a Missa como ·uma obra das pessoas.<sup>115</sup> Os evangélicos protestantes de modo geral consideram a igreja primariamente como a plataforma para o seu serviço a Deus e ao próximo, mais do que como o lugar onde Deus os serve.

Refletindo um consenso evangélico mais amplo em nossos dias, Miroslav Volf sugere que ·a adoração cristã autêntica acontece num ritmo de adoração e ação..<sup>6</sup> No entanto, adoração é ação - e ambas são as nossas ações. É evidente que a adoração é a atividade de adoradores, mas isso é precisamente o motivo pelo qual é importante ver a reunião semanal do povo de Cristo como algo mais amplo do que adoração. Volf acrescenta: ·Na medida em que os cristãos louvam a Deus em adoração e ação, eles antecipam as condições deste mundo como a nova criação de Deus..<sup>117</sup> Perdidos nessa ênfase exclusiva nos imperativos (adoração, ação e antecipação) estão os grandes indicativos das ações de Deus em Cristo pela sua Palavra e Espírito. Podemos apenas adorar e agir em antecipação à nova criação de Deus se de fato os poderes dessa nova criação já estão em ação, penetrando esta presente era ímpia, unindo os pecadores a Jesus Cristo. Quando

<sup>4</sup>4Newbigin, Household of God, 79.

<sup>5</sup> De leitourgia, o termo ·liturgia· pode referir-se ao serviço das pessoas ou ao serviço às pessoas, prestado pelo Estado. Ele foi apropriado pela igreja primitiva como o serviço divino. As igrejas da Reforma interpretaram a reunião semanal da igreja como um serviço de Deus ao seu povo, provocando a resposta de fé deles em Cristo e amor ao próximo.

<sup>116</sup> Miroslav Volf, ·Worship as adoration and action: Reflections on a Christian way of being-in-the-world·, em Worship: Adoration and action (org. D. A. Carson; Carlisle, UK: Paternoster, 1993), 207. m Ihid., 208.

estamos reunidos, o Espírito nos torna participantes da nova criação. Apenas porque Deus está em ação é que há qualquer razão, muito menos qualquer habilidade, para as criaturas caídas participarem em fé, esperança e amor.

A teologia da aliança tomou uma rota diferente de ambos esses paradigmas. A despeito da santidade pessoal dos seus membros, a igreja (entendida em termos não apenas de sua assembleia local, mas da mais ampla também) é santa simplesmente porque ela é o campo de atividade divina em que o trigo está crescendo à semelhança de suas primícias, embora o joio esteja semeado no meio do trigo. Nessa concepção, a igreja admite pessoas à sua comunhão não porque elas sejam inherentemente santas, mas porque o Senhor consagrou esse espaço como o lugar da sua ação santa. Mesmo se apenas um dos pais é cristão, os filhos são santos (ICo 7.14). Isso se deve não a uma transformação interior ou graça infusa, mas simplesmente à promessa de Deus. No pensamento de aliança, a árvore é santa mesmo se alguns dos seus ramos não produzirem fruto e serão quebrados para dar lugar a outros (Rm 11.16-24). A árvore não é santa por ser coletivamente idêntica a Cristo, nem porque ela é a soma total dos regenerados, mas por causa da ligação escatológica do povo da aliança à sua raiz viva (v. 16,18-20). Em qualquer momento dado, em qualquer expressão local, a igreja será uma assembleia mista e ainda assim o campo da ação de Deus onde a fé é criada e sustentada. Todo o campo é santo nesse sentido eclesial mesmo que haja joio semeado em meio ao trigo.

As próprias pessoas às quais Paulo não pôde falar como a espirituais, e sim como a carnais, como a crianças em Cristo, são ainda assim crianças em Cristo (ICo 3.1). A carta é até mesmo destinada: à igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos, com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso: graça a vós outros e paz, da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo. (ICo 1.2-3, ênfase acrescentada). A Confissão de Westminster nos lembra: As igrejas mais puras debaixo do céu estão sujeitas à mistura e ao erro; e algumas têm degenerado a ponto de não serem mais igrejas de Cristo, mas sinagogas de Satanás. No entanto, sempre haverá na terra uma igreja para adorar a Deus segundo a vontade dele mesmo.<sup>118</sup>

Como seus membros individuais, nesta era a igreja permanece simultaneamente justificada e pecadora. A vocação da igreja não é para testemunhar de sua própria piedade ou para transformar o mundo no reino santo de Cristo. Nas palavras de Dietrich Bonhoeffer: A intenção do pregador não é melhorar o mundo, mas conclamá-lo a crer em Jesus Cristo e dar testemunho da reconciliação que foi realizada por meio dele e do seu domínio.<sup>119</sup> É a Palavra que quebra a igreja transformando-a numa comunidade-da-cruz, para ser edificada numa

<sup>118</sup> Westminster Confession, cap. 25.5, em Trinity hymnal (ed. rev.; Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 863.

<sup>119</sup> Dietrich Bonhoeffer, F. thics (Nova York: Macmillan, 1965), 350.

·comunidade da Páscoa.'20 Embora Cristo trabalhe por meio do ministério da sua igreja, a igreja nunca pode considerar as suas ações como sendo idênticas às dele.<sup>121</sup> Não é a igreja, mas o Espírito que torna Cristo presente no mundo para a salvação e a vida. Como vemos na carta de Paulo aos Coríntios, a igreja é santa porque ela consiste daqueles que são ·chamados para serem santos-, escolhidos, redimidos, justificados e no processo de serem santificados pelo seu Espírito. Por mais imperfeitamente que a igreja manifeste essa santidade em termos empíricos, ela ainda assim é chamada a tornar-se o que ela já é de acordo com a Palavra recriadora de Deus. Oswald Bayer nos lembra: ·Até mesmo as instituições santificadas por Deus nunca podem, portanto, ser o caminho para a salvação, e ainda que elas sejam e permaneçam santas, nelas nós podemos ou ficar perdidos ou encontrar o caminho da salvação - apenas pela fé.'<sup>122</sup>

Berkhof ressalta que quanto Roma localize a santidade da igreja no seu caráter intrínseco como portadora de salvação, as confissões luteranas e reformadas ·sustentam que a igreja é absolutamente santa num sentido objetivo, isto é, como ela é considerada em Jesus Cristo. Em virtude da justificação mediataria de Cristo, a igreja é tida por santa perante Deus.'<sup>23</sup>

Do mesmo modo, Lesslie Newbigin argumenta com base em Romanos 9:

Há uma aliança e um povo da aliança, e Deus é fiel à sua aliança. Mas a subsistânciâa dessa aliança é toda pura misericórdia e graça. Se os homens presumem reivindicar para si mesmos, com base na aliança, algum relacionamento com Deus sem que seja outro que não o de um pecador que precisa da graça de Deus, a aliança terá sido pervertida. E onde isso aconteceu, Deus, na liberdade soberana de sua graça, destrói essas pretensões, chama ·não povo- para ser povo, quebra os ramos naturais e enxerta ramos bravos, enchendo-os com a vida que é a sua própria vida compartilhada com os homens. [...] Ela, que é essencialmente uma, é dividida; ela, que é essencialmente santa, é impura; ela, que é essencialmente apostólica, esquece-se da sua tarefa apostólica.'<sup>24</sup>

A graça de Deus não flui para baixo numa escada cósmica por graduações e graus; em vez disso, cada cristão é um co-herdeiro com Cristo e uns com os outros. Tudo o que está em Cristo é santo como ele é, porque ele é a sua santificação (ICo 1.30-31). Sendo esse o caso, a santidade objetiva de todo o corpo na sua cabeça também está em ação ao longo do corpo, de tal modo que cada membro irá produzir mais e mais o fruto dessa identidade definitiva que não pode ser nem aumentada nem diminuída.

<sup>1</sup>ibid. 212-13.

<sup>2</sup> Ibid., 214.

122 Oswald Bayer, *Living by grace: Justification and sanctification* (trad. Geoffrey W. Bromiley; Eerdmans, 2003), 62; cf. Martinho Lutero, *Luther's works* (org. Helmut T. Lehmann; Filadélfia: Fortress, 1957; reimpr., 1971), 37:365.

123 Berkhof, *Systematic theology*, 575.

124 Newbigin, *The household of God*, 84.

Mesmo os membros não regenerados da igreja são de alguma maneira beneficiários da atividade do Espírito dentro da comunidade da aliança, que, de acordo com Hebreus (esp. caps. 4,6,10), torna-os ainda mais responsáveis por aceitar as promessas significadas e seladas a eles no batismo. A igreja nunca é um agente efetivo, mas o recipiente e o campo da ação santificadora de Deus no mundo: o teatro em que o Espírito está convocando os atores e organizando os ensaios da era vindoura.

#### B. Ser v iç o s a n t o

Conquanto a igreja (como cada membro) seja simultaneamente justificada e pecadora, santa em Cristo e, ainda, frequentemente não santa em suas ambições, sentimentos e ações, ela é chamada a uma maturidade maior em fé e prática. Assim como a ·igreja invisível· não pode ser uma desculpa para negligenciar a unidade e catolicidade visível da noiva de Cristo, os erros empíricos da igreja nos guardam do triunfalismo, mas não deveriam nos preservar de responder fielmente ao imperativo de refletir a justiça bem como a verdade de nossa Cabeça Viva.

Não precisamos - de fato, não devemos - escolher entre uma visão de igreja como um recipiente puramente passivo da graça e uma visão dela como uma portadora ativa da graça. Nós sempre somos recipientes passivos da graça de Deus e agentes ativos do amor ao nosso próximo. A graça ativa boas obras; o amor flui da fé. Uma economia forense dá lugar à transformação efetiva: a palavra faz o que ela declara; o cristão e a igreja se tornam o que eles já são em Cristo. À luz disso, a igreja é sempre uma beneficiária de graça em relação a Deus, ainda que sempre ativa em testemunho, amor e serviço com relação ao próximo.

O ponto principal a ser extraído desses argumentos é que esses atributos não pertencem à igreja como resultado de sua decisão e atividade, mas a Deus. A unidade e a catolicidade da igreja não surgem imanentemente dentro dos cristãos individuais ou em uma instituição histórica; elas são dons do Pai, no Filho e pelo Espírito. Elas são dadas porque o Deus trino nos elegeu, nos redimiu e nos chamou em Cristo para pertencer a ele e uns aos outros. A igreja foi escolhida em Cristo para ser santa (Ef 1.4) e foi santificada pela vida, morte e ressurreição de Cristo - aplicada pelo Espírito Santo. A apostolicidade da igreja está fundamentada não em sua ortodoxia ou ortopraxia, mas na Palavra externa tornada produtiva em nós pelo Espírito. Enquanto a igreja ouvir, receber e proclamar essa Palavra que foi dada a ela, ela será algo diferente de um clube, associação de moradores, escola teológica ou comitê de ação política.

Uma igreja que, cansada de sua localização ambígua entre duas eras, prega outro evangelho ou corrompe os sacramentos não é mais santa, mas está assimilada ao mundo - a era que está passando - a despeito de suas formas externas (G1 1.6-9; ICo 3.10-17). Não podemos negar que haverá aqueles que, ao final, ouvirão essas palavras amedrontadoras de Jesus Cristo: ·Nunca vos conheci.

Apartai-vos de mim, embora tenham feito milagres em seu nome (Mt 7.22-23). O candelabro de qualquer igreja ou grupo de igrejas em particular pode ser removido quando ela ou ele parar de dar testemunho iluminador de Cristo no mundo (Ap 2.5). Esse fim trágico pode vir sobre a igreja não apenas por abandonar a doutrina do evangelho em si, mas por deixar de dar testemunho dela. Negar que esse juízo escatológico de uma igreja professante é impossível em virtude de sua santidade inerente e história eminentemente é em si mesmo um prenúncio de apostasia, e essa é uma tendência à qual muitas igrejas podem facilmente sucumbir.

No entanto, temos a promessa de Cristo de que ele vai edificar a sua igreja. A despeito do caráter comprometido, ambíguo, cismático e pecador da igreja, a aliança da redenção assegura que nossa infidelidade não terá a última palavra.

## Perguntas para discussão

1. Discuta a importância da escatologia, da aliança e da pneumatologia para a nossa eclesiologia.
2. Avalie a ideia do *totus Christus*. Onde ela se originou e como veio a ser interpretada por diferentes teólogos e tradições? Qual é o impacto desse conceito na unidade e catolicidade da igreja?
3. Como acontece com os sacramentos, diferentes eclesiologias são engendradas por diferentes visões da relação entre sinal e realidade significada. Avalie essas abordagens diferentes ao longo do espectro eclesial, especialmente em relação à questão da ·um· (unidade) e dos ·muitos· (pluralidade).
4. Qual é a fonte da unidade e da catolicidade de acordo com as Escrituras?
5. Qual é a diferença entre igreja invisível e igreja visível? Como elas estão relacionadas?
6. Como as igrejas se relacionam umas com as outras no ensino do Novo Testamento?
7. À luz da santidade da igreja, como entendemos o relacionamento entre a igreja como uma instituição histórica e a igreja como um evento escatológico? Quais são algumas das implicações práticas da nossa resposta para a vida da igreja?

## Capítulo Vinte e seis

# APOSTOLICIDADE: UMA COMUNHÃO DE RECEBEDORES E ENTREGADORES

Como os outros atributos da igreja, a apostolicidade é um dom em vez de um dado e é determinada pelo evangelho. Até aqui vimos o perigo de dois extremos: confundir Cristo e sua obra salvífica com a igreja ou separá-los. O mesmo é verdadeiro a respeito da relação entre a igreja como uma instituição histórica (um lugar) e a igreja como um acontecimento escatológico que é sempre constituída de novo pela reunião em si (povo).

Esses extremos são evidentes também quando consideramos a apostolicidade da igreja. Por um lado, há o perigo de identificar esse atributo com um ofício histórico, transformando o dom de Cristo num dado da própria igreja. Nessa visão, a igreja não precisa perguntar se está em contato com a fé dos apóstolos; ela é apostólica - e sempre será apostólica - simplesmente por estar em continuidade histórica com os próprios apóstolos. Por outro lado, há o perigo de minimizar a importância da igreja como uma instituição oficial (seus ministérios e ofícios) como meramente humanos em vez de divinos quanto à origem.

### I. A MENSAGEM E O MEIO

Mais uma vez, Romanos 10 fornece uma chave para navegarmos por esses perigos gêmeos. Apenas Deus salva, mas ele faz isso por meios criados. O ministério exterior da igreja não é simplesmente um testemunho da graça de Deus, muito menos um obstáculo. Em vez disso, ele é o meio pelo qual o Pai entrega o Filho a nós pelo Espírito. Nós não fazemos Cristo presente.,

relevante, real e um agente vivo na vida das pessoas. Ele mesmo faz-se relevante sempre que fala conosco em juízo e graça.

O apóstolo não é ingênuo quanto à necessidade de métodos de entrega. Ele não acredita que o Espírito vai simplesmente colocar os eleitos em separado a partir de qualquer ministério exterior. Ele acrescenta imediatamente: ·Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? Como está escrito: Quão formosos são os pés dos que anunciam coisas boas!· (Rm 10.14-15). O argumento de Paulo segue uma lógica inexorável: a salvação vem a nós de Deus; não é algo que podemos obter pelo nosso próprio esforço. Portanto, essa aplicação de redenção vem a nós na forma de um evangelho que é proclamado a nós em vez de por um objetivo que é alcançado por nós. Consequentemente, Deus usa embaixadores autorizados que são enviados. Assim como não encontramos Deus por nós mesmos, não enviamos a nós mesmos. A mensagem, os métodos e o ministério produzem a missão da igreja. Ao conformar-se a essa lógica, a igreja é apostólica.

Uma escatologia bem fundamentada (-já-/ainda não-) impede-nos de tomar a apostolicidade da igreja como um pressuposto, como se nós não tivéssemos de recebê-la novamente como um dom por meio da palavra que é pregada, na dependência do Espírito. Ela nos lembra de que a igreja está no meio do fogo cruzado desta presente era ao mesmo tempo em que é confrontada com os poderes da era vindoura. A igreja que Cristo prometeu edificar não é uma denominação ou uma sucessão de ministros apostólicos, mas uma proclamadora visível e uma sucessão de ministério apostólico. A Palavra soberana pode sempre desafiar e até mesmo invalidar uma afirmação de uma instituição eclesiástica à catolicidade, santidade e apostolicidade.

No entanto, nossa coordenada pactuai também nos lembra que a aliança da graça é uma promessa histórica com um cânon, rituais e ofícios que foram instituídos por Cristo e continuaram no futuro. Como seus outros atributos, a apostolicidade da igreja é sempre um dom do céu, mas é visivelmente transferida -de geração em geração-.

Por um lado, como Newbiggin observa, a eclesiologia reformada afirma a visibilidade da igreja por meio do seu ministério público e afirma a continuidade histórica dessa comunidade da aliança de geração em geração.

Quando, por outro lado, a igreja é identificada simplesmente com qualquer sociedade que tem continuado em sucessão ininterrupta desde a época dos apóstolos, então a carne, não o Espírito, tornou-se determinante. Não há, de fato, uma extensão da encarnação, pois a encarnação dele [Jesus] foi no sentido de fazer uma oferta de si mesmo em carne -de uma vez por todas-. O fruto dessa oferta, desse lançar uma semente de trigo na terra, é a extensão de sua vida ressuscitada para todos aqueles que foram feitos membros de seu corpo, em um Espírito -até que ele venha novamente. [...] O erro fundamental no qual as doutrinas católicas

da igreja são tendentes a cair [...] é o erro de subordinar o escatológico ao histórico (ênfase acrescentada).<sup>1</sup>

É isso precisamente o que está em jogo ao reconhecer que a igreja é a criação da Palavra. Assim, uma comunidade igreja professante não pode ser identificada como apostólica à parte de sua doutrina. É a relação das nossas igrejas com o ensino dos apóstolos, não às suas pessoas ou genealogia de ordenação, que determina a apostolicidade.

Se nem um anjo ou apóstolo (G11.8), então, certamente, nenhum pastor pode se tornar o critério para a apostolicidade. Nem a continuidade com a sucessão histórica de pastores, nem a conexão com um apóstolo alegadamente cheio do Espírito hoje garante que uma igreja seja apostólica. Nem um pastor ou uma denominação, mas ·uma só fé- - ofides quae creditur (a fé que é crida) - é o critério de uma igreja santa, católica e apostólica. É a ·fé que uma vez por todas foi entregue aos santos· (Jd 3) que estabelece o fio contínuo que percorre de Gênesis 3.16 até o presente momento.

## II. A p o s t o l i c i d a d e e a p o s t o l a d o

De maneiras muito diferentes, a ortodoxia e o catolicismo romano, bem como muitos grupos pentecostais, identificam a apostolicidade da igreja com o ofício de apóstolo. Portanto, a presença e a atividade do Espírito são identificadas visivelmente com aqueles que detêm essa posição, e aqueles que mantêm essa visão estão frequentemente relutantes, em diferentes graus, a testar essas reivindicações e aqueles que as fazem pela Palavra de Deus. Pelo contrário, as igrejas da Reforma identificam a presença do Espírito e a marca de apostolicidade, mais uma vez, com a Palavra corretamente pregada e os sacramentos corretamente administrados. Em segundo lugar, como vou argumentar abaixo, as tradições luterana e reformada sustentam que o ofício apostólico cessou com o fim da era do Novo Testamento e, por isso, essas tradições distinguem entre o ministério extraordinário dos apóstolos e o ministério comum dos pastores.

### A . In t e r p r e t a ç õ e s d i f e r e n t e s

Segundo de perto as duas tendências que nós já citamos, podemos discernir duas abordagens distintas que são preeminentes nos tratamentos históricos e contemporâneos desta questão.

#### 1. L i g a n d o a apostolicidade a um ofício oficial

Irineu, especialmente no seu conflito com a seita gnóstica no século 22 (que desenvolveu um cânon, ordenanças e bispos paralelos), enfatizou que a forma autorizada da fé e prática cristã foi definida pelos escritos apostólicos e os

<sup>1</sup> Ibid. 82.

ministros (bispos) que poderiam remontar sua ordenação aos apóstolos. Dada a confusão de afirmações rivais, sua apologética é compreensível. No entanto, esse argumento da sucessão histórica desenvolveu-se numa doutrina formal de sucessão apostólica. Hoje, a igreja ortodoxa do Oriente ainda sustenta que ela é a ·única igreja santa, católica e apostólica·, corporativamente preservada de erro pela sucessão ininterrupta dos seus bispos desde os apóstolos, e Roma identifica essa apostolicidade com o papa como sucessor de Pedro. (Para a transição de um governo presbiteriano para um episcopal, veja a p. 899, esp. n. 98.)

No entanto, antigos líderes cristãos do Oriente nunca aceitaram a supremacia do bispado romano, e Cipriano, entre outros, advertiu que qualquer alegação de primazia episcopal constituiria um cisma. Gregório, o Grande, um bispo do século 6a de Roma, acrescentou seu testemunho, mostrando-se ofendido ao ser chamado por um bispo de ·papa universal·:

uma palavra de soberba que eu proibi. [...] Nenhum dos meus predecessores nunca quis usar essa palavra profana [·universal·]. [...] Mas eu digo com confiança, porque qualquer um que chame a si mesmo de ·bispo universal· ou quer ser assim chamado, é, na sua autoexaltação, um precursor do Anticristo, pois em sua gabolice ele se coloca antes dos demais.<sup>2</sup>

Muitos outros exemplos poderiam ser acrescentados para afirmar o ponto de que não apenas os reformadores, mas os pais antigos testificaram contra a pretensão de que Roma é a suprema fiadora da apostolicidade.

Todavia, algo mais profundamente teológico está em jogo nessa questão: ou seja, se a igreja é salva pela lei ou pelo evangelho. Lesslie Newbigin, que foi um bispo na Igreja da Índia do Sul, afirmou: ·O erro fundamental· ao tornar um episcopado válido essencial à apostolicidade ·é que isso esquece que a substância da aliança é pura misericórdia, e que Deus retém sua liberdade soberana de ter misericórdia de quem ele quer e de chamar ·Não Povo· o seu povo quando aqueles que são chamados seu povo negam seu chamado pela descrença e pelo pecado.<sup>3</sup> Embora um ministério válido da Palavra e do sacramento seja essencial, Newbigin corretamente argumenta que isso não acarreta necessariamente uma forma particular de governo como essencial ao próprio ser da igreja.

O mesmo deve ser dito também do governo presbiteriano. Uma teoria que faz a essência da igreja consistir em sua política assimila o evangelho à lei, quanto deva ser acrescentado que uma teoria que considera a forma externa da igreja como indiferente separa o evangelho da lei. Ainda que a igreja seja salva e sustentada e se expanda apenas pela graça, a Grande Comissão obriga a igreja a ensinar ·a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado· (Mt 28.20). Creio que o Novo Testamento ensina uma forma particular de governo, ao qual a política

<sup>2</sup>Gregório, o Grande, Letters (Books 1 e 2), em NPNF2,12:75-76, 171, 179, 166,169,222,225.

<sup>3</sup> Lesslie Newbigin, Household o f God, 82.

presbiteriana se conforma do modo mais próximo. Se isso puder ser demovido, então seria uma insubordinação de nossa parte ignorar tais expectativas. No entanto, por mais que a forma bíblica de governo apoie o ministério fiel da Palavra, sacramento e disciplina, ela não o assegura. Nem a discordância a respeito da política invalida um ministério autêntico. Tornar a forma de governo uma condição sine qua non da identidade eclesial é, de fato, substituir o evangelho pela igreja - talvez até mesmo uma única denominação - um movimento que, como Yves Congar lamenta é, de fato, feito na teologia católico-romana.<sup>4</sup> Segundo o cardeal Hosius, um teólogo de Trento, o evangelho vivo é a própria igreja.<sup>5</sup> Ironicamente, como vou observar mais completamente abaixo, uma visão semelhante é progressivamente expressa em círculos evangélicos, com o pressuposto de que o testemunho da igreja (ou pelo menos dos cristãos) da sua própria transformação moral é mais efetivo do que a proclamação do evangelho a respeito de Cristo.

## 2. Separando a apostolicidade do ministério oficial.

Foi contra a tendência antropocêntrica no moderno catolicismo romano e no neoprottestantismo que Barth lançou o seu memorável programa. A redenção diz respeito à ação de Deus, não nossa - seja individual ou corporativa - e, consequentemente, a igreja existe simplesmente como uma testemunha da ação divina. Temendo tornar a graça de Deus uma possessão humana, Barth parece hesitante em afirmar que Deus comumente atua por meio da agência humana, embora ele possa recrutar, dominar, romper e usar de outras maneiras as palavras e ações humanas como testemunhas da revelação. A ontologia atualista de Barth subscreve esta ênfase: ·A igreja é quando isso acontece. [...].<sup>6</sup> Em parte, Barth estava reagindo contra as eclesiologias neo-hegelianas de Roma e do protestantismo liberal. ·Falar de uma continuação ou extensão da encarnação de Cristo na igreja não é apenas fora de lugar, mas até mesmo blasfemo-, ele insiste de modo incisivo e correto.<sup>7</sup> A força da posição de Barth (semelhante nesse ponto ao evangelicalismo da Igreja Livre) é que ele reconhece o papel primário da igreja como testemunha de Cristo e identifica a apostolicidade com a pregação apostólica de Cristo.

No entanto, onde o paradigma rival virtualmente elimina qualquer diferença entre Cristo e a igreja, Barth virtualmente elimina a afinidade. Como já vimos, com frequência as distinções tornam-se dicotomias entre Deus e a humanidade, a Palavra divina e as palavras humanas, o batismo com o Espírito e o batismo com água. Essas dicotomias pertencem ao mapa da eternidade e do tempo, respectivamente. Especialmente no seu comentário sobre Romanos, o ·reino de Deus- (apocalíptico e escatológico) não é apenas distinguido da igreja visível (histórica

<sup>4</sup>Yves Congar, / believe itt lhe HolySpirit (Nova York: Crossroad, 1999), 154.

<sup>5</sup> Ibid., 153.

<sup>6</sup>Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 1, p. 652.

<sup>7</sup> Ibid., v. 4, pt. 3.2, p. 729.

e passageira), mas colocado contra ela. A atividade da igreja ·está relacionada ao evangelho apenas na medida em que há não mais do que uma cratera formada pela explosão de uma bomba e procura ser mais do que um vazio no qual o evangelho revela-se.<sup>8</sup> As palavras e ações da igreja ·pela negação delas são placas que apontam para o Santo·, nunca sagradas em si mesmas.<sup>9</sup>

Nessa visão, a conexão entre o sinal (a igreja visível) e a realidade significada (o reino de Deus) é insignificante. Nós somos parte da igreja, nos apegamos a ela e preservamos a unidade do seu Espírito à maneira de Esaú, insiste Barth. No entanto, ·a obra da Igreja é a obra de homens. Ela nunca pode ser obra de Deus.<sup>10</sup> ·A Igreja é a Igreja de Jacó - apenas quando o milagre ocorre. De outro modo, ela é nada mais do que a Igreja de Esaú.<sup>11</sup> Isso parece questionar a própria possibilidade de uma igreja verdadeira estendendo-se ·de geração em geração· em vez de, simplesmente, momento após momento. A igreja invisível é totalmente identificada com Cristo. De fato, ele a chama de ·a forma de existência celestial-histórica de Cristo [...] à mão direita do Pai. [...].<sup>12</sup> Contudo, a igreja visível (que ele chama ·a comunidade· como ·a forma terreno-histórica· da existência de Cristo) é puramente secular em sua forma empírica e espiritual apenas naqueles flashes momentâneos quando seu testemunho de Cristo coincide com a revelação.<sup>13</sup>

Pressupondo que a ·secularidade· é neutra, Barth permite-se por esse dualismo tratar a forma externa da igreja como relativamente sem importância. A história real (a história escatológica de Jesus Cristo) está, de fato, em oposição à ·assim chamada História·, exatamente como o ministério criado da igreja e a ação graciosa de Deus estão em contraste. Visto que ele acreditava que os sacramentos não são meios de graça de Deus, mas meramente a atividade responsável dos cristãos, não é de admirar que ele sustentasse que a obra de Deus e a obra da igreja sempre ocupam linhas paralelas que nunca se encontram. Todavia, como podemos reduzir a visibilidade da igreja à sua secularidade, visto que as instituições da pregação, dos sacramentos, dos ofícios e das ordens são diretamente estabelecidas por Cristo como os meios pelos quais o reino irrompe nesta era, não apenas como um acontecimento momentâneo, mas como uma comunidade histórica? É esse segundo ponto que quero desafiar aqui, especialmente porque ele reflete pressupostos comumente assumidos pelo menos implicitamente pelos evangélicos, pentecostais e outros na Igreja Livre ou nas tradições eclesiás independentes.

Barth articula claramente um pressuposto que parece ser sustentado mais amplamente pelos evangélicos na herança da Igreja Livre: ou seja, que o conteúdo

8 Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trad. F. dwyn C. Hoskyns da 6<sup>a</sup> ed.; Londres: Oxford Univ. Press, 1933), 36.

9 Ibid.

mlbid., 353.

"Ibid.", 366.

n Ibid., 661.

13 Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 652.

do ensino da igreja é essencial, enquanto as formas e os métodos da igreja são deixados à criatividade e julgamentos pragmáticos de cada geração. No entanto, considerar a forma externa e visível da igreja - sua adoração pública, o ministério de pregação e os sacramentos e os ofícios de disciplina e cuidado diaconal - como indiferente reflete uma desconsideração um tanto gnóstica do corpo contra a alma. Tanto contra o legalismo quanto contra o antinomismo, as igrejas reformadas e presbiterianas mantêm que tudo o que Cristo ordena, mas apenas o que ele ordena, é obrigatório para as igrejas e para os cristãos individuais. Essa visão é conhecida como o princípio regulador.

Baseada apenas no senhorio de Cristo sobre a igreja e na liberdade da consciência do cristão da escravidão às leis religiosas impostas com base em autoridade meramente humana, essa regra (especialmente articulada na fé e prática reformada), estipula que nada pode ser exigido que não tenha sido expressamente ordenado por Cristo ou deduzido como boa e necessária consequência da Escritura. Não pode haver divisão arbitrária entre a norma para a vida interior dos cristãos individuais pela Escritura e a norma para a vida exterior do corpo de acordo com o capricho humano.

Esse princípio envolve uma distinção entre elementos e círculos nacionais: o primeiro requerido para adoração pública e o governo da igreja, enquanto o último pode ser estabelecido de acordo com a sabedoria da igreja desde que eles não sejam tornados obrigatórios à consciência. Por exemplo, elementos da adoração incluem a pregação, a administração dos sacramentos, as orações, as ofertas, os cânticos, a confissão de pecados e declaração de perdão e a bênção. A ordem desses elementos, o uso ou não da toga, a frequência da Comunhão, os detalhes específicos a respeito da eleição de oficiais, as horas definidas para adoração, são círculos nacionais.

Como ressalta Lesslie Newbigin, a interpretação de Barth vai além da dos reformadores (até mesmo de Lutero) quando ele define o evento de proclamação contra a história de uma comunidade da aliança. Embora ele tenha observado que a eclesiologia católico-romana assimila a eclesiologia à História, Newbigin corretamente queixa-se de que na visão de Barth o escatológico expulsou completamente o histórico.<sup>14</sup> Conquanto seja verdadeiro que a Palavra e o sacramento criam e sustentam a igreja, Newbigin corretamente insiste que «eles não criam a igreja de novo, ou ex nihilo». Afinal de contas, «toda proclamação da palavra e dos sacramentos do evangelho é um evento na vida de uma igreja cristã que realmente existe. [..],»<sup>5</sup>

O evento escatológico semirrealizado ocorre a cada Dia do Senhor. É por meio desse evento que a igreja recebe novamente a cada semana o dom de Cristo e seus benefícios, por meio dos quais o Espírito cria e sustenta a fé pela qual a igreja existe. Na medida em que o banquete escatológico é corrompido ou diminuído,

<sup>14</sup> Newbigin, *The household of God*, 50.

<sup>5</sup> Ibid., 50-51.

a comunidade reunida em nome de Cristo murcha e, finalmente, morre. Mesmo se ela continuar a existir como uma organização histórica, não é mais apostólica, e seu candelabro é removido. No entanto, onde quer que a Palavra seja pregada e os sacramentos administrados, um deserto é transformado num jardim maravilhoso com fontes de água viva.

Com base na garantia inviolável de Cristo, houve e sempre haverá uma igreja visível que é alimentada pela verdade apostólica, mas não há garantia de que uma congregação ou denominação em particular pertencerá sempre a essa igreja apostólica à parte desse ministério. O Espírito que algumas vezes desordena a vida estabelecida da igreja quando ela não se conforma à sua Palavra também a reorganiza, de tal modo que a igreja está sendo sempre edificada. Essa edificação acontece ao longo de gerações por meio de um ministério público, organizado e disciplinado. O uso caótico dos dons espirituais na igreja pode edificar aqueles que os usam, mas ele não edifica a igreja, adverte Paulo (1Co 14.15-17). ·Seja tudo feito para edificação·, ele exorta. ·Porque Deus não é de confusão, e sim de paz· (v. 26,33).

Refletindo um legado mais separatista do que puritano congregacionalista, as tradições do protestantismo independente de hoje frequentemente parecem reticentes em identificar até mesmo o bem-estar da igreja dentro de uma ordem ou forma exterior. De fato, a obra do Espírito é muitas vezes não apenas separada, mas contrastada com formas eclesiás e rituais públicos. Até mesmo a pregação está cada vez mais sendo considerada nos círculos evangélicos como uma forma indiferente de comunicação. Se outros meios ensinam, edificam ou persuadem de maneira mais relevante, então por que deveríamos ficar presos a essa forma tradicional? De fato, a obra extraordinária do Espírito é frequentemente identificada com o grau em que um acontecimento ou experiência está, direta ou imediatamente, evitando a agência criada. Como o teólogo batista Dale Moody conclui: ·A prioridade do organismo espiritual sobre a organização institucional é óbvia em todas as grandes correntes teológicas.<sup>14</sup> Nessa herança, a igreja pode ser considerada como necessária principalmente para comunhão, mas de modo geral não é entendida como a mãe dos fiéis. Na verdade, com frequência, o ministério oficial da igreja está subordinado a uma experiência espontânea, imediata e privada de conversão (ou ele é até mesmo contrastado com ela). Tornar-se cristão é frequentemente contrastado com juntar-se a uma igreja.

Para as tradições luterana e reformada, a apostolicidade é identificada com a pregação apostólica de Cristo pela qual a ação e o discurso da igreja são normalizados. Uma igreja não é apostólica porque os portadores de seu ofício remontam a sua ordenação aos apóstolos, nem porque ela desfruta de um ministério carismático de revelação e profecia contínuo, mas porque ela transmite o que ela ouviu desse círculo qualitativo único de embaixadores designados por Cristo 14

14 Dale Moody, *The Word o f truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 441.

no seu ministério terreno. Como uma comunidade escatológica e pneumatológica, a igreja é sempre questionada quanto à sua apostolicidade e deve recebê-la novamente da Palavra e do Espírito. Como uma comunidade da aliança, ela é historicamente contínua de geração em geração. Uma visão bíblica da apostolicidade recusa-se a colocar o formal contra o informal, o exterior e visível contra o interior e invisível. A Trindade opera dentro da criação e da História ao mesmo tempo em que nunca se torna assimilada a elas.

## B. A APOSTOLICIDADE NA PERSPECTIVA PACTUAL.

Tenho argumentado que uma eclesiologia reformada recusa a falsa escolha entre a igreja como uma organização histórica e como um evento escatológico, entre a igreja como um ministério formal que emprega meios e ofícios divinamente ordenados e a igreja como um ministério informal de cristãos na dependência do Espírito. Essa perspectiva também recusa identificar a apostolicidade com um ofício contínuo de apostolado, com respeito às afirmações de Roma ou do ministério carismático de profetas autoproclamados.

### 1. A APOSTOLICIDADE IDENTIFICADA COM O EVANGELHO APOSTÓLICO: O HM DE UMA ERA

Mesmo quando os apóstolos estavam vivos, os santos reuniam-se semanalmente para o ministério da Palavra e sacramento. ·E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações·. (At 2.42). Por meio desse ministério, ·acrescentava-lhes o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos·. (v. 47). A centralidade da Palavra é incontestável na missão apostólica em Atos. Onde quer que o crescimento ocorra, ele é atribuído à Palavra (At 6.7; 12.24; 19.20). É a Palavra que prevalece contra a falta de fé. Assim, Paulo acrescenta que Cristo em sua ascensão distribuiu dons: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres. Por meio do seu ministério, os santos serão edificados no corpo de Cristo, ·com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo, até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo·, não mais agitados para um lado e para o outro ·por todo vento de doutrina·. (Ef 4.11-14).

Conforme inspirada pelo Espírito de Deus, a pregação apostólica da Palavra criou a igreja do mesmo modo que a criação original foi o dom do Pai, falando a sua Palavra, no poder do Espírito. Contra o sectarismo carnal, o apóstolo insiste que a igreja coríntia não ultrapassasse ·o que está escrito; a fim de que ninguém se ensoberbeça a favor de um em detrimento de outro·. (1Co 4.6). Não é simplesmente pregar a Palavra, mas especificamente pregar o evangelho que é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê. (Rm 1.16). Não é ·com ostentação de linguagem ou de sabedoria· que o reino progride, mas por meio da pregação de Cristo. ·Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e

este crucificado. (1 Co 2.1 -2). ·E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo. (Rm 10.17).

No mínimo, então, uma verdadeira igreja visível é reconhecida pela sua continuidade com a proclamação apostólica. ·Onde o evangelho é pregado·, ali está a igreja; onde um corpo professante deixa de proclamar essa mensagem, ou a distorce ou contradiz, ele não pode ser considerado uma igreja visível válida. Se até mesmo para uma igreja que estava em comunhão com os apóstolos vivos podia tornar-se uma igreja falsa (G11.6-9; 3.1-10; 4.11,20; Ap 2-3), então certamente é possível para igrejas que estão em comunhão com os seus sucessores ministeriais ter o seu candelabro removido. A igreja recebe a sua identidade, bem como a sua salvação, de fora de si mesma, no evangelho que lhe dá à luz e constantemente a define, nutre e estabelece sua unidade, catolicidade, santidade e apostolicidade.

Vimos que os reformadores identificaram Roma e o anabatismo como evidenciando ·entusiasmo· ao insistir que o ofício apostólico permanece aberto, e com ele, novas revelações. O Novo Testamento traça uma linha clara entre o ministério extraordinário dos apóstolos e o ministério comum de pastores e presbíteros (ITm 6.20; 2Tm 1.13-14). Embora os apóstolos fossem testemunhas de Cristo, e o próprio Paulo afirma seu apostolado como tendo sido recebido direta e imediatamente de Cristo em vez de por parte da igreja (G1 1.11-23), os ministros ordenados, assistidos por presbíteros, devem ensinar diligentemente e refutar qualquer coisa que ·se opõe à sã doutrina, segundo o evangelho da glória do Deus bendito, do qual fui encarregado. (ITm 1.10-11). A distinção é qualitativa, não quantitativa. Os apóstolos ouviram Cristo diretamente, e a proclamação e os escritos deles foram ·inspirados· pelo Espírito (2Tm 3.16), enquanto nós, agora, iluminados pelo Espírito, ouvimos Cristo por meio da palavra dos profetas e apóstolos, pela boca de pastores e mestres.

Con quanto houvesse certamente tradições na era apostólica que não foram escritas, mas ainda assim eram obrigatorias para aqueles que as receberam, todas as tradições que são normativas para toda a igreja e todos os tempos e lugares foram confiadas ao cânon. Além do mais, os ofícios para os quais Paulo dá instrução a Timóteo, na transição do ministério apostólico extraordinário para o ministério que Timóteo sinaliza, são aqueles do pastor/bispo (poimén/episkopos), presbítero (presbyteros) e diácono (diakonos). Embora Deus ·concedeu uns para apóstolos, outros para profetas. (Ef 4.11) e os dons de cura, línguas e profecia tenham sido demonstrados no ministério extraordinário da era apostólica, não há nenhuma instrução nessas epístolas quanto à ordenação de sucessores para o ofício de apóstolo.

Por meio do ministério extraordinário dos profetas e apóstolos, o Espírito entregou o cânon de Cristo por inspiração, constituindo a comunidade da nova aliança; por meio do ministério comum dos pastores, o Espírito guia a igreja por iluminação à medida que ela é formada e normatizada por essa constituição. Assim como o acontecimento do qual os apóstolos deram testemunho é único, não repetível e completo, do mesmo modo o ofício deles é extraordinário e único

na história da igreja.<sup>17</sup> Paulo descreve-se como parte do episódio de lançar os fundamentos na história da igreja, acrescentando: ·Porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo· (ICo 3.11). Tomo isso como sendo uma referência não apenas ao conteúdo, mas à singularidade histórico-escatológica do ministério apostólico. Ele não está emitindo um imperativo para não lançar outro fundamento, mas está simplesmente afirmado um indicativo: outro fundamento não pode ser lançado.

## 2. A DIVERSIDADE DOS DONS ESPIRITUAIS: APOSTOLICIDADE E O OFÍCIO GERAL

A apostolicidade está especialmente ligada aos ofícios especiais de pastores e mestres. No entanto, desse ministério da Palavra e sacramento o Espírito reveste o corpo de Cristo com uma rica diversidade de vestuário. Embora a alguns cristãos sejam dadas responsabilidades de ofícios especiais, todos recebem o ofício geral de profeta, sacerdote e rei. Conquanto haja outras referências a dons espirituais no Novo Testamento, as três passagens primárias são encontradas nas epístolas de Paulo: Romanos 12, ICoríntios 12 e Efésios 4. Significativamente, elas também são passagens em que Paulo emprega a metáfora da cabeça e do corpo para o relacionamento entre Cristo e sua igreja. ·A manifestação do Espírito é concedida a cada um visando a um fim proveitoso· (ICo 12.7).

Como vimos, o papel do Espírito em cada obra externa da Divindade é levar à conclusão o efeito daquela palavra falada pelo Pai no Filho. Na criação, o Espírito é encontrado pairando sobre as águas que são separadas a fim de criar a terra seca para o lugar de habitação de Deus com a humanidade. Essa separação de águas acontece novamente no êxodo e é usada pelos apóstolos com relação ao batismo em Cristo. O Espírito também é descrito como o sopro de Deus, por meio do qual ele sopra vida em Adão, e Jesus também sopra sobre os discípulos de modo que eles possam receber o Espírito Santo (Jo 20.22). Em Êxodo 31.1-3, Deus diz a Moisés que ele chamou Bezalel ·e o enchi do Espírito de Deus· para supervisionar os artistas e artesãos na construção do tabernáculo.

Quanto mais os israelitas reclamavam contra Moisés, mais Moisés reclamava a Deus:

Disse Moisés ao Senhor: Por que fizeste mal a meu servo, e por que não achei favor aos teus olhos, visto que puseste sobre mim a carga de todo este povo? Concebí eu, porventura, todo este povo? Dei-o eu à luz, para que me digas: Leva-o ao teu colo, como a ama leva a criança que mama, à terra que, sob juramento, prometeste a seus pais? Donde teria eu carne para dar a todo este povo? [...] Se assim me tratas, mata-me de uma vez, eu te peço, se tenho achado favor aos teus olhos; e não me deixes ver a minha miséria (Nm 11.11-15).

<sup>17</sup> Veja esp. Richard B. Gaffin Jr., Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament teaching on the gifts of the Holy Spirit (Philipsburg, N.J.: P & R, 1979).

Atendendo à reclamação de Moisés, o Senhor ordenou a ele que designasse anciãos para ajudá-lo no seu ministério. E ·quando o Espírito reposou sobre eles, profetizaram; mas, depois, nunca mais· (v. 25). O ministério profético de Moisés foi contínuo, mas os anciãos profetizaram apenas nessa única ocasião - apenas o tempo suficiente para que seu ofício de ·ajudantes· fosse validado diante do povo. Quando Josué reclamou para Moisés que dois anciãos estavam profetizando no acampamento em vez de em volta da tenda com os outros 70, o profeta respondeu: ·Tens tu ciúmes por mim? Tomara todo o povo do S e n h o r fosse profeta, que o S e n h o r lhes desse o seu Espírito· (v. 29). Obviamente, aquilo faria do povo um peso menor.

Séculos depois, Joel profetizou a respeito da era messiânica: ·E acontecerá, depois, que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos velhos sonharão, e vossos jovens terão visões; até sobre os servos e sobre as servas derramarei o meu Espírito naqueles dias· (J12.28-29). No seu sermão do Pentecostes, em Atos 2, Pedro anunciou aos seus ouvintes que essa profecia havia sido cumprida na presença deles, quando a multidão de visitantes de muitas nações ouviu o evangelho cada um na sua própria língua.

Na sua ascensão, Cristo derramou sobre o seu povo o mesmo Espírito que havia repousado sobre ele durante o seu ministério terreno. Diferente de Moisés, Cristo foi suficiente para a tarefa de levar o povo de Deus sozinho em seus ombros, até mesmo diante de uma oposição mais acentuada. Diferente de Moisés, ele nunca reclamou do seu fardo. E diferente de Moisés, ele não apenas intercedeu pelos transgressores, mas cumpriu a lei e suportou o juízo deles no lugar deles. Ele não foi proibido de entrar em Canaã, mas foi recebido triunfalmente na Terra Prometida, elevado e exaltado acima de todo o nome no céu ou na terra. E então, finalmente, os ofícios tipológicos de profeta, sacerdote e rei que eram reservados para os portadores especiais de ofício na antiga aliança foram cumpridos em Cristo como o cabeça e em todo o seu corpo como seus membros. Na nova criação, o ofício de profeta, sacerdote e rei que era parte essencial de ter sido criado à imagem de Deus foi restaurado: ·Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus·, Pedro diz aos cristãos em Cristo (IPe 2.9).

Em Efésios 4.7-16, o apóstolo diz que os ofícios de profetas e apóstolos, bem como de pastores, mestres e evangelistas, são dons da ascensão celestial de Cristo. Por meio desse ministério, Cristo edifica o seu corpo em sã doutrina. Todos os cristãos são profetas, sacerdotes e reis no ofício geral deles. Juntos eles andam em piedade e se estimulam mutuamente na doutrina apostólica, na fé e nas boas obras. Eles são cheios do Espírito, falando entre vós com salmos, entoando e louvando de coração ao Senhor com hinos e cânticos espirituais, dando sempre graças por tudo [...] sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo. (Ef 5.15-21).

Romanos 12 e ICoríntios 12 expandem a lista. Além dos dons pertencentes ao ministério da Palavra (profecia, ensino e exortação), há dons de serviço

e hospitalidade, cura, ajuda, administração, línguas e sua interpretação, contribuição e misericórdia. Alguns desses dons são exercidos nos ofícios especiais de presbíteros e diáconos, mas todos eles são exercidos de uma maneira geral pelo corpo todo. Portanto, Cristo exerce seu ministério público de Profeta, Sacerdote e Rei por meio dos ofícios especiais de pastores, diáconos e presbíteros, respectivamente, mas esses dons também são distribuídos em graus variados além dos oficiais para o corpo mais amplo.

A pergunta controversa é se algum desses dons cessou na igreja. Em particular, na esteira dos movimentos pentecostal e carismático, essa questão dividiu os cristãos em dois grupos: cessacionistas (que acreditam que os dons de cura, profecia e línguas cessaram) e os não cessacionistas. Os não cessacionistas não encontram razão exegética para distinguir alguns desses dons e ofícios dos outros em termos de sua perpetuidade. No entanto, os cessacionistas afirmam que o próprio Novo Testamento faz uma distinção entre a era do lançamento da fundação pelos apóstolos, e a era da edificação da igreja sobre a fundação completada deles (ICo 3.10-11). Embora o Novo Testamento estabeleça os ofícios de pastores/mestres, presbíteros e diáconos, ele não estabelece os ofícios proféticos e apostólicos com seus dons de sinais concomitantes. Com isso em mente, devemos examinar cada dom em questão.

Paulo trata profecia (*prophèteia*) como pregação, que, conquanto iluminada pelo Espírito (diferente das Escrituras), é não inspirada e, portanto, deve ser testada (ICo 12.29; 14.29-32; ITs 5.19-21). No Pentecostes, o dom de línguas foi uma habilidade dada pelo Espírito de proclamar o evangelho em línguas que a pessoa não havia aprendido. A multidão diversa de visitantes em Jerusalém, que haviam ido por causa da festa, perguntou: ·E como os ouvimos falar, cada um em nossa própria língua materna?· (At 2.8). Deveríamos, assim, entender ·línguas· como sinônimos de línguas naturais, que alguns foram milagrosamente dotados para falar e outros para interpretar. Isso serviu não apenas como um sinal de que o reino universal de Cristo estava raiando, mas como um modo prático de disseminar o evangelho de Jerusalém até aos confins da terra. Nenhum desses dons foi dado para a edificação pessoal de cristãos individuais, mas para espalhar o evangelho e a maturidade dos santos nessa Palavra.

Do mesmo modo, o dom de cura foi um sinal de que o reino de Cristo havia chegado, trazendo uma prévia da consumação em toda a sua plenitude no final da era. No entanto, sinais sempre se aglomeraram na Bíblia em torno de momentos de virada significativos na história da redenção. Como a profecia temporária dos anciões na época de Moisés, os dons extraordinários de sinais e maravilhas são dados para validar o ministério sagrado dos embaixadores humanos. Uma vez que o ministério é validado, ele não mais requer outras confirmações.<sup>18</sup> Seria

<sup>18</sup> Para um excelente tratamento desse tópico, veja Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, esp. p. 94-95, em relação à afirmação de Grudem de que ·profetas e apóstolos· em ICoríntios 12.28 e Efésios 4.11 referem-se ao mesmo grupo.

de parecer, então, que o dom de profetas e apóstolos (juntamente com os dons de milagres, profecia e línguas) foi dado mas cumpriu sua função de lançar a fundação. Assim como o substituto de Paulo, Timóteo, era um ministro comum, não encontramos evidência de que seu ministério fosse acompanhado de sinais e maravilhas extraordinários.

Alguns teólogos, como Wayne Grudem, reconhecem que o ofício de apóstolo cessou, mas "não têm certeza sobre se essa questão· da cessação dos dons espirituais "pode ser decidida com base na Escritura.19 Com Grudem, concordo que ICoríntios 13.8-13, que fala de profecias e línguas passando ·quando vier o que é perfeito·, é inconclusivo.20 \* Paulo está provavelmente referindo-se à consumação, quando não haverá necessidade de fé e esperança e tudo o que vai perdurar na eternidade é o amor (v. 13).

No entanto, não considero persuasiva a defesa de Grudem da continuidade de profecia. Ele claramente distingue profecia hoje da profecia que entregou os oráculos sagrados da Santa Escritura. Esse é tanto o elemento forte quanto a fraqueza da sua posição. Grudem acredita que o tipo de profecia que é contínua na igreja é distinta da pregação e do ensino por ser uma ..revelação· espontânea de Deus.

Assim, a distinção é totalmente clara: se a mensagem é o resultado de uma reflexão consciente sobre o texto da Escritura, contendo a interpretação do texto e aplicação para a vida, então isso é (em termos do Novo Testamento), um ensino. Mas se a mensagem é o relato de algo que Deus traz subitamente à mente, então é uma profecia.22

No meu entender, essa interpretação apresenta uma definição de profecia que não é coerente com sua prática na igreja apostólica. Em lugar algum a profecia é distinguida pela sua qualidade espontânea. Além disso, a despeito do seu cuidado salutar contra o surgimento de tais profecias no nível da Escritura, essa interpretação ainda dá origem à questão sobre se o Espírito entrega novas revelações que já não estejam comunicadas na Escritura. Se a profecia é definida simplesmente como proclamar um discernimento dado pelo Espírito na Escritura, então ela não é sinônimo de pregação?

Hoje, o Espírito valida esse ministério comum do evangelho por meio da pregação e do sacramento: os sinais e maravilhas que Cristo instituiu para confirmar a sua Palavra. Se é verdade que os apóstolos entendiam sua obra como um

19 Wayne Grudem, *Systematic theology: An Introduction to Bible doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 906-12,1031; cf. Wayne Grudem, *The gift of prophecy in the New Testament today* (Westchester, 111.: Crossway, 1988), 226-52.

20 Para uma boa defesa da visão oposta, veja Robert Reymond, *What about continuing revelations and miracles in the presbyterian church today?* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1977), 32-35. Veja também Edmund P. Clowney, *The church* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1995), 237-68.

21 Grudem, *Systematic theology*, 1058.

22 Ibid.

ministério extraordinário de lançamento de fundação e seus sinais milagrosos como sua validação, então ·ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo. [...] Se permanecer a obra de alguém que sobre o fundamento edificou, esse receberá galardão· (1 Co 3.11,14, ênfase acrescentada).

Con quanto pedras vivas estejam continuamente sendo acrescentadas ao templo, o edifício em si é edificado ·sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular· (Ef 2.20). Assim como a pessoa e a obra do cabeça são distintas das de seus membros, o ministério de lançamento da fundação dos apóstolos é diferente do ministério de ·edificação· de seus sucessores.

Embora a pregação apostólica torne-se Escritura, a nossa proclamação, fé e prática estão em continuidade com os apóstolos na medida em que elas se conformam a essa regra. Entender a Escritura como cânon, dentro de seu contexto do antigo Oriente Próximo, é reconhecer que, como a obra redentora da qual ela testemunha, ela não pode ser revisada por adição ou subtração (Dt 4.2; Ap 22.18-19). Enquanto as interpretações estão sempre sujeitas a mudanças, a constituição foi dada de uma vez por todas.

Do mesmo modo, o cânon que testemunha de Jesus é a aliança que ele confirmou no sacrifício que ele fez de si mesmo. Em seu apelo a esse cânon e à prática dos seus rituais estipulados, a igreja participa da realidade celestial como servo em vez de Senhor da aliança. Assim como Jesus-História é qualitativamente distinto da nossa própria, o cânon apostólico é qualitativamente diferente da tradição subsequente que a interpreta. Um é magisterial, e outro é ministerial. Assim como a igreja não aumenta nem completa a obra de redenção, mas a recebe, interpreta e proclama, do mesmo modo a igreja não aumenta nem completa a revelação. O ínterim entre os adventos de Cristo não é uma era de escrever novos capítulos na história da redenção.<sup>23</sup> Em vez disso, é um período em que o Espírito nos prepara para a missão entre Atos e o Apocalipse - exatamente no meio da era do ministério comum com seu cânon da nova aliança. Assim como a igreja não pode estender a encarnação nem completar a obra expiatória de Cristo, ela não pode repetir o Pentecostes nem prolongar o ministério extraordinário dos apóstolos, mas deve, em vez disso, receber essa mesma palavra e Espírito para seu ministério comum neste tempo entre os tempos.

### 3. A IMPORTÂNCIA DO OFÍCIO DA IGREJA NO MINISTÉRIO COMUM

Rejeitando a visão de que o ofício apostólico em si ainda está em vigor, tenho argumentado que a igreja hoje é apostólica quando ela persiste na fé e na prática apostólicas. No entanto, isso de modo algum diminui a importância dos ofícios não apostólicos que Cristo instituiu em sua igreja. Semelhante à falsa separação entre Cristo e sua igreja, o escatológico do histórico e a unidade da igreja de

<sup>23</sup> Para esse argumento, veja N. T. Wright, ·How can the Bible be authoritative?· Vox evangélica 21 (1991): 7-32.

sua pluralidade é a divisão frequentemente feita hoje em dia, especialmente nos círculos evangélicos, entre a igreja como edifício e a igreja como as pessoas. De fato, é por meio do ministério da Palavra e do sacramento (tratado em Ef 4) que o Espírito dota todos os santos para os papéis que desempenham no corpo.

Darrell Guder sugere que a ênfase da Reforma nas marcas da igreja tendeu a enfraquecer sua vocação missionária ao concentrar-se na igreja como lugar (-um lugar onde certas coisas acontecem-) em vez de como um povo (-um povo que faz certas coisas.).<sup>24</sup> No entanto, isso mina a própria fonte da missão, ou seja, a prioridade da obra de Deus sobre a nossa obra. Em outras palavras, se a igreja não é -um lugar onde certas coisas acontecem- (i.e., pregação e sacramento), mas meramente -um povo que faz certas coisas-, então nossas obras tomam precedência sobre as obras de Deus na salvação. A igreja torna-se simplesmente outro grupo de ativistas morais, sociais e políticos. No entanto, precisamente porque a igreja é, primariamente, o lugar onde Deus faz certas coisas, ela torna-se um povo que pertence a uma nova sociedade que está sendo formada nesta atual era ímpia. Por meio dos seus atos e ações de testemunho, eles compartilham os dons que receberam com os seus próximos. Todavia, antes que possam servir eles devem ser servidos. Antes que possam agir eles devem receber.

Todas as pessoas são sacerdotes, pedras vivas sendo edificadas como um santuário santo. Contudo, nem todos do povo da aliança são ministros. Todos são ovelhas, mas nem todos são pastores debaixo do Grande Pastor (como Paulo argumenta especialmente em ICo 11 e 12). Há diferentes dons e diferentes vocações dentro do mesmo corpo. Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade (ITm 2.5), mas ele concedeu -uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres- ao seu corpo -para a edificação do corpo de Cristo-. (Ef 4.5-16). Esses dons diferentes geram ofícios especiais de ministério e supervisão. No entanto, essas graças não são qualidades (ou, como na terminologia católico-romana, um -caráter- indelével) infundidas sacramentalmente nos ministros de modo que eles possam ser elevados ontologicamente acima dos leigos. Eles são simplesmente dons para ofícios particulares, dados a fim de servir ao restante do corpo. Como Cristo prometeu, ele não nos deixou órfãos, mas está presente por meio do Espírito pelo ministério da Palavra.

É admitido que essa é uma interpretação difícil para afirmar, especialmente visto que a maioria das nossas traduções atuais (em contraste com as antigas) traduz Efésios 4.11-12 assim: -Os dons que ele deu foram que alguns seriam apóstolos, alguns profetas, alguns evangelistas, alguns pastores e mestres, para equipar os santos para a obra de ministério [...]-. (NRSV, mas também essencialmente a mesma construção em outras traduções modernas, incluindo a ESV). Porém, há boas razões para preferir as traduções mais antigas (como, por

exemplo, a King James version)\*, que traduzem os versículos: ·E ele mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres, com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo·.

Refletindo a construção real do texto grego, a tradução mais antiga traça três linhas de cláusulas de propósitos dos ofícios dados que as traduções mais novas obscurecem. Os mesmos ofícios que são dados para o completamento (não o equipamento) dos santos também são dados para a obra de ministério e edificação do corpo.\* 25 Nessa interpretação, Cristo deu apóstolos, profetas, evangelistas e pastores e mestres para o ministério da Palavra que leva todo o corpo à unidade, maturidade e plenitude em verdade. Isso não significa dizer que o corpo está completo nesses ofícios apenas e por meio deles, porque há outros dons mencionados em outros lugares (esp. Rm 12 e ICo 12). No entanto, o foco aqui é restrito à obra de trazer unidade e maturidade ao corpo por meio da sã doutrina.

Favorecendo essa interpretação de Efésios 4, Andrew Lincoln comenta:

Um papel ativo para todos os cristãos é salvaguardado pelos versículos 7 e 16, mas o contexto primário aqui no versículo 12 é a função e papel dos dons específicos de Cristo, os ministros, não o de todos os santos. Traduzir katartismon como ·completamento· tem um significado direto que não exige ser complementado por uma expressão adicional, e diakonia, ·serviço· é mais provável referir-se ao ministério dos ministros que acabaram de ser citados.

Assim, é ·difícil evitar a suspeita de que optar pela outra visão é por vezes demais motivada por um zelo de evitar o clericalismo e apoiar um modelo ·democrático· de Igreja..26

É significativo que os dons mencionados em Romanos 12.3-8 e ICoríntios 12.4-28 incluem hospitalidade, contribuição, administração e outros atos de serviço, mas Efésios 4 apenas mencione os dons de Cristo de oficiais à sua igreja para a maturidade de todo o corpo na sã doutrina. Assim, o que isso quer dizer

\* Como também a versão ARA para o português. (NR)

25 Nossa interpretação depende amplamente de se traduzimos katartismon no versículo 12a como ·equipar· e eis como ·para· ou os traduzimos como ·completar· e ·em·, respectivamente. Lexicamente, é possível traduzir katartismon tanto como ·equipar· quanto como ·completar· (também treinar). No entanto, ·completação· encaixa-se melhor na lógica do argumento, em que a analogia é a de um corpo crescendo para alcançar a maturidade. Isso ocorre por meio do dom de Cristo de evangelistas, pastores e mestres. Além disso, esse dom é dado para o propósito expresso da ·edificação do corpo de Cristo, até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade (...) para que não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina [...], mas, em vez disso, ·seguindo a verdade em amor·. (v. 12-15).

. Andrew T. Lincoln, Ephesians (WBC; Dallas: Word, 1990), 253; cf. T. David Gordon, ·Hquipping· ministry in Ephesians 4-, JETS 37, na 1 (março de 1994): 69-78. Também é interessante ler o comentário de Calvino sobre essa passagem (Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians [trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, 1996J, 277-86]), especialmente visto que a tradução mais recente nem mesmo ocorre a ele. Por essa própria razão, ele parece capturar o fluxo de argumentação da passagem mais facilmente do que muitos comentaristas que seguem a tradução mais recente.

é que na sua ascensão, Cristo deu o ministério da Palavra ao seu povo como um dom. Isso não significa que aqueles que não são ministros não são dotados e chamados a amar e servir uns aos outros, mas isso vem depois nos versículos 17 até todo o capítulo 5. Antes de eles servirem, eles são servidos. Isso enfatiza novamente a generosidade impressionante do cabeça vitorioso da igreja, que ele tornaria seu povo primeiro recebedores e doadores ativos como resultado.

Conquanto cada membro e cada dom sejam necessários para que todo o corpo seja totalmente ativo, a própria vida do corpo depende da fiel manutenção do ministério da Palavra e do sacramento. Nem todos os membros do corpo podem dedicar-se exclusivamente à Palavra e à oração, como Pedro observou (At 6.2-7), mas se alguns não o fizerem (especialmente por causa de um pressuposto errado de que todo membro é um ministro), as ovelhas não serão alimentadas e o corpo não será edificado em Cristo. De fato, quando os apóstolos foram libertos para essa obra pela indicação de diáconos lemos: ·Crescia a palavra de Deus· (At 6.7). Se Pedro precisou ser liberto para essa obra, então certamente os ministros comuns devem ser preservados tanto quanto possível de questões seculares e até mesmo de detalhes necessários e importantes da administração da igreja.

Por meio desse ministério, todos nós somos beneficiários da unidade da fé, do conhecimento do Filho de Deus e de maturidade em Cristo. Portanto, o que todos já possuímos juntamente em Cristo (um Deus e Pai, um Espírito, um Senhor, uma fé e um batismo) é preservado por Cristo de geração em geração. Com base nesse dom de embaixadores, os outros membros do corpo recebem aquilo de que eles precisam para que possam não mais andar ·como também andam os gentios, na vaidade dos seus próprios pensamentos· (Ef 4.17), mas viver de acordo com sua vocação no mundo (v. 18-24). Eles até mesmo participam no serviço, não apenas como beneficiários, mas como atores, ·falam entre vós com salmos, entoando e louvando de coração ao Senhor com hinos e cânticos espirituais, dando sempre graças por tudo a nosso Deus e Pai, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo· (5.15-21). Por tudo isso, um ministério formal da Palavra é essencial.

Não apenas como uma comunidade, mas como uma igreja, o corpo está ligado à sua cabeça com vínculos audíveis e visíveis. Por exemplo, a Confissão de Westminster declara:

O Senhor Jesus, como rei e cabeça da sua igreja, nela instituiu um governo nas mãos dos seus oficiais, distinto da magistratura civil. A esses oficiais foram entregues as chaves do Reino do Céu, em virtude do que eles têm respectivamente o poder de reter ou perdoar pecados, de fechar esse reino a impenitentes, tanto pela palavra como pelas censuras, e de abri-lo aos pecadores penitentes pelo ministério do evangelho e pela absolvição das censuras, quando as circunstâncias o exigirem.<sup>27</sup>

37 Westminster Confession of Faith, em 'The book of confessions (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 32.1-2.

Em acréscimo à igreja local, há as assembléias mais amplas da igreja, cujas conclusões devem ser recebidas com reverência e submissão, não apenas pelo seu acordo com a Palavra, mas também pela autoridade pela qual são feitos, visto que essa autoridade é uma ordenação de Deus, designada para isso em sua Palavra.<sup>28</sup>

A Confissão reconhece que tais corpos têm errado e erram e acrescenta: Os sínodos e concílios não devem discutir, nem determinar coisa alguma que não seja eclesiástica, bem como não devem imiscuir-se nos negócios civis do Estado, a não ser por humilde petição em casos extraordinários. [...].<sup>29</sup> A Palavra e o Espírito criam a comunidade histórica, mas, exatamente porque eles são a Palavra e o Espírito, eles sempre colocam essa comunidade em questão, dissolvendo a sua autonomia presunçosa, de modo que o acontecimento da ação de Cristo no meio de nós não seja assimilado à história desta era passageira.

Paulo afirmou uma comissão direta da parte de Cristo (G1 1.1-2.14), e Pedro referiu-se às cartas de Paulo como Escrituras. (2Pe 3.16). No entanto, ambos submeteram-se à assembléia mais ampla. Do mesmo modo que os ramos podem ser quebrados e os candelabros removidos, as igrejas particulares podem perder sua conexão viva com o corpo visível de Cristo (implícito em Apocalipse 2 e 3). Paulo ameaçou tudo isso na sua dura advertência aos gálatas. O livro de Atos revela o consenso gradual alcançado pelos apóstolos e presbíteros por meio de um processo de correção e admoestação mútuas - algumas vezes mesmo com reparações duras - a respeito da missão aos gentios. Tudo foi definido pelo evangelho, que estava além do controle e da ordem deles, e o Espírito usou o processo de colegiado do governo da nova aliança para realizar esse consenso. Cristo é a única Cabeça, que cria o seu corpo por meio da Palavra e do Espírito, regulamentando-o pelos seus decretos soberanos. Esse reino de Cristo é mediado pela Palavra e Espírito mediante a pluralidade de pastores e presbíteros em assembléia. Os ministros comuns de hoje dificilmente podem ser eximidos dessas correção e admoestação mútuas que os apóstolos foram obrigados a suportar. De fato, como Calvin ressalta ao comentar Efésios 4, é significativo que não haja nenhuma menção nessa passagem do ofício papal como sendo essencial à unidade da igreja em fé e doutrina. Se ele conhecia o primado que tinha uma residência fixa, não seria sua obrigação, para o benefício de toda a igreja, apresentar um cabeça ministerial colocado sobre todos os demais membros, sob cujo governo somos reunidos num corpo?<sup>30</sup>

Embaixadores não são apenas testemunhas, mas eles também estão restritos em sua autoridade pela comissão que receberam. Assim como acontece com a catolicidade da igreja, a apostolicidade é constituída pelo ministério da fé apostólica e é mantida pela assembléia de ministros e presbíteros conjuntamente, sobre

M Ibid., 33.2.

KIbid. 33.4.

· Calvin, Commentaries on Galatians and Epkesians, 280.

os quais o próprio Cristo preside. Baseado na ênfase antioquiana no conceito de ·embaiadoria·, o teólogo ortodoxo John Zizioulas ressalta que os ministros recebem graça para servir a outros. ·Isso não quer dizer que o próprio ministro não necessite dessa graça. O fato é que ele precisa dela exatamente por não a ·possuir·, mas a recebe como um membro da comunidade.·<sup>31</sup> Por essa razão, Zizioulas sugere que deveríamos ser cautelosos com termos como ·vigário·, como se fosse ·uma representação de alguém que está ausente.·<sup>32</sup>

A implicação fundamental disso é que não há sacerdócio como um termo geral e vago, como se tornaria mais tarde na teologia sob o nome de *sacerdotium*. [...] O significado verdadeiro e historicamente original desse termo [sacerdote] é este: assim como Cristo (o único sacerdote), torna-se no Espírito Santo uma comunidade (seu corpo, a igreja), seu sacerdócio é concretizado e retratado na existência histórica aqui e agora como uma comunidade eucarística na qual a sua "imagem" é a cabeça dessa comunidade oferecendo-se com os dons eucarísticos e em favor da comunidade.<sup>33</sup>

Desse modo, ·a própria comunidade torna-se sacerdotal no sentido de IPedro 2.5,9·, não por fluir do sacerdote, mas resultando da reunião eucarística (*synaxis*) de todo o corpo.<sup>34</sup>

Como argumentei no capítulo anterior (apelando especialmente a At 15), mesmo na era dos próprios apóstolos, o poder eclesiástico não estava concentrado num apóstolo ou mesmo no apostolado coletivamente, mas no consenso dos ·apóstolos e presbíteros· em assembléia solene. Distribuída ao longo da estrutura mais ampla de pastores e presbíteros a partir das assembléias locais que formavam uma assembléia mais ampla, esse poder refletia tanto a diversidade quanto a unidade do Pentecostes.

A sucessão apostólica, como todos os outros atributos da igreja, é, portanto, determinada pelo conteúdo do ministério da igreja mais do que pela sucessão histórica de pessoas ordenadas ao ofício. Ao mesmo tempo, aqueles que são ministros em nome de Cristo devem ser chamados a esse ofício por Cristo por meio da agência da igreja: eles não podem enviar a si mesmos com base num chamado interior apenas, mas devem ser enviados, o que, mais uma vez, enfatiza a missão como tendo a ver principalmente com anunciar a boa-nova (Rm 10.14-15).

Análogo ao envio do Filho pelo Pai e do Espírito pelo Pai e pelo Filho e sua comissão conjunta dos apóstolos, é a vocação e envio de pastores e presbíteros à igreja local por parte da igreja mais ampla e o envio de representantes da igreja local às assembléias mais amplas. Visto que esses oficiais não enviam a si mesmos (não mais do que o Filho e o Espírito enviam a si mesmos), e visto que sua

<sup>31</sup> John Zizioulas, *Being as communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 227-28.

<sup>32</sup> Ibid., 230.

<sup>n</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid. 231.

comissão da parte de Deus é testada e validada pela igreja que porta as suas marcas, seus ouvintes podem estar assegurados de que eles não estão falando pela sua própria autoridade quando levam a Palavra de Deus. Os ministros comuns não recebem seu dom e comissão diretamente de Deus apenas, mas por meio da imposição das mãos do presbitério [presbyterion]. (ITm 4.14).

A ordem, o governo, a liturgia e a disciplina da igreja não criam a igreja; o Espírito faz isso, atuando por meio da Palavra. No entanto, a Palavra de Deus cria uma sociedade real, concreta e visível sobre a qual Cristo reina como Salvador e Senhor. Sob Cristo, cada cristão foi dotado para uma função particular no único corpo. ·Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde, o olfato?· (ICo 12.12-26). A igreja não é, propriamente falando, o magisterium nem o ministerium, mas o corpo todo. Contudo, isso não significa que cada parte do corpo faça a mesma coisa. Como as epístolas pastorais elaboram, os aspectos transferíveis da vocação apostólica extraordinária foram confiados aos pastores e presbíteros comuns. Assim, devemos evitar um legalismo que subverte a autoridade singular de Cristo e sua Palavra pelo acréscimo, bem como um espírito antinomiano de subtração. A autoridade que Cristo delega aos ministros, presbíteros e diáconos é real, mas é diferente da dominação exercida pelos governantes gentios. Embora todos os cristãos sejam profetas, sacerdotes e reis em Cristo, eles recebem essa identidade e são edificados juntos nela por meio do ministério de alguns cristãos que são especialmente chamados para ofícios particulares como servos da Palavra, diáconos e presbíteros. Os oficiais cumprem seu ministério na administração oficial da igreja, enquanto os demais cumprem sua vocação mais ampla como cristãos no mundo por meio de seus chamados seculares como pais, professores, homens de negócios, enfermeiras e vizinhos.

A palavra forense gera uma existência efetiva, transformadora e regulada na História. Cristo é tanto Salvador quanto Senhor. O evangelho, em outras palavras, leva à obediência. Entre os extremos da divinização e da secularização está a santificação da realidade criada pelo Espírito para a obra de produzir o efeito perlocucionário do evangelho.<sup>35</sup> Com base na petição de Jesus em João 17.17, reconhecemos que essa santificação na palavra da verdade reúne não apenas os temas de santidade e catolicidade, mas também de apostolicidade.

A apostolicidade não é garantida nem pela História imanente nem por imediação interior, mas é um dom de cima no tempo e ao longo do tempo. Com relação a esse ponto, como nos outros que temos considerado, apenas o ministério do Espírito atuando por meio da Palavra e dos sacramentos, mantendo disciplina ao longo das gerações, é apto para sustentar esse tipo de prática integrada.

<sup>35</sup> F.m dois livros recentes, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 5-41, e *Holiness* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), John Webster desenvolve ricamente esse tema.

## C. AS CHAVES DO REINO! O MINISTÉRIO DE. RECONCILIAÇÃO

Um ministro não é um senhor. No entanto, também é verdade que um ministro não é um facilitador, técnico ou líder de time. Os ministros não servem ao gosto das pessoas, mas ao gosto do Rei. Não é a igreja deles, nem o ministério deles, mas de Cristo. E é no ofício que eles ocupam, não em suas pessoas, que eles representam a autoridade celestial dele. Não apenas no sermão, mas ao longo do culto, eles são os advogados da aliança de Deus. Muitas liturgias cristãs incluem, em algum ponto, a bênção arácnica: ·O S e n h o r te abençoe e te guarde; [...] o S e n h o r sobre ti levante o rosto e te dê a paz· (Nm 6.24-26). Essas palavras não são meramente votos de felicidade, mas são o ato de Deus de abençoar o seu povo. Ministrando como diplomatas de Yahweh, os sacerdotes realmente colocavam a bênção de Deus sobre o povo. Era uma ação legal e pactuado, um discurso performativo que colocava o povo sob as bênções em vez de maldições da aliança: ·Assim, porão o meu nome sobre os filhos de Israel, e eu os abençoarei· (v. 27, ênfase acrescentada). E na boca dos ministros da Palavra de hoje, ela tem a mesma natureza performativa.

Poderíamos citar muitos outros exemplos (tais como Sl 4.6; 34.16,18, repetido em IPe 3.10-12), que mostram essa estreita conexão entre a face de Deus e a proximidade de Deus em hesed, fidelidade pactuado. O próprio Cristo colocou a bênção pactuado de Deus sobre o seu povo, como nas bem-aventuranças (Mt 5.1-11) e sua refeição pós-ressurreição no Cenáculo com os discípulos quando declarou: ·Paz seja convosco!· (Lc 24.36). Esses são discursos performativos: indicativos em vez de imperativos. Nas bem-aventuranças, os discípulos são abençoados não porque eles sejam pobres em espírito, chorem, ou sejam humildes, famintos, misericordiosos, puros de coração, pacificadores ou perseguidos. Em vez disso, aqueles que são abençoados por Cristo são por essa razão odiados pelo mundo e no entanto perseveram em demonstrar o bem aos seus inimigos (v. 11-12). Eles abençoam porque já foram abençoados.

Como já vimos nas garantias repetidas que Deus deu a Moisés, Deus entregou o seu nome pessoal para ser invocado como o suserano de Israel como sua garantia pactuado. E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do S e n h o r será salvo· (Jl 2.32; cf. At 2.21). ·Tomarei o cálice da salvação e invocarei o nome do S e n h o r . Cumprirei os meus votos ao S e n h o r , na presença de todo o seu povo· (Sl 116.13-14). Ao mesmo tempo, os advogados da aliança de Deus (os profetas) receberam a tarefa desagradável de instaurar o julgamento de Deus - de declarar seus ouvintes ·Não-Meu-Povo· (Os 1.9), embora eles também tenham sido encarregados de ·habilitar para o Senhor um povo preparado· (Lc 1.17) e para anunciar àqueles que ·antes não eram povo· que eles agora são ·filhos do Deus vivo· (Os 1.10; Rm 9.25; 2Co 6.16; Tt 2.14; IPe 2.10; Ap 21.3).

Neste tempo entre os tempos, a atividade da igreja é receber e entregar o dom da salvação, não contribuir para o dom, negociar os seus termos ou determinar o seu conteúdo ou os métodos de entrega. A autoridade dos embaixadores

é sempre representativa e delegada, não autônoma e absoluta. Visto que esta é a era de reunir os convidados das estradas e caminhos para se assentarem no banquete celestial, a missão que as marcas servem é aquela de abrir e fechar portas. Jesus acusou os líderes religiosos de seus dias exatamente quanto a isso: ·porque fechais o reino dos céus diante dos homens; pois vós não entrais, nem deixais entrar os que estão entrando· (Mt 23.13). Jesus não é apenas o pastor, ele é a ·porta de suas ovelhas (Jo 10.7). Essa porta está totalmente aberta agora, mas está para ser fechada pelo ·dono da casa·. Os de dentro que pensam que têm o direito de se sentar à mesa do reino estarão do lado de fora, enquanto aqueles ·do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul- reunir-se-ão na festa com ·Abraão, Isaque, Jacó e todos os profetas.. ·Contudo, há últimos que virão a ser primeiros, e primeiros que serão últimos· (Lc 13.22-30).

A questão das marcas está, portanto, ligada com a questão das chaves, com seu contexto do Antigo Testamento. Em Isaías 22, a destruição de Jerusalém é profetizada e oficiais que buscam seus próprios interesses são denunciados. Eles são uma ·vergonha da casa do teu senhor· (v. 18). Por isso, Deus declara: ·Eu te lançarei fora do teu posto, e serás derribado da tua posição·. E no lugar, outro será empossado. ·Porei sobre o seu ombro a chave da casa de Davi; ele abrirá, e ninguém fechará, fechará, e ninguém abrirá. Fincá-lo-ei como estaca em lugar firme, e ele será como um trono de honra para a casa de seu pai· (v. 19-23).

À luz disso, ouvimos o anúncio de Jesus a Pedro: ·Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; o que ligares na terra terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra terá sido desligado nos céus· (Mt 16.18-19). Esse ofício é expandido para todo o apostolado no capítulo 18, quando Jesus estabelece o tribunal eclesiástico para a solução de disputas, no qual ·tudo o que ligardes na terra terá sido ligado nos céus, e tudo o que desligardes na terra terá sido desligado nos céus· (v. 15-20).

Nos Evangelhos, vemos os discípulos vagarosamente chegando a entender a identidade e missão de Cristo, especialmente quando ele explicou as Escrituras (Lc 24.6-8,13-27) e se dá a conhecer-se no partir do pão (v. 28-35), concluindo com a bênção, ·Paz seja convosco!· (v. 36). Além do mais, uma ligação direta com Isaías 22 é feita em Apocalipse 3.7: ·Ao anjo da igreja em Filadélfia escreve: Estas coisas diz o santo, o verdadeiro, aquele que tem a chave de Davi, que abre, e ninguém fechará, e que fecha, e ninguém abrirá·. Do mesmo modo, em João 20, o Jesus ressurreto sopra em seus discípulos e diz: ·Recebei o Espírito Santo. Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos· (v. 22-23). Toda pessoa que recebe os apóstolos, recebe o próprio Cristo (Mt 10.40; cf. Jo 13.20).

Os comissionamentos de Jesus aos seus discípulos em Mateus 16, 18 e, de modo culminante, em 28.16-20, esclarecem que o ato de abrir e fechar os portões dos céus é idêntico ao ministério da Palavra, sacramento e disciplina. Em outras palavras, a missão da igreja é idêntica às marcas da igreja. Mesmo agora, Cristo

exerce seu ofício tríplice por meio dos seus embaixadores. Herman Ridderbos ressalta as origens do conceito de apóstolo (sāliah) no poder do advogado estipulado no sistema legal judaico. Esse anúncio das palavras diretas do próprio Cristo -designa o conteúdo do evangelho na sua forma original, histórica, visível e audível.<sup>36</sup>

Os apóstolos foram chamados diretamente e imediatamente pelo próprio Cristo. Depois daquela era, os ministros comuns são chamados pela voz da igreja. Cada vez que a Palavra é pregada e os sacramentos administrados (ou não administrados a pessoas em particular), esse ministério magisterial de Cristo é exercido ministerialmente pelos seus oficiais. De fato, o contexto de ·ligar e desligar· em Mateus 18 é disciplina da igreja: mas uma vez devemos lembrar tanto a diferença entre sinal e realidade, quanto entre o ·já· e o ·ainda não·. As decisões e ações da igreja têm autoridade real, ainda que não final. As determinações do servo podem nem sempre coincidir com aquelas do Mestre; no entanto, como vemos na Grande Comissão, a base para a comissão de ir a todo o mundo e pregar o evangelho por meio do ministério da Palavra, sacramento e disciplina é a obra concluída de Cristo: ·Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os [...] [e] ensinando-os [...]. (Mt 28.18-20). Os apóstolos eram embaixadores (2Co 5.12; 5.18-6.2). Eles não criaram o reino ou as suas políticas, mas os comunicaram. Em Romanos 10, Paulo resume a lógica que liga a mensagem do evangelho à missão da igreja. A salvação vem do céu: pela graça apenas e em Cristo apenas. Essa salvação é aplicada a nós aqui e agora por meio de ouvir da proclamação de Cristo por meio de um emissário terreno. Tudo isso está em contraste com a lógica das obras de justiça, pelas quais alguém tenta ascender ao céu para adquirir salvação. Assim, o ministro (doulos, didaskalos) também é um ·arauto· ou ·embaxador· a quem Deus deu ·o ministério da reconciliação· e tudo para um propósito: ·para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus· (2Co 5.18-21). Seyoon Kim relata que mesmo essa linguagem é emprestada do mundo dos tratados antigos. Os gregos nunca a usavam ·num contexto religioso para o relacionamento entre Deus e os seres humanos·, mas no processo de tratados de paz políticos ou militares. É a essa luz que reconhecemos a importância da invocação de Paulo dessa terminologia como ·embaxadores· (presbeuō) enviados para ·pedir· (deomai) ou apelar· (parakaleō) às partes em guerra por reconciliação.<sup>37</sup> John Webster sabiamente nos lembra que esse ministério de reconciliação falado em 2Coríntios 5 ·é aquele que Deus deu.. ·Ou seja, é uma questão de eleição ou designação. Isso não brota como uma atividade de uma comunidade imaginada ocupada com um senso vivo da necessidade por alternativas à opressão e marginalização.. ·Reconciliação· não é uma obra

36 Herman Ridderbos, Redemptive history and the New Testament Scriptures (trad. H. De Jongste; rev. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1963; 2<sup>nd</sup> ed. rev., 1988), 14.

37 Seyoon Kim, ·The origin of Paul's concept of reconciliation·, em The road from Damascus: The impact of Paul's conversion on his life, thought, and ministry (org. Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 104. Cf. C. Breytenbach, Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989).

geral de melhorar o mundo para a qual a igreja se voluntariou, mas é estritamente derivável para o conteúdo da proclamação de salvação por parte da igreja.<sup>38</sup> Esse ministério de reconciliação é descrito primariamente como discurso, a mensagem de reconciliação (v. 19), do qual somos embaixadores.<sup>39</sup> É anunciar a política do regime de Cristo, não usando o nome de Cristo para qualquer atividade de reconciliação que a igreja achar útil ou importante no mundo.

Um apóstolo é o próprio representante de Cristo, mesmo se, talvez, um embaixador em cadeias. (Ef 6.20). Mesmo Timóteo, que é um ministro no ofício comum em vez de um apóstolo, é dito ser ·nossa irmão e cotrabalhador de Deus [synergon tou theou] ao proclamar o evangelho de Cristo [...]. (1Ts 3.2, tradução do autor). Os ministros em seu ofício de fato servem ao próprio reino salvífico de Cristo por meio da sua Palavra e do seu Espírito - como se Deus exortasse por nosso intermédio. (2Co 5.20a). Portanto, o chamado para ser reconciliado com Deus é feito ·em nome de Cristo· (v. 20b).<sup>40</sup> E nós, na qualidade de cooperadores com ele, também vos exortamos a que não recebais em vão a graça de Deus. [...] eis, agora, o tempo sobremodo oportuno; eis, agora, o dia da salvação. (2Co 6.1-2).

Além da pregação e do sacramento, o ministério das chaves inclui a disciplina da igreja. A palavra ·disciplina· tem uma conotação negativa hoje, mas é um cognato da palavra para ·ensino·. A Palavra corrige por meio de instrução pública e privada. Cada vez que a Palavra é fielmente ensinada e aplicada (em público e em privado), Cristo está disciplinando - isto é, fazendo discípulos. As igrejas reformadas, portanto, reconheceram a disciplina como uma terceira marca da igreja.<sup>41</sup>

38 John Webster, ·Christ, church and reconciliation·, em Word and church (Edimburgo: T&T Clark, 2001), 222.

35 Ibid.

40 Mark Gignilliat, ·2 Corinthians 6.2: Paul's eschatological 'Now' and hermeneutical invitation·, WTJ 67 (2005): 147-61: ·A citação de Paulo de Isaias 49.8 em 2Coríntios 6.2 é uma leitura escatológica da parágrafo no seu sentido claro que é fiel à sua forma canônica e um convite para o mundo escatológico de Isaías 40-55 (66), uma passagem que, para Paulo, tem permanente importância teológica/escatológica para o nosso entendimento da pessoa e missão de Cristo. (160).

41 Embora alguns teólogos reformados (Calvino, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, van Mastricht, à Marck) tenham identificado apenas a pregação do evangelho e a administração dos sacramentos como as marcas da igreja, outros acrescentaram a disciplina (Hyperius, Vermigli, Ursino, de Brés) e a última veio à expressão na Confissão Belga bem como na Confissão de Westminster. Ironicamente, para aqueles que gostam de colocar Lutero e Calvino em oposição sobre o terceiro uso da lei (i.e., guiar os cristãos), Calvino reconheceu apenas as duas marcas nos seus escritos, enquanto Lutero incluiu a disciplina da igreja como uma marca em ·On the councils and the church·: ·Ora, onde você vê pecados perdoados ou reprovados em algumas pessoas, seja pública ou privatamente, pode saber que o povo de Deus está ali. Se o povo de Deus não estiver ali, as chaves também não estão; e se as chaves não estão presentes para Cristo, o povo de Deus não está presente. Cristo as concedeu a eles como um sinal público e uma possessão santa, pelos quais o Espírito Santo novamente santifica os pecadores caídos redimidos pela morte de Cristo e pelos quais os cristãos confessam que eles são o povo santo neste mundo sob Cristo. E aqueles que se recusam a ser convertidos ou santificados novamente serão lançados fora de seu povo santo, isto é, sujeitados e excluídos por meio das chaves, como aconteceu com os antinomianos que não se arrependeram·. Martinho Lutero, ·On the councils and the church·, em Church and ministry III (org. E. W. Gritsch; v. 41 de Lutheri works; Filadélfia: Fortress, 1966), 153; cf. David Yeago, ·The office of the keys: On the disappearance of discipline in protestant modernity·, em Marks of the body of Christ (org. Carl Braaten e Robert Jenson; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 95-123. Têm surgido nas igrejas reformadas perguntas sobre se a disciplina era

Ironicamente, muitos corpos protestantes de hoje (de esquerda e de direita) querem impor a disciplina ao mundo, fazendo pronunciamentos sobre uma ampla variedade de questões políticas, morais, sociais e econômicas, enquanto frequentemente negligenciam a correta supervisão de suas próprias igrejas. Paulo ressalta explicitamente em ICoríntios 5.9-13 que isso deve acontecer exatamente da maneira contrária. A igreja não tem autoridade para dirigir os negócios seculares, mas ela tem a responsabilidade de preservar a paz e a prosperidade das ovelhas de Cristo, tanto em doutrina quanto na vida.

O objetivo de uma política presbiteriana é espalhar a autoridade ministerial e a prestação de contas na igreja para os muitos, no âmbito local e com o recurso das assembleias maiores, em vez de colocá-las nas mãos de um pastor ou de uma oligarquia de poder. Portanto, o governo terreno de Cristo não é nem monárquico, nem democrático, mas representativo (federal). Os presbíteros e diáconos não representam o povo, mas o Senhor da aliança, e são escolhidos pela sua sabedoria piedosa em fé e prática. E, no entanto, visto que essa autoridade ministerial é espalhada em vez de consolidada em um lugar (local, nacional ou internacionalmente), tanto os membros quanto os oficiais têm acesso aos devidos processos nos tribunais da igreja.

Ao comissionar os seus discípulos com as chaves que são corretamente suas, Jesus explicitamente anunciou uma união entre o sinal (o ligar e desligar ·na terra-) e o significado (o ligar e desligar magisterial ·no céu-). A santificação de Deus da ação comum e criada para propósitos divinos celestiais significa, por um lado, que a autoridade jurídica da igreja é ministerial em vez de magisterial e, por outro lado, que ela é mais do que uma testemunha.

Certamente, a autoridade ministerial é frequentemente abusada. Todavia, pelo menos numa forma conectiva de governo, há precauções contra ações arbitrárias de poder. A ameaça da autoridade magisterial é maior quando o poder é alojado, explícita ou implicitamente, no carisma pessoal, habilidades ou sucesso de líderes em vez de no ofício deles. Além dos casos trágicos de abuso, nossa irritabilidade contra reconhecer as ordens do Novo Testamento para nos submeter aos que ocupam os ofícios deve-se muito mais à nossa cultura altamente igualitária, que celebra o individualismo, o narcisismo e a desconsideração pelas normas externas.

Os dons e ofícios distintos que Cristo deu à sua igreja para a sua existência e maturidade são intencionados para edificar todo o corpo precisamente para seus atos variados de serviço e missão mútuos. O ministério de ligar e desligar, quando colocado no contexto da proclamação do evangelho, não é subsidiário à missão; ele é a missão da igreja no mundo. É a autorização para ir, dada por aquele a quem toda autoridade foi dada e para saber que ·quem recebe aquele

necessária para o ser (esse) ou para o bem-estar (betie esse) da igreja. Como Berkhof observa, Abraham Kuyper concluiu que apenas a pregação da Palavra e a administração dos sacramentos distinguem a igreja de todas as outras instituições, e são os meios de graça objetivos, e constituem a igreja em sua própria existência (Louis Berkhof, Teologia sistemática [São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001,572]).

que eu enviar, a mim me recebe; e quem me recebe recebe aquele que me enviou. (Jo 13.20). Esse ministério é agora confiado publicamente aos oficiais, mas todos os cristãos compartilham do ofício geral de profetas, sacerdotes e reis sob Cristo.

A igreja pode ser deficiente em hospitalidade, administração, liberalidade ou serviço. Conquanto essas feridas possam certamente ser sérias, elas não são mortais. No entanto, a ausência ou corrupção da Palavra de Deus e dos sacramentos bloqueiam a entrega dos dons celestiais ao mundo. Portanto, a disciplina é essencial para a manutenção dessas duas marcas. Cristo não reúne suas ovelhas espalhadas apenas para deixá-las susceptíveis a ameaças internas e externas. Logo, embora a Palavra e os sacramentos sejam meios da existência da igreja e sustento de um modo que não pode ser dito a respeito de nenhuma outra característica, a disciplina pode ser corretamente chamada de uma marca da igreja.<sup>42</sup> Os pastores alimentam, os presbíteros governam e os diáconos servem aos santos em sua guerra temporal.

## D . AS MARCAS E A MISSÃO

A vida contemporânea da igreja é frequentemente empobrecida por uma falsa escolha entre a igreja como um lugar onde certas coisas acontecem (o ministério público esboçado em At 2.42) e um povo que faz certas coisas. Igrejas que são julgadas como pertencendo ao primeiro tipo são reconhecidamente voltadas para dentro, enquanto as últimas adotam uma perspectiva missional.<sup>43</sup> Nessa visão, ser missional não é o mesmo que ter a mente voltada para missões. Em vez de pensar na igreja como um local onde as pessoas são servidas e, então, enviam missionários para estabelecer igrejas em outras partes do mundo, uma abordagem missional vê a igreja como um povo que é enviado para servir aos seus vizinhos na sua própria comunidade. Concomitante com essa visão está a ideia de que ·viver o evangelho·, especialmente no nosso contexto pós-moderno, será mais efetivo do que a sua proclamação.

Essa ênfase na igreja como a missão de Deus no mundo (*missio Dei*) fornece muitas críticas estimulantes e propostas construtivas que seria falta de sabedoria ignorar.<sup>44</sup> É certamente verdadeiro que a igreja não é simplesmente um lugar onde certas coisas acontecem, mas também é um povo que faz certas coisas. De fato, esse ponto foi enfatizado na Reforma. No entanto, os reformadores fizeram uma distinção crucial entre a igreja no seu ministério público da pregação, sacramento, catequese, disciplina, serviço diaconal e missões, de um lado, e a igreja como pessoas espalhadas em suas vocações mundanas durante a semana. No primeiro sentido, o corpo de Cristo é servido, desfrutando de seu descanso

<sup>42</sup> Berkhof, Teologia sistemática, 573.

<sup>43</sup> O termo missional (pelo menos como um rótulo) parece ter se originado com Darrell L. Guder e Lois Barrett, orgs., *The missional church: A vision for the sending of the church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

<sup>44</sup> Em minha concepção, essa ênfase recebe uma articulação mais equilibrada em Lesslie Newbigin, *The open secret: An introduction to the theology of mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

sabático das vocações e compromissos seculares, para ser alimentado no banquete de Cristo e enchedo com o Espírito. No último sentido, o mesmo corpo ama os seus vizinhos no mundo e serve a eles. Contudo, se a igreja não for primeiramente o lugar onde os cristãos são feitos, então ela não pode ser uma comunidade de testemunhas e servos. Descansar vem antes de trabalhar. A justificação vem antes da santificação. A decisão e a atividade de Deus vem antes das nossas. Os cristãos não são o evangelho, visto que eles não são uma encarnação contínua de Cristo. O evangelho é a vida, morte e ressurreição de Cristo. Não é uma mensagem sobre amor, virtudes e boas obras da igreja, mas do amor, misericórdia e obra em Jesus Cristo de Deus. Portanto, a vida dos cristãos formada pelo evangelho é o ·aroma· de Cristo, mas o conteúdo do evangelho é o próprio Cristo. Como vimos, a fé vem por ouvir o evangelho, trazido até nós por arautos enviados da parte de Deus. Nossa maneira de viver fiel, em amor e serviço ao nosso próximo, prepara o caminho para esse ouvir do evangelho, mas nunca devemos esquecer que é esse ouvir que traz justificação e nova vida que cria, sustenta, edifica e expande a igreja. Assim, a igreja deve ser focada em missões, cuidando tanto dos seus membros quanto dos que não pertencem à igreja, os de casa e os de fora, como pecadores que precisam ouvir e receber o evangelho. E ela também precisa ser missional no sentido de viver essa fé por meio de sua atividade em muitas vocações que pertencem a cada membro como empregado, empregador, pai, filho, voluntário, cidadão e vizinho.

Dois outros perigos nessa polarização entre a igreja como um local onde certas coisas são feitas e como um povo que faz certas coisas são um formalismo mortal e elitismo clerical por um lado, e um ativismo moral que impede as ovelhas de serem servidas do Pão da Vida, por outro. Em Atos, a missão da igreja e seu crescimento real são sempre atribuídos aos meios de graça, que as assim chamadas marcas da igreja (pregação, sacramento e disciplina) identificam.

A pregação da Palavra e administração dos sacramentos têm (ou pelo menos deveriam ter) essa preeminência na igreja não por causa do desejo por um domínio clerical sobre os leigos; pelo contrário, é por causa do serviço único e essencial que esse ministério provê para a saúde de todo o corpo e sua missão no mundo. Assim, em vez de tratar o ministério formal e as marcas da igreja como uma coisa e a missão da igreja como outra, deveríamos considerar o primeiro não apenas como a fonte, mas como, de fato, o mesmo que o último. Ao longo do livro de Atos, o crescimento da igreja - sua missão - é identificada pela frase: ·E crescia a Palavra de Deus.. A reunião regular dos santos para ·o ensino dos apóstolos e a comunhão·, ·o partir do pão· e ·nas orações· (At 2.42) não se tratava em Atos como um exercício de união espiritual, mas como sendo ela mesma o sinal de que o reino havia chegado no Espírito.

Além do mais, isso resulta numa comunidade que causa admiração e espanto aos seus vizinhos. Sendo edificados em Cristo, os membros dessa comunidade produzem uma comunhão uns com os outros que ultrapassa as linhas estabelecidas por esta presente era. Ricamente alimentados com Cristo e seus dons, eles

compartilham seus dons - espirituais e temporais - uns com os outros e com os de fora, de modo que a Palavra de Cristo continua a reverberar em círculos sempre crescentes a partir do púlpito, água e mesa para os bancos e daí para os edifícios comerciais, lares e restaurantes na medida em que os cristãos vivem a sua experiência no mundo.

A missão da igreja é executar as marcas da igreja, que são o mesmo que as chaves do reino. Onde o evangelho está sendo pregado, os sacramentos estão sendo administrados e os oficiais estão cuidando do rebanho, podemos estar confiantes de que a missão está sendo executada, as chaves estão sendo usadas e os atributos ·única, santa, católica e apostólica igreja· estão sendo demonstrados. A pregação, o sacramento e a disciplina são ressaltados na Grande Comissão e, como vimos, em Atos 2.42. Se esses estiverem faltando, marginalizados ou obscurecidos, não haverá ofício, ministério carismático e nenhum programa inovador que poderá edificar e expandir o reino de Cristo. Deus pode usar muitos meios, mas ordenou esses e prometeu operar grandes sinais e maravilhas por meio deles.

Pelo menos no protestantismo norte-americano, a tendência de lançar o ministério formal da igreja contra a missão dos seus membros (principalmente em termos de transformação pessoal e societal) deve muito ao reavivista Charles Finney. A respeito do complexo de doutrinas que ele associava com o calvinismo (incluindo pecado original, expiação vicária, justificação e o caráter sobrenatural do novo nascimento), Finney concluiu: ·Nenhuma doutrina é mais perigosa do que essa para a prosperidade da igreja, e nada é mais absurdo.<sup>45</sup> Não apenas ele estava disposto a colocar de lado os meios comuns de graça em favor de ·sessões de reavivamento· extraordinárias, ele insistiu: ·Um reavivamento não é um milagre·. De fato,

não há nada na religião além dos poderes comuns da natureza. Ele consiste no exercício correto dos poderes da natureza. É apenas isso e nada mais. [...] ele é puramente o resultado filosófico do uso correto dos meios constituídos - tanto quanto qualquer outro efeito produzido pelo uso de meios.<sup>46</sup>

Encontre os métodos mais eficazes, ·excitamento suficiente para produzir a conversão· e haverá conversão. ·Deus não estabeleceu medidas particulares· é o subtítulo de um dos capítulos da sua Teologia sistemática. ·Um reavivamento vai declinar e cessar·, ele advertiu, ·a menos que os cristãos sejam frequentemente reconvertisdos.<sup>47</sup>

Perto do fim do seu ministério, quando considerava a condição de muitos que haviam vivenciado os seus reavivamentos, Finney perguntou-se se essa ânsia

45 Charles G. Finney, *Revivals of religion* (orig. 1835; Old Tappan, N.J.: Revell, s.d.), 4.

46 Ibid., 4-5.

47 Ibid. 321.

infinda por experiências cada vez maiores poderia levar à exaustão espiritual.<sup>48</sup> De fato, suas preocupações eram justificadas. A área em que os reavivamentos de Finney foram especialmente dominantes é, agora, referida pelos historiadores como o distrito totalmente queimado-, uma sementeira tanto de desilusão quanto de proliferação de seitas esotéricas.<sup>49</sup> Se, como Bonhoeffer disse, a religião norte-americana foi decisivamente formada pelo protestantismo sem a Reforma-, então Finney é o seu mais claro porta-voz.

Citando numerosos herdeiros contemporâneos, Michael Pasquarello chega ao ponto de sugerir que a própria abordagem de Finney representa um ateísmo prático- de acordo com o qual o sucesso da missão cristã depende de técnica, estilo, planejamento e carisma humanos -sem termos de render nós mesmos e as nossas palavras à presença e obra da Palavra e do Espírito.<sup>50</sup> A Grande Comissão diz simplesmente: Vá-, diz Finney.

Ela não prescreve nenhuma forma. Ela não admite nenhuma [...] E o objetivo [dos discípulos] era tornar o evangelho conhecido da maneira mais efetiva [...] de modo a obter a atenção e assegurar a obediência do maior número possível de pessoas. Ninguém consegue encontrar qualquer motivo de fazer isso registrado na Bíblia.<sup>51</sup>

Essa é uma conclusão estranha, no entanto, especialmente visto que a Grande Comissão explicitamente ordena pregar, ensinar e batizar.

O Segundo Grande Avivamento mudou o cenário do protestantismo norte-americano, e seus efeitos ainda estão conosco em todos os lados. Mesmo se os cristãos ainda se reúnem para sermões e cânticos, em muitos casos a fonte real da vida espiritual - meios de graça - está localizada nas disciplinas privadas ou nos atos públicos de transformação política, moral, social ou cultural. Se eclesiologias mais tradicionais podem marginalizar a noção de igreja como pessoas na sua ênfase na igreja como lugar, as abordagens orientadas para o movimento correm o risco de cometer o erro oposto.<sup>52</sup> Disso é derivado o conhecido contraste entre evangelismo (missão) e as marcas da igreja (meios de graça). No entanto, há uma reunião - uma ekklēsia - porque há uma obra de Deus por meio da pregação

.. Veja Keith J. Hardman, Charles Grandison Finney: Revivalist and reformer (Grand Rapids: Baker, 1990), 380-94.

49 Veja, por exemplo, Whitney R. Cross, The burned-over district: The social and intellectual history of enthusiastic religion in Western Nova York, 1800 - 1850 (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1982).

· Michael Pasquarello III, Christian preaching: A trinitarian theology of proclamation (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 24.

51 Charles G. Finney, conforme citado em ibid.

52 Veja, por exemplo, Dan Kimball, The emerging church: Vintage Christianity for new generations (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 91. Representante bem articulado do movimento de igrejas emergentes, Kimball nos diz que é na verdade impossível ir à igreja-. Não apenas a igreja não deve ser identificada com o edifício (um ponto salutar); nem ela é a reunião- (um ponto não tão salutar). Em vez disso, a igreja é o povo de Deus que se reúne com um senso de missão (At 14.27). Não podemos ir à igreja porque nós somos a igreja-.

e do sacramento chamada evangelho que faz sua obra antes que possamos nos reunir para a nossa obra. Não podemos criar a igreja pelos nossos próprios atos de serviço, zelo missionário, ordens e liturgias de igreja, programas pragmáticos, autenticidade, ou esforços românticos para gerar a comunidade. Em vez disso, é Deus quem cria a sua própria comunidade singular no mundo ao verbalizá-la à existência e sustentá-la na sua peregrinação.

Portanto, devemos resistir à falsa escolha entre procurar a ovelha já arrebanhada por meio da pregação, do sacramento e da disciplina (as marcas) e alcançar aquelas ovelhas perdidas que ainda devem ouvir e crer (a missão). A igreja é criada e sustentada pelo Espírito por meio da pregação e do sacramento, e a igreja cresce numericamente - expandindo a sua missão - por esses mesmos meios. O Novo Testamento não conhece contraste entre ser salvo e juntar-se à igreja.

O equilíbrio correto é encontrado no sermão do Pentecostes de Pedro: ·Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar· (At 2.39). Pedro não traça nenhum contraste entre ministrar o evangelho aos membros da aliança (cristãos com seus filhos) e a missão ao mundo. Em vez disso, há uma circunferência que se expande à medida que o corpo eclesial se expande por meio do ensino apostólico, a Ceia, a comunhão e as orações (v. 40-47). Isso significa que o mesmo ministério que cria a igreja, sustenta a igreja e expande a igreja por todo o mundo até que Cristo volte.

Isso significa que uma igreja verdadeiramente missional deve provocar um encontro disruptivo com um santo e gracioso Deus não apenas em sua pregação e ensino, mas na celebração regular da Ceia. Por que deve a Ceia ser celebrada tão infrequentemente e, em muitos casos, num culto em que os visitantes são menos prováveis de estarem presentes (e, assim, a sentirem-se ofendidos, perplexos, condenados ou intrigados)? Décadas atrás, o ministro escocês William M. Cant argumentou: ·É claro que o que o nosso Senhor tem a dizer não são simplesmente mandamentos para próxima semana, embora a adoração incluirá estes. [...] No entanto, antes dos imperativos [...] devem vir os indicativos. Aquele que é o Ressuscitado diz-nos o que ele fez por nós.<sup>53</sup> Onde, no culto, esse perdão e reconciliação são dados - mesmo àqueles que são cristãos há muito tempo? Em primeiro lugar, na pregação. Hoje, porém, muitos ministros estão sugerindo que há mais modos significativos de comunicar o evangelho, tais como métodos mais ·conversacionais.. Mas será isso ouvir do Senhor resurreto ou do pregador e uns dos outros?<sup>54</sup> Vamos à igreja esperando que Cristo ressuscite os mortos, os fracos e os doentes?<sup>55</sup>

53 William M. Cant, ·The most urgent call to the Kirk: The celebration of Christ in the liturgy of Word and sacrament·, SJT40 (1987): 110.

»Ibid., 113.

· Ibid., 114.

É certamente correto, então, que os adoradores deveriam sair dessa adoração, não apenas com a mensagem do evangelho para a pessoa, mas com um forte senso de terem sido feitos novamente membros da única Santa Igreja Católica e Apostólica, com uma nova consciência de terem sido unidos uma vez mais ao grupo alegre e comprometido de toda a igreja no céu e na terra em cuja comunhão eles alegremente se unem na Oração do Senhor. Se a transformação da vida é uma realidade dentro do culto da Palavra por meio da presença do Senhor ressurreto, quanto mais no culto da Palavra e do sacramento.<sup>56</sup>

Lembrar a morte de Cristo é uma parte-chave do sacramento.

No entanto deve ser dito que é muito fácil ao longo dessa estrada memorialista tornar-se um pelagiano - nós lembramos o que Cristo fez por nós no passado, lembramos a maravilha de ele ter morrido por amor pelos nossos pecados e, então, procuramos fazer o nosso progresso humano. Com muita facilidade nós nos esquecemos que a capacidade de dar a resposta de morrer e ressuscitar vem do Cristo ascendido por meio do Espírito.<sup>57</sup>

Meramente imitar o exemplo de Cristo é totalmente diferente de estar unido a ele como um ramo à videira viva.<sup>58</sup> Cant nos lembra: ·Esse mistério pascal tem dois lados: um movimento descendente e um ascendente, tanto katabasis quanto anabasis. [...] Quando participamos da Mesa, somos elevados à comunhão com a humanidade glorificada de Cristo, à comunhão da vida no céu.·<sup>59</sup>

A Palavra que é pregada, ensinada, cantada e orada, juntamente com o batismo e a Eucaristia, não apenas nos preparam para a missão, ela em si mesma é o acontecimento missionário, na medida em que visitantes ouvem e veem o evangelho que ela comunica e a comunhão que gera. Na medida em que as marcas definem a missão e a missão justifica as marcas, a igreja cumpre sua identidade apostólica.

#### P e r g u n t a s p a r a d i c u s s ã o

1. Considerando Romanos 10, discuta a conexão que Paulo faz entre a mensagem do evangelho e o método de sua entrega. Isso nos ensina alguma coisa sobre o relacionamento entre as marcas da igreja e sua missão?
2. O que constitui a identidade da igreja como ·apostólica·? Identifique e avalie as principais respostas a essa pergunta em várias tradições.
3. O que é o ·princípio regulador·? É bíblica a distinção entre elementos e circunstâncias? Ela é útil, especialmente nos debates sobre a vida da igreja em seu ministério, adoração e evangelismo?

S6Ibid. 115.

S7Ibid. 117.

a Ibid., 119.

Mibid. 120-21.

4. A organização visível da igreja - particularmente seus ofícios - é indiferente (i.e., deixada para o julgamento de cada corpo em seu próprio tempo e lugar), ou ela é estabelecida no Novo Testamento? A quais passagens você recorreria para defender um tipo particular de governo? É uma forma particular de governo essencial à própria existência da igreja?
5. À luz do dom de Cristo das chaves do reino aos seus oficiais, como o Novo Testamento relaciona o ministério oficial da igreja com sua missão de alcançar os perdidos? Imagine dois cenários diferentes de igreja. No primeiro, há pregação fiel da Palavra, administração dos sacramentos e disciplina eclesiástica, mas falta de hospitalidade, contribuição e serviço, bem como evangelização dos não cristãos. No segundo, há um zelo por missões e serviço, mas uma fraqueza geral - talvez até mesmo sérios erros - na doutrina, adoração e disciplina. Se você tivesse os líderes de ambas igrejas presentes juntos numa sala, o que diria a eles, usando especialmente exemplos concretos do livro de Atos?

Parte Seis

O DEUS  
QUE REINA  
EM GLÓRIA



## Capítulo Vinte e sete

# UM LOCAL DE HABITAÇÃO

Timologicamente, escatologia significa ·estudo das últimas coisas·. Neste ponto, no entanto, os leitores já discerniram que a escatologia não é simplesmente um tópico de conclusão, mas uma lente indispensável através da qual passamos a entender todo o sistema da fé e prática cristã. Vimos que a escatologia vem antes da soteriologia, visto que a consumação (o descanso sabático) era o objetivo do teste de Adão. Misericordiosamente, Deus evitou que Adão comesse do fruto da Árvore da Vida, que teria confirmado tanto ele mesmo quanto a sua posteridade em morte eterna (Gn 3.22-24). Em vez disso, Deus iniciou uma história de promessa que levava ao Último Adão, que conquistou o direito para todos os que estão nele de comer do fruto da vida eterna (Ap 22.2).

Nesta seção, então, iremos nos concentrar na escatologia concebida de forma mais estreita; Pelo que é específico? O que acontece quando morremos e o que queremos dizer quando confessamos nossa fé na ·ressurreição do corpo e na vida eterna·? A despeito dos erros de Adão e de Israel, ·resta um repouso para o povo de Deus. Porque aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas·. (Hb 4.9-10).

### I. A MORTE E O ESTADO INTERMEDIÁRIO

É o próprio evangelho que organiza as nossas meditações a respeito da vida, da morte e da esperança eterna. Dessa perspectiva, a promessa de ser bem recebido na presença misericordiosa de Deus imediatamente depois da morte é uma notícia alegre. E no entanto, esse é apenas o estado intermediário. Ir para o céu quando morremos é a estação no meio do caminho, não a esperança final anunciada no evangelho.

A. Criação - consumação versus a imortalidade da alma

Escatologia e criação são temas interdependentes. São todas as coisas, visíveis e invisíveis, a boa criação de um Deus bom, como relatado em Gênesis 1.10,18,21,25,31 e ao longo das Escrituras? Esperamos ser salvos pela natureza ou da natureza?

Por séculos, os cristãos têm emprestado a linguagem da imortalidade da alma. No entanto, assim como muitos termos emprestados da filosofia antiga, os escritores antigos da igreja não o usaram de um modo não crítico.

#### 1. Dualismo e o mito da alma e xila da

Há duas posições extremas nos debates a respeito da imortalidade da alma. De um lado está a visão platonista, expressada mais obviamente no Fedo de Platão (esp. 64a-67b). De acordo com essa visão, a alma ou espírito é aquele eu superior (até mesmo divino) que transcende a existência corporal. Existindo eternamente no reino invisível das formas, a alma conhece o Bom, o Verdadeiro e o Belo. Todavia, sua queda consiste no seu encarceramento corporal. Lançada impiedosamente no tempo e no espaço, a alma deve lutar para ascender além do encorpamento material, espacial e temporal para lembrar-se das coisas que ela já conhece desde sempre no reino eterno. Nessa concepção, ·salvação· é a liberação da alma do corpo na morte e a reunião final com o Um depois de uma série de reencarnações educativas. Filo de Alexandria traduziu o Antigo Testamento nesse esquema platônico, enquanto Orígenes de Alexandria realizou a mesma distorção do cristianismo um século e meio depois da morte de Filo. Visões notavelmente semelhantes são encontradas nas religiões orientais (especialmente nas doutrinas do karma, do samsara e da reencarnação) e no misticismo popular do Ocidente, do gnosticismo ao movimento Nova Era.

Também encontramos essa ideia hoje na teologia do processo e nas várias expressões do feminismo radical e do neopaganismo. Na morte, de acordo com o teólogo protestante John Hick (que se baseou no livro tibetano dos mortos), a alma sobrevive, e no estado final toda a autoidentidade funde-se ao Um.\* 1 Ele escreve: ·Não podemos saber quantos mundos ou séries de mundos existem; e realmente o número e a natureza das sucessivas encarnações da pessoa presumivelmente dependerão do que é necessário para que ela chegue ao ponto em que transcendendo o egoísmo e alcance o estado unitivo último, ou nirvana..2 Grenz observa:

A teóloga feminista Rosemary Radford Ruether articulou uma visão ainda mais obviamente monista. Ela vê a morte como o abandono final do ego individual na grande matriz do ser. Para ela, o Absoluto é a grande personalidade coletiva [...] na qual nossas conquistas e erros são reunidos, assimilados à estrutura do ser e desenvolvidos em novas possibilidades..3

O monismo ontológico destrói a existência pessoal, mas, como observa Grenz: ·Ao perder a personalidade, o monismo também destrói a comunidade..4

\* John Hick, *Death and eternal life* (Nova York: Harper & Row, 1976): 399-424.

1Ibid. 417.

3 Stanley Grenz, *Theology for the community of God* (Nashville: Broadman and Holman, 1994), 760, de Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk* (Boston: Beacon, 1983), 258.

1 Grenz, *Theology for the community of God*, 760.

Quando, como as religiões orientais comumente ensinam, o eu finalmente alcança a sua unidade com todo ser, não há consciência pessoal desse benefício ostensivo. A gota se dissolve no oceano do ser. Perdidas nesse paradigma de ·superando a separação· estão tanto a realidade das pessoas quanto da comunidade.

Mesmo no Ocidente cristão, o poder persistente do paganismo nativo tem mantido viva a imortalidade da alma. Nas religiões pagãs e cosmovisões filosóficas, o pecado, o mal e a morte são considerados parte do ciclo da natureza. Eles são simplesmente ·como as coisas são· por causa da encarnação finita. A pessoa nasce, vive e morre: cada estágio é tão natural quanto o outro. Mary Baker Eddy, a fundadora do grupo religioso Ciéncia Cristã, introduziu o termo ·passar· no vocabulário popular, e argumentou que a doença e a morte são ilusões (que as religiões orientais chamam de maia).<sup>5</sup> Nessa cosmovisão basicamente gnóstica, o mundo material (incluindo nossos corpos), o mal e o sofrimento são crenças errôneas que podem ser superadas pela iluminação apropriada nos princípios eternos de harmonia universal. A queda não deve ser explicada em termos históricos - como o resultado de um ato representativo de quebra da aliança no qual estamos incluídos - mas como essencial à criação material como tal. No entanto, tais feridas ônticas, quanto próprias do reino da matéria, pertencem às meras aparências. Nós devemos transcendê-las, e a morte é o ponto mais decisivo no qual esse objetivo feliz é finalmente alcançado.

Contudo, na Escritura não há admissão de que a alma é imortal. Em vez disso, como o corpo, é uma substância criada com começo e fim. A imortalidade era o objetivo para Adão e Eva na Árvore da Vida, não apenas para a alma, mas para a pessoa como um todo. É essa imortalidade que foi perdida por Adão, mas foi prometida para aqueles que creem em Jesus Cristo. Nem a existéncia humana é cíclica, por meio de infindáveis renascimentos da alma. Em vez disso, a alma vem à existéncia com o corpo e é orientada ao cumprimento no tempo e na História que é identificado na escatologia cristã como consumação.

A ideia pagã de imortalidade da alma e a doutrina cristã do dom da vida eterna geram cosmovisões radicalmente diferentes. É interessante observar que quanto Jesus quando ressuscitou imediatamente decidiu reunir seus companheiros para uma refeição, Descartes trancou-se sozinho num aposento e contemplou a sua própria existéncia, fingindo que estava sem braços e pernas, olhos e ouvidos, deixado como uma alma nua. Não é de admirar que ele tenha concluído que a realidade mais indubitável no universo era a consciéncia do seu eu verdadeiro como pura mente.

## 2. Fisicalismo/material.ismo

Se o mundo real é exclusivamente espiritual para a primeira visão, a segunda reduz a realidade à matéria; daí, é de modo geral chamada de materialismo. Como 5

<sup>5</sup> Mary Baker Eddy, *Science and health with a key to the Scriptures* (Boston: Trustees Under the Will of Mary Baker Eddy, 1934), 186 (11. 11-15).

a antiga filosofia pré-socrática, o materialismo ateísta tornou-se especialmente popular na esteira de Friedrich Nietzsche. Não há ·além- e, portanto, nenhum telos transcendente marcado por uma origem ou destino significativos. Embora Nietzsche tenha adotado uma visão cíclica da realidade temporal, ele argumentou que nós criamos o nosso próprio significado para nós mesmos, lutando pela ·imortalidade· na forma de um legado heróico. Essa linha de pensamento que vai de Nietzsche a Derrida é, mais do que qualquer outra coisa, uma reação radical contra o platonismo - que para esses escritores incluía o cristianismo.<sup>6</sup> Diretamente no final de nossa teologia, então, discernimos a estrutura de cosmovisões contrastantes: superando a separação, o estranho que nunca conhecemos e o paradigma bíblico de conhecendo um estranho.

Nem todas as negações da existência da alma e sua vida depois da morte corporal são ateístas. Frequentemente, com base na erudição judaica dos séculos 19 e 20, alguns estudiosos bíblicos e teólogos têm argumentado, com G. B. Caird, que ·durante a maior parte do longo período coberto pelo Antigo Testamento o povo hebreu não tinha crença numa vida depois da morte.·<sup>7</sup>

Apenas quando o apocalipticismo judaico tornou-se contaminado pela filosofia grega é que a ideia de uma vida pós-morte foi introduzida no judaísmo, nos é dito. Portanto, é sugerido que antes do exílio os judeus esperavam por uma vida longa, não pela sobrevivência além da morte, tanto em forma desencorporada quanto encorporada. No entanto, essa tese tem sido desafiada na interpretação judaica recente. Entre outros, Jon Levenson demonstrou que a noção de uma alma e sua sobrevivência além da morte, antes de uma ressurreição final, foi essencial para o desenvolvimento da esperança judaica bem antes do período do Segundo Templo.<sup>8</sup>

Valentemente defendendo a realidade da ressurreição de Cristo e da esperança dos cristãos na ressurreição corporal, alguns teólogos cristãos (tais como Wolfhart Pannenberg e G. C. Berkouwer) ainda assim reagem exageradamente contra a herança platônica ao questionar um estado intermediário de existência desencorporada.<sup>9</sup> Alguns defensores referem-se a essa posição como ·fisicalismo não reducionista· porque, embora ele negue a existência da alma distinta do corpo, de fato reconhece um aspecto espiritual da existência corporal.<sup>10</sup>

8 Michael Horton, ·Eschatology after Nietzsche·, em *Covenant and eschatology: The divine drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 20-45.

7 G. B. Caird, *The language and imagery of the Bible* (Filadélfia: Westminster Press, 1980), 244.

8 Jon D. Levenson, *Resurrection and the restoration of Israel: The ultimate victory of the God of life* (New Haven: Yale Univ. Press, 2006); cf. Kevin J. Madigan e Jon D. Levenson, *Ressurection: The power of God for Christians and Jews* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008).

9 Wolfhart Pannenberg, *What is man?* (trad. Duane A. Priebe; Filadélfia: Fortress, 1972), 46-47; *Jesus ·God and man* (Filadélfia: Westminster Press, 87). No capítulo 12 ressaltei a reticência de G. C. Berkouwer em afirmar um estado intermediário (veja a p. 399, esp. a n. 10). Não é de admirar que entre os protestantes mais conservadores e confessionais, os teólogos reformados são especialmente levados a essa concepção por uma suspeita compreensível de um dualismo natureza-graça (e correlativamente corpo-alma).

10 Veja especialmente Nancey Murphy, *Bodies and souls or spirited bodies?* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006).

Uma antropologia bíblica navega entre esses extremos, afirmando a distinção entre corpo e alma conquanto entendendo a separação deles na morte como uma maldição em vez de uma bênção.<sup>11</sup> A despeito dessa maldição, os cristãos usufruem a presença graciosa de Deus na morte, esperando o dia quando eles serão ressuscitados dos mortos como uma unidade psicossomática no reino eterno.

Como argumentei ao considerar a personalidade humana no capítulo 12, o cristianismo nega qualquer confusão entre Criador e criatura. Nossa alma não é em nenhum sentido mais divina ou intrinsecamente imortal do que o nosso corpo. Se a alma sobrevive à morte física, isso acontece apenas porque Deus concede essa vida como um dom em Cristo. Nessa cristologia, o cristianismo demonstra a sua oposição mais clara ao esquema platonista/gnóstico pelo seu anúncio de que o próprio Deus tornou-se carne para ganhar a nossa redenção por meio da sua encarnação, vida, morte e ressurreição. Além disso, ao concentrar toda a atenção na descida histórica, ascensão e retorno em carne de Cristo, o evangelho é diametralmente oposto ao mito da alma exilada e sua libertação ostensiva de sua prisão casa-corporal. O evangelho concentra-se na boa-nova não de que nossa alma sobrevive à morte, mas que Cristo dá as boas-vindas para nós na comunhão da Trindade quando morremos, comunhão na qual esperamos a salvação final de toda a nossa pessoa em ressurreição corporal no fim da era.\*<sup>12</sup> Na sua eclesiologia, ele fala não de uma fusão de essências, em que a identidade pessoal é submersa numa unidade cósmica, mas de uma comunhão de pessoas, reunidas na festa generosa para aproveitar a companhia umas das outras eternamente com seu misericordioso anfitrião.

## B. A QUEDA VERSUS A NATURALIDADE DA MORTE

A escatologia bíblica move-se para a frente, da promessa ao cumprimento, não em ciclos. Já no paraíso, a criação é meramente a antessala para um propósito e destino plenamente humanos para a criação. Nesse interregno entre a queda e a consumação, houve vários períodos da direta intervenção de Deus na História e na natureza, como vimos. No entanto, durante a maior parte dessa História (incluindo a nossa própria), a natureza é governada pela providência de Deus. Os cristãos compartilham do curso comum e da graça comum de Deus.

Além disso, a morte não é uma ·passagem· e certamente não é uma ilusão. Para os cristãos, ela é ·o último inimigo· que deve ser destruído (1Co 15.26). Compartilhamos a morte de Cristo e, portanto, também de sua vida (Rm 6.1-12; Fp 3.10). Portanto, ao olhar para o nosso cérebro, já sabemos o resultado dessa luta e, assim, não há motivo para os cristãos temerem o triunfo final da morte

<sup>11</sup> Para um exemplo traçado entre teórico, que abrange as discussões, veja o excelente livro de John W. Cooper, *Body, soul, and life everlasting: Biblical anthropology and the monism-dualism debate* (Grand Rapids: Erdmans, 1989).

<sup>12</sup> Embora haja razões para sermos cautelosos com certos aspectos de sua construção, o contraste entre a mortalidade daqueles que vivem também é notável (de Oscar Culmann, *Immortality of the soul or resurrection of the dead* (London: Pworth, 1958)).

(Sl 23.4; Hb 2.15; Rm 8.38-39; ICo 15.55-57; Fp 1.21-23; 2Co 5.8; Ap 14.13). Para os descrentes, essa morte é meramente o prenúncio da ·segunda morte·: juízo eterno (Ap 20.14).

Parte da maldição é a separação entre a alma e o corpo (Gn 2.17; 3.19,22; 5.5; Rm 5.12; 8.10; ICo 15.21). A morte é uma inimiga, não uma amiga (ICo 15.26) e um pavor (Hb 2.15), tão horrível que mesmo aquele que triunfou sobre ela foi tomado de tristeza, temor e ira no túmulo de seu amigo Lázaro (Jo 11.33-36). Jesus não via a morte como uma libertadora benigna, um pôr do sol tão lindo quanto o nascer do sol ou como o portal para uma ·vida melhor.. Olhando a morte no olho, ele a viu como ela é, e seus discípulos seguiram o seu exemplo. Depois do martírio do diácono, lemos: ·Alguns homens piedosos sepultaram Estêvão e fizeram grande pranto sobre ele· (At 8.2). A razão pela qual os cristãos não lamentam como aqueles que não têm esperança (ITs 4.13) não é porque eles sabem que a morte é boa, mas porque eles sabem que o amor e a vida de Deus são mais poderosos do que as presas da morte. Embora os cristãos também sintam a sua mordida, Cristo removeu o aguilhão da morte (Jo 14.2-3; Fp 1.21; ICo 14.54; 2Co 5.8). Isso é porque ·o aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei. Graças a Deus, que nos dá a vitória por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo· (ICo 15.56-57). Diminuir a seriedade do inimigo apenas trivializa o débito que foi pago e a conquista que foi feita na cruz e no túmulo vazio.

## 1. Existência imediata e consciente na presença d o S enhor

No estado intermediário, os cristãos não ficam simplesmente em repouso contemplativo. Nem eles são almas perdidas vagando através do reino das sombras, ou cruzando de um lado para o outro o rio Estigue, levados por Caronte. Em vez disso, eles são feitos parte do grupo reunido na verdadeira Sião com ·incontáveis hostes de anjos, e à universal assembléia e igreja dos primogênitos arrolados nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados, e a Jesus, o Mediador da nova aliança, e ao sangue da aspersão que fala coisas superiores ao que fala o próprio Abel· (Hb 12.22-24). Reconhecidamente, sabemos muito pouco a partir das Escrituras sobre o estado intermediário. Quase todas as passagens citadas a respeito do céu referem-se à eternidade em vez de ao estado intermediário.

## 2. O posição à existência imediata e consciente na presença d o S enhor

Várias visões têm sido apresentadas contra a existência imediata e consciente dos cristãos no estado intermediário:

(a) O sono da alma: defensores do sono da alma, também conhecido como psicopanicismo, sustentam que depois da morte da pessoa a alma não vai nem para o céu nem para o inferno durante o estado intermediário, mas fica inconsciente até o julgamento final. Uma crença semelhante é o tanatopsiquismo, que ensina que a alma também morre junto com o corpo e ambos são ressuscitados

juntos. Alguns sustentam que essa posição adota um monismo antropológico, negando a existência de uma alma distinta do corpo.

Embora essas visões tenham encontrado poucos defensores na história da igreja, o sono da alma do primeiro tipo parece ter passado por um reavivamento na época da Reforma. De fato, Calvino escreveu seu primeiro tratado teológico contra essa visão, defendendo a posição mais proximamente associada com o ensino judaico e cristão: ou seja, que ao lado de Abraão, a alma de fato sobrevive à morte do corpo, que não é nem o novo céu nem a nova terra da consumação, nem um lugar de sofrimento, mas um lugar de alegria intermediária na presença do Senhor e de seu povo. As Escrituras falam do estado intermediário como uma existência consciente, não o sono da alma (Sl 16.10; 49.14-15; Ec 12.7; Lc 16.22; 23.43; Fp 1.23; 2Co 5.8; Ap 6.9-11; 14.13).

Uma variação do tanatopsiquismo é defendida por Wolfhart Pannenberg como a teoria restauracionista.<sup>13</sup> Uma perspectiva semelhante foi sugerida por G. C. Berkouwer.\*<sup>14</sup> De acordo com essa visão, a parábola de Jesus do homem rico e Lázaro não pode ser considerada histórica mesmo se adotarmos a visão tradicional, visto que a existência de uma pessoa no inferno e de outra no céu pressupõe que o julgamento final já aconteceu. Portanto, como George Eldon Ladd concluiu, o escopo dessa parábola não é o estado intermediário, mas a resistência e obstinação dos fariseus que recusam-se a aceitar o testemunho da Escritura sobre a pessoa de Jesus.<sup>15</sup>

No meu entender, a exegese de Ladd é totalmente bem fundamentada. As parábolas de Jesus nunca são narrativas históricas ou descrições doutrinárias, e todas elas concentram-se no reino como ele está raiando na pessoa e obra de Cristo. No entanto, permanece o fato de que mesmo no Sheol os cristãos são reunidos aos seus pais e estão conscientes de estar na presença de Deus e dos santos, mesmo quando o seu corpo ainda jaz na sepultura. O contraste entre o ímpio e os cristãos é que os últimos serão levados para fora da sepultura (Sheol) e verão a luz da vida (Sl 49.7-15), -Pois não deixarás a minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção. Tu me farás ver os caminhos da vida; na tua presença há plenitude de alegria, na tua destra, delícias perpetuamente- (Sl 16.10-11). Jesus disse ao criminoso que creu: -hoje estarás comigo no paraíso- (Lc 23.43), ainda que o próprio Jesus não tenha sido ressuscitado até o terceiro dia, e quando ele morreu clamou: -Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito!- (v. 46).

O corpo, à parte da alma, está morto (Tg 2.26), ainda que, para os cristãos, estar ausente do corpo significa estar presente com o Senhor (2Co 5.8). Nem a consumação eterna, nem inconsciência, esse estado intermediário é a preservação de Deus da consciência pessoal dos cristãos em sua presença aguardando

<sup>13</sup> Wolfhart Pannenberg, "Constructive and critical functions of Christian eschatology", HTR 77 (1984): 130-31.

<sup>14</sup> G. C. Berkouwer, Studies in dogmatics: The return of Christ (org. Marlin J. Van F. Ideren; trad. James Van Oosterom; Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 38-40,59.

,SG. E. Ladd, The last things (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 34.

a ressurreição dos mortos. Em Apocalipse, ·as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam· clamam diante do trono de Deus: ·Até quando, ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?· (Ap 6.9-10). Conscientes de sua bem-aventurança, as almas dos mártires também estão conscientes de que a sua salvação completa ainda não foi plenamente realizada.

Ao mesmo tempo, não deveríamos nos admirar de que a ressurreição do corpo foi especialmente colocada em evidência com o ·aparecimento de nosso Salvador Cristo Jesus, o qual não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho· (2Tm 1.10). O cristianismo, portanto, não constrói sobre as ruínas do paganismo da imortalidade da alma, mas traz ·à luz [...] a imortalidade, mediante o evangelho·. É uma imortalidade que é concedida como um dom na ressurreição, não um pressuposto da nossa natureza como tal. Em outras palavras, a imortalidade encontra a sua definição na escatologia e na soteriologia em vez de na antropologia.

(b) Salvação depois da morte. Outro desafio à existência imediata e consciente na presença do Senhor é o conceito de salvação pós-morte. Desde a igreja antiga houve aqueles que argumentaram que um estado intermediário oferece a oportunidade para as almas condenadas se arrependerem e serem salvas. Essa visão é cada vez mais atrativa, especialmente entre os cristãos que querem afirmar tanto a possibilidade de salvação para não cristãos quanto a necessidade de ouvir o evangelho e atender a ele.<sup>16</sup> No entanto, essa posição também é contraditada por passagens que ensinam explicitamente a importância do arrependimento e fé nesta vida, seguida pelo julgamento (Lc 16.26; Hb 9.27; G1 6.7-8).

(c) Purgatório. Também contrária à presença imediata consciente da alma com Deus é o dogma católico-romano do purgatório. De acordo com esse ensino, mesmo se a culpa do pecado for perdoada, a punição para pecados particulares deve ser sofrida antes da entrada no paraíso. O purgatório é uma extensão da doutrina da penitência, que nega a suficiência da obediência ativa e passiva de Cristo. Se a culpa dos nossos pecados foi totalmente remida, então a punição seria caprichosa e injusta. Além de contradizer doutrinas centrais do evangelho, a ideia de que depois da morte as pessoas entram num estado de purgação não tem apoio bíblico. Em vez disso, a ideia pode ser remontada por meio de Orígenes às especulações de Platão e à crença greco-romana nos três níveis de existência do Hades: a região mais baixa do Tártaro (inferno), a região média para aqueles que não eram nem bons nem maus, e os Campos Elíseos, frequentemente identificados com a Ilha dos Abençoados.

<sup>16</sup> V e ja , p o r e x e m p l o , G a b r i e l F a c k re , "D iv in e p e r s e v e r a n c e . , e m G . F a c k re , R . N a sh , e J . S a n d e r s about those who have never heard? Three views on the destiny of the unevangelized (o rg . J . S a n d e r s ; D o w n e r s G ro ve , 111.; In te rV a rsity P re ss , 1995 ), 71 -9 5 .

A evidência mais ampla da crença num período de provação - de teste - antes de alcançar a glória eterna em muitas religiões pode ser considerada uma relíquia da aliança original dada à humanidade em Adão. No entanto, a Bíblia identifica essa provação com a liderança representativa de Adão, recapitulada e cumprida pelo Último Adão. As religiões não cristãs, no entanto, colocam essa provação nas mãos de cada pessoa, para ser cumprida pessoalmente por obras, se não nessa vida, na próxima.<sup>17</sup>

Pelo contrário, alguns no judaísmo antigo ensinavam que a alma na morte vai para o Geena, um lugar de espera para a ressurreição final e julgamento e, como já vimos, Jesus ensinou que enquanto os descrentes vão para o Geena na morte, os cristãos estão com ele no paraíso. A teologia católico-romana baseia a ideia do purgatório em 2Macabeus 12.42-45, que fala de Judas Macabeus tendo ·feito expiação pelos mortos, a fim de que fossem libertos dos seus pecados.. Entretanto, esse ato de Judas Macabeus foi uma alta soma de dinheiro que ele enviou para o templo ·como uma oferta pelo pecado.. Esse é precisamente o contexto da adoração no templo que o escritor da Epístola aos Hebreus (entre outros, incluindo Jesus) diz ter chegado ao fim com o sacrifício que Cristo fez de si mesmo. Ao usar esse versículo apócrifo (i.e., não canônico) como um texto-prova para o purgatório, a interpretação católico-romana retorna às sombras da lei depois de a realidade ter vindo. Aqueles que morrem em pecado mortal vão diretamente para o inferno, mas com poucas exceções todos os cristãos morrem com algum dos pecados veniais que precisam ser expiados.

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica:

Todos aqueles que morrem na graça e amizade de Deus, mas ainda imperfeitamente purificados, são na realidade assegurados de sua salvação eterna; mas depois da morte eles passam por purificação, de modo a alcançarem a santidade necessária para entrar na alegria do céu. A Igreja dá o nome de Purgatório a essa purificação final dos eleitos, que é inteiramente diferente da punição dos condenados. A Igreja formulou a sua doutrina de fé no Purgatório especialmente nos Concílios de Florença e de Trento. (...) A Igreja também recomenda que sejam dadas esmolas, compradas indulgências e feitas obras de penitência em favor dos mortos.<sup>18 \*</sup>

Quanto àqueles que morrem em pecado mortal, o ensino da Igreja afirma a existência do inferno e sua eternidade. Imediatamente depois da morte, as almas

17 É interessante observar, por exemplo, que Mary Baker Eddy até mesmo chamou esse ·pós-vida· de um período de ·provação·. Não há céu ou inferno - nenhum lugar para onde a alma ·vá· na morte - mas apenas um estado mais elevado de consciência para aqueles que fizeram o bem. Aqueles que deixaram de fazer o bem encontram-se com o ·amor sofredor· de Deus até que eles sejam purificados (*Miscellaneous writings, 1883 - 1896* [Boston: A. V. Stewart, 1896], 160). Isso é quase idêntico às visões de Platão e Orígenes, com paralelos claros nas religiões orientais.

,e *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 268-69.

daqueles que morrem em pecado mortal descem ao inferno, onde sofrerão as punições do inferno, -fogo eterno...<sup>19</sup>

O claro ensino da Escritura, no entanto, é que cada cristão vai estar com o Senhor depois da morte. Portanto, não faz sentido orar pelos mortos, muito menos comprar indulgências, ou se esforçar de outra maneira para assegurar uma libertação do morto dos seus sofrimentos no purgatório. -E, assim como aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo, [...]. (Hb 9.27). Além do mais, é tão claro e centralmente ensinado nas Escrituras que os cristãos não alcançam a santidade necessária para entrar nas alegrias do céu,<sup>20</sup> mas são revestidos com a justiça e a santidade do mérito suficiente de Cristo.

## II. A RESSURREIÇÃO DO CORPO

O conceito de imortalidade essencial da alma não é um subconjunto da doutrina cristã da ressurreição do corpo, mas sua antítese. Especialmente em contraste com os pressupostos contemporâneos - mesmo entre muitos cristãos - é significativo que o cristianismo não ensine salvação pela morte. É notável que o Credo Apostólico insista sobre a nossa esperança última como -a ressurreição do corpo e a vida eterna-, e não como -ir para o céu quando eu morrer-. Isso não significa dizer que nós não vamos para o céu quando morrermos, nem que isso não é um óbvio ganho, especialmente visto que as Escrituras expressamente ensinam de outro modo.<sup>21</sup> No entanto, é importante que nos lembremos que por mais maravilhoso que seja estar na presença de Deus, ainda que separados de nossa carne, esse é o estado intermediário, e não o final.

Nosso batísmo pressupõe a ressurreição do corpo, que é o motivo pelo qual ele é um sacramento corporal e não meramente um exercício espiritual da mente. Cada vez que comemos o pão e bebemos do vinho na Ceia do Senhor, proclamamos não apenas a morte de Cristo, mas também o seu retorno em carne e, mesmo agora, nos alimentamos de seu corpo e sangue para a nossa salvação. Por meio desses sacramentos, nossos corpos em estado de deterioração recebem a garantia de Deus de que eles serão ressuscitados e receberão imortalidade da própria carne ressuscitada e glorificada dele.

Na consumação, não apenas a terra, mas o próprio céu tornar-se-ão novos. Assim como os corpos humanos serão reunidos em alegria e integridade eternas às suas almas, do mesmo modo a terra e o céu tornar-se-ão um santuário cósmico de alegria eterna. Jesus falou disso como uma palingenesis (recriação) em Mateus 19.28. Para os cristãos, na ressurreição da pessoa toda - a alma encorpada e o corpo com a alma - será concedido o dom da vida eterna (imortalidade). É notável que Jó ansiasse por estar na presença de Deus com a mesma carne que \* 21

estava se deteriorando com dores e doenças: ·Porque eu sei que o meu Redentor vive e por fim se levantará sobre a terra. Depois, revestido este meu corpo da minha pele, em minha carne verei a Deus. Vê-lo-ei por mim mesmo, os meus olhos o verão, e não outros; de saudade me desfalece o coração dentro de mim- (Jó 19.25-27). Do mesmo modo, Paulo observa que embora nós gemamos em nosso corpo e espírito agora, estamos ·aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo. Porque, na esperança, fomos salvos· (Rm 8.23-24).

A estrela-guia para a esperança cristã é ICoríntios 15, em que Paulo não apenas trata da ressurreição dos cristãos como pertencendo ao mesmo acontecimento (conquanto em dois estágios) como a do precursor deles, Jesus Cristo,22 mas também considera a maneira na qual a renovação de todas as coisas acontece. Mesmo agora, a ressurreição dos mortos na era vindoura está sendo parcialmente realizada no presente pela renovação da pessoa interior (regeneração). Aqueles que estão ·mortos em delitos e pecados- já são ressuscitados espiritualmente e estão assentados com Cristo (cf. Ef 2.1-6; Rm 6). Em ICoríntios 15.26,51-55 Paulo esclarece que há uma ordem para essa renovação: primeiro a ressurreição espiritual, e então a ressurreição corporal, completando a renovação total dos cristãos. Como também é ensinado em 2Coríntios 4.16-18, o ·eu exterior· está se corrompendo enquanto o ·eu interior· está sendo renovado dia a dia à imagem de Cristo (cf. Rm 8.9-30; 2Tm 1.10; Cl 3.1-17). Em ICoríntios 15.50, Paulo diz: ·a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção.. No entanto, observe a comparação: ·Como foi o primeiro homem, o terreno, tais são também os demais homens terrenos; [...] E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial- (v. 48-49).

Jesus ressuscitou corporalmente? Não apenas isso é respondido afirmativamente nos Evangelhos, nos quais é relatado que Jesus come com seus discípulos e até convida Tomé a inspecionar seus ferimentos; isso é respondido afirmativamente nesse mesmo capítulo. De fato, a intenção de Paulo em ICoríntios 15 é desafiar a seita que está ensinando que a ressurreição já aconteceu como um evento ·espiritual·. Se Cristo não ressuscitou corporalmente, então nós também não seremos ressuscitados corporalmente. Se esse é o argumento de Paulo, não faria nenhum sentido que nós transformássemos a ressurreição num acontecimento não corpóreo.

Assim como o seu contraste carne/Espírito mais em geral, Paulo não está pensando em termos de um dualismo ontológico (corpos/espíritos), mas num dualismo escatológico (esta era/a era vindoura). Os poderes e potencialidades desta era atual (tais como a medicina moderna) podem evitar que morramos mais cedo do que poderíamos, mas eles não podem nos ressuscitar para a glória imortal. Nesta presente condição, esse corpo não pode resistir à glória da cidade

22 Essa é a essência do ótimo ensaio de Richard Gaffin em Resurrection and redemption: A study in Paul's soteriology (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1987).

celestial; ele deve ser glorificado, como o corpo de Cristo foi, para que possa participar na era (tal como a medicina moderna) vindoura. A carne e o sangue nesta presente condição caída não podem suportar as alegrias de Sião. No entanto, nossos corpos serão transformados (ICo 15.51), não substituídos, [...] os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados. Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade. (v. 52-53, ênfase acrescentada). Não podemos imaginar a glória da nossa existência futura, mas podemos olhar para Cristo como o nosso precursor; -esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, [...]. (Rm 8.11), e Cristo transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória. (Fp 3.21). Assim, o contraste não é entre esse corpo e outro corpo, mas entre esse corpo em sua condição de humilhação e esse corpo transformado na condição gloriosa do próprio corpo de Cristo.

Há algo a ser observado na analogia de Paulo em ICoríntios 15.42-44 da semente que é plantada na terra e surge como uma planta. Quaisquer que sejam as aparentes descontinuidades entre uma semente de maçã e uma macieira, elas são a mesma substância. Paulo não contrasta a encarnação com a desencarnação; em vez disso, ele contrasta estar com não estar na presença de Jesus Cristo. O platonista deseja ser desvestido não apenas do pecado e da morte, mas também do próprio corpo, enquanto Paulo deseja ser revestido. (2Co 5.4). Como Robert Reymond observa,

Paulo preferiría muito mais que ele pudesse estar vivo no retorno do Senhor e ser revestido com o corpo da ressurreição sem ter o corpo mortal desfeito na morte (v. 2-4). Porém, mesmo o estado intermediário é muito melhor do que esta existência atual, envolvido como está o presente pelo pecado no qual temos uma comunhão menos direta com o Senhor (v. 6).23

Assim como Jesus comeu e bebeu depois da sua ressurreição, haverá comida e bebida na nova criação, embora dessa vez na ceia do casamento consumado do Cordeiro (Ap 19.9), com Jesus bebendo vinho conosco (Lc 22.18); essa é a ansiosa expectativa dele, festejar conosco quando ele voltar (Mt 26.29-30). O tema preeminente de comer e beber na presença do Senhor que encontramos nos livros históricos do Antigo Testamento, recapitulado no ministério de Jesus, é consumado na nova ordem. No último capítulo do Apocalipse de João, há um rio fluindo (Ap 22.1), com a Árvore da Vida dando o seu fruto de mês em mês. (Ap 22.2). Conquanto a consumação seja expressa nessa poderosa imagem apocalíptica, a força dessa imagem é perdida se não houver criação física. Somos criaturas do tempo e do espaço, e não transcendemos nossa humanidade, mas a escravidão da nossa humanidade às condições do pecado e da morte. Wayne Grudem

está precisamente correto quando diz: ·Embora um hino popular fale do tempo ·quando a trombeta do Senhor soar e o tempo não mais existir·, a Escritura não dá apoio a essa ideia.<sup>24</sup> Em vez disso, todos os nossos tempos serão reunidos na plenitude do descanso sabático de Deus: alegria eterna.

## Perguntas para discussão

1. Como a economia histórica da descida, ascensão e retomo de Cristo em carne reorienta a nossa esperança para longe da ideia pagã do estado eterno como existência desencorporada?
2. Sobre a questão do estado intermediário (i.e., entre a morte e a ressurreição final), podemos errar em duas direções. Quais são esses extremos, e onde devemos ir nas Escrituras para encontrar o equilíbrio correto?
3. O conceito católico-romano de purgatório pode ser harmonizado com o evangelho? Por que sim, ou por que não?
4. A morte é ·natural·?
5. Qual é a esperança última dos cristãos para o futuro?

<sup>24</sup>Wayne Grudem, Systematic theology: An Introduction to Bible doctrine (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 1162.

## Capítulo Vinte e oito

# A VOLTA DE CRISTO E O JULGAMENTO FINAL

s cristãos confessam que Jesus ·virá de novo em glória para julgar os vivos e os mortos, e o seu reino não terá fim· (Credo niceno). Essa esperança inclui a ·ressurreição do corpo e a vida eterna· (Credo apostólico). Dada a nossa tendência a discordar dos cenários do fim dos tempos, isso representa um notável consenso cristão. Nós nos apegamos à promessa do anjo na ascensão de Cristo: ·Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir· (At 1.11). Ele veio primeiro em humildade e graça, mas retornará em glória e poder.

Hoje, onde os caminhos divergem entre os cristãos é com relação à questão de um milênio literal - isto é, um reinado de 1.000 anos de Cristo. A única passagem bíblica que fala diretamente desse tipo de era é Apocalipse 20. Numa visão João vê um anjo descendo do céu para amarrar o dragão ·para que não mais enganasse as nações até se completarem os mil anos. Depois disto, é necessário que ele seja solto pouco tempo· (Ap 20.3).

Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar. Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na fronte e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Os restantes dos mortos não reviveram até que se completassem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos (Ap 20.4-6).

Depois de mil anos, Satanás é solto para um período final (o ·pouco tempo· mencionado no v. 3), antes da última batalha, que termina com o banimento final de Satanás e do falso profeta para as chamas onde ·serão atormentados de dia e de noite, pelos séculos dos séculos· (v. 7-10). Esses acontecimentos são seguidos

pelo último julgamento, com a morte e o Hades sendo lançados no lago de fogo junto com todos cujo nome não foi achado inscrito no Livro da Vida. (v. 11-15) e, depois, pela chegada dos novos céus e terra (cap. 21- 22).

A crença num reinado literal de 1.000 anos de Cristo é chamada de milenarismo, do latim *mille* (mil), que é a tradução da palavra grega para mil, *chilia*, em Apocalipse 20. Por isso, durante muito tempo da história da igreja a crença num milênio literal era referida como -quiliasmo-. Abaixo, vou ressaltar as diferentes escolas, mas em primeiro lugar é útil salientar as três principais abordagens ao fim dos tempos.

Cristo voltará antes do milênio de acordo com os pré-milenaristas e depois dessa era áurea de acordo com os pós-milenaristas tradicionais. O amilenarismo, no entanto, comprehende a referência ao período de 1.000 anos como uma figura para a era entre os dois adventos de Cristo.<sup>1</sup> O pré-milenarismo espera um aumento da deterioração na condição do mundo (incluindo a igreja visível) até o retorno de Cristo no final da História para estabelecer o seu reino. O pós-milenarismo espera que as coisas melhorem gradualmente por meio da bênção graciosa de Deus sobre os esforços missionários da igreja até que as nações oficialmente reconheçam Cristo como o Messias e guerras, fome, doenças e outros desastres globais gradualmente cessem. Então, é esperado que Cristo retorne para receber o seu reino, julgar os vivos e os mortos e inaugurar o estado eterno. O amilenarismo espera crescimento e declínio simultâneos, sofrimento e sucesso, testemunho e apostasia ao longo desta era entre os dois adventos de Cristo.<sup>1 2</sup>

## I. A História do futuro: os debates SOB1TL

### O MILÊNIO

Essas categorias (a/pré/pós-milenarismo) originaram-se no século 19, de modo que não devemos imaginar que houve esse refinamento no pensamento sobre o fim dos tempos ao longo da história da igreja. A principal divisão sobre este tema do ponto de vista histórico foi simplesmente entre milenaristas

1 F.entre as melhores defesas recentes do amilenarismo estão Kim Riddelbarger, *A case for amillennialism* (Grand Rapids: Baker, 2003); Cornelis Vcnema, *The promise of the future* (Edimburgo: Banner of Truth, 2000); G. K. Beale, *The Book of Revelation. A commentary on the Greek text* (New international commentary on the Greek testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), especialmente seu apêndice sobre o reino. Defesas recentes do pós-milenarismo incluem Keith Mathison, *An eschatology of hope* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1999) e John Jefferson Davis, *The victory of Christ's kingdom: An introduction to postmillennialism* (Moscou, Ida.: Canon Press, 1996). Mais do que nas interpretações pós-milenaristas tradicionais, a de Mathison apresenta grande sobreposição com o amilenarismo. A obra de George Eldon Ladd continua sendo a interpretação-padrão do pré-milenarismo histórico, mas uma ótima defesa recente dessa visão é encontrada em Craig Blomberg e Sung Wook Chung, orgs., *The case for historic premillennialism: An alternative to -left behind- eschatology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009). Uma afirmação do pré-milenarismo dispensacionalista clássico é Charles Ryrie, *Dispensationalism* (rev. e ed. exp. Chicago: Moody Press, 2007), e a concepção conhecida como dispensacionalismo progressista (considerada adiante) é defendida em Craig A. Blaising e Darrell L. Bock, *Progressive dispensationalism* (Grand Rapids: BridgePoint, 2000).

2 Esse ponto também é afirmado por Keith Mathison em *From age to age* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 374.

(aqueles que afirmavam um milênio literal de 1.000 anos na terra) e amilena-ristas (aqueles que interpretavam Ap 20 como referindo-se simbolicamente à era atual).

## A. ÀS PRIMEIRAS ESCATOLOGIAS JUDAICAS E CRISTÃS

Já no judaísmo do Segundo Templo, o fervor apocalíptico era evidente em todos os lugares. Pelo menos entre aqueles que levavam a sério a ressurreição dos mortos, a história mundial era dividida entre -esta era- e -a era vindoura-.

Não por desenvolvimento constante, mas pela chegada pessoal do Messias, o verdadeiro herdeiro de Davi, haveria uma era áurea na terra, na qual a teocracia mosaica seria total e perfeitamente revivida. Isso implicaria reconsagração da Palestina como santa, com os opressores gentios expulsos da terra. Da cidade terrena de Jerusalém, o Messias estenderia o seu reino até os confins da terra, culminando na ressurreição dos mortos.

Mais de um século antes de Cristo, a visão de uma era áurea literal no fim da História foi prevista em IEnoque. Uma escatologia semelhante pode ser encontrada no bem posterior texto apócrifo de 4Esdras, embora nesse caso toda a criação seja destruída - incluindo o próprio Messias - depois de um reinado de 400 anos. Apenas então (sete dias depois do apocalipse) é que a ressurreição e o julgamento aconteceriam, resultando num novo céu e uma nova terra. Conquanto diferindo quanto aos detalhes, essa visão de uma era messiânica que é geopolítica e temporária foi mantida viva durante a era de Jesus Cristo e depois nos escritos rabínicos mesmo depois da destruição do templo em 70 d.C.

Nos dias do ministério terreno de Jesus, havia tantas visões escatológicas quantas há entre os que professam ser cristãos de hoje. Os saduceus eram sincrétistas, dependendo em muito da filosofia greco-romana (especialmente dos estoicos e epicureus) e eram radicalmente críticos da tradição rabínica. Consequentemente, eles eram amplamente submissos aos seus senhores romanos e apoiavam o status quo sob o rei titular deles. Segundo Josefo, os saduceus duvidavam da soberania de Deus e colocavam tudo no poder dos homens, negando a sobrevivência da alma na morte -e as punições e recompensas no Hades-.<sup>3</sup> Em Mateus 22.23-33 há o relato dos saduceus -que dizem não haver ressurreição- (v. 23), tentando apanhar Jesus numa armadilha quanto a essa questão. Jesus não deixou dúvidas a respeito da sua posição quanto a essa questão central da escatologia: -Errais, não conhecendo as Escrituras nem o poder de Deus. [...] E, quanto à ressurreição dos mortos, não tendes lido o que Deus vos declarou: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó? Ele não é Deus de mortos, e sim de vivos- (v. 29,31-32).

<sup>3</sup> Flávio Jósefo, *The wars of the Jews, or history of the destruction of Jerusalem*, trad. Wiliam Whiston; dispõe na íntima Projeto Gutenberg, Text # 2850, 105 (www.gutenberg.org/etext/2850); cf. F. Bruce, *Testament history* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969), 74-80.

Tanto a mais rígida escola Shammai quanto a mais indulgente Hillel dos fariseus sabiam que Herodes e os romanos estavam no caminho da era messiânica, mas acreditavam que por meio de uma nova consagração ao templo e à Torá em grande escala, o verdadeiro Messias chegaria e libertaria Israel. Essa ação culminaria na ressurreição dos justos e no reino messiânico de paz.<sup>4</sup> <sup>5</sup> Outras seitas abandonaram totalmente o templo e a liderança em Jerusalém, estabelecendo comunidades no deserto. Mais notável entre estas era a comunidade dos essênios. Alguns essênios exigiam o celibato e uma vida extremamente ascética e eram especialmente dedicados ao estudo dos profetas, interpretando os acontecimentos da época como precursores dos últimos dias. Josefo afirmou: ·Raramente eles erram em suas preedições·.<sup>s</sup>

João Batista e seus discípulos representam uma dessas comunidades do deserto, advertindo sobre o julgamento iminente e a chegada do Messias. Nem mesmo essa comunidade parece ter pensado no fim dos tempos em termos de dois adventos distintos do Messias, mas esperavam que a ressurreição dos mortos e o julgamento final ocorressem no ministério terreno de Jesus. Isso é sugerido pela pergunta que os discípulos de João foram enviados para fazer a Jesus: ·És tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?· (Mt 11.3). Jesus respondeu: ·E Jesus, respondendo, disse-lhes: Ide e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho. E bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço· (v. 4-6). Talvez essa não fosse a escala que João estava esperando. Sim, os mortos são ressuscitados - mas apenas aqui e ali; essa dificilmente é a ressurreição geral. No entanto, eram sinais, uma antecipação da consumação do fim dos tempos. Jesus então disse à multidão a respeito da importância de João: ·entre os nascidos de mulher, ninguém apareceu maior do que João· (v. 11). João preparou o caminho para o reino, mas o mesmo estava apenas começando a raiar em Cristo - como o próprio João profetizou no batismo de Jesus (Mt 3).

Junto com a ressurreição dos mortos e o último julgamento, a crença na restauração literal do reino teocrático de Israel, sob a liderança do Messias, tem continuado a ser uma marca da crença judaica ortodoxa ao longo dos séculos. Os escritos proféticos e apocalípticos do Novo Testamento - especialmente o sermão profético de Jesus (Mt 24), as referências de Paulo aos acontecimentos do fim dos tempos e o Apocalipse de João - refletem a orientação messiânica das esperanças judaicas. Contudo, como vou argumentar ao elaborar minha própria visão adiante, eles interpretavam o cumprimento da profecia do Antigo

<sup>4</sup> Lucas relata um momento seminal no ministério de Paulo diante do Sinédrio, que era dividido entre saduceus e fariseus. Ao invocar suas elevadas credenciais como fariseu, ele disse: ·No tocante à esperança e à ressurreição dos mortos sou julgado!· Com isso, o concilio entrou em discussão acalorada e dissensão, com alguns fariseus até mesmo defendendo Paulo. O tribunal tornou-se tão violento que Paulo teve de ser retirado e levado para a fortaleza (At 23.6-11).

<sup>5</sup> Josefo, Wars of the Jews, 2.8.12 [159].

Testamento na pessoa e obra de Jesus Cristo em vez de em acontecimentos que culminam num reino teocrático restaurado com um templo e um sistema sacrificial renovados.

Ao longo dos últimos dias de Jesus na terra, seus discípulos não conseguiram entender o propósito de sua missão. Eles imaginaram que estavam indo para Jerusalém para uma festa de inauguração em vez de para uma crucificação sangrenta. Mesmo na ascensão de Cristo, a última pergunta que os discípulos fazem é ·Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?· (At 1.6). A resposta de Jesus é crucial para a escatologia cristã: ·Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade; mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra· (v. 7-8). Essa foi a última fala de Jesus sobre o assunto - de fato, sua última fala na terra.

## B. ESCATOLOGIAS PRIMITIVAS E MEDIEVAIS

Essencialmente, a igreja primitiva parece ter sustentado que o reino fora inaugurado com o primeiro advento de Cristo, ainda que ele esperasse a total consumação no futuro: a posição associada hoje com o amilenaismo.<sup>6</sup> O primeiro movimento milenarista amplo estava associado com os montanistas, movimento que recebeu esse nome por causa de Montano, que afirmava ter recebido revelações nas quais Cristo prometia retornar durante a sua vida. Com duas mulheres jovens, Priscila e Maximilla, Montano liderou um movimento popular que incluía Tertuliano. O fato de suas alegadas profecias não terem se concretizado, o ascetismo excêntrico associado ao movimento e a condenação de suas visões pela igreja finalmente extinguiram o montanismo, mas seu espírito apocalíptico seria revivido em vários pontos ao longo da história da igreja.<sup>7</sup>

Ao mesmo tempo, o ·amilenaismo· da igreja primitiva sofreu alteração quando a igreja deixou de ser uma minoria perseguida para receber o favor imperial com a conversão de Constantino no século 4o. Circunstâncias históricas tornaram mais plausível a crença de que Cristo estava reinando presentemente na terra por meio do seu representante terreno, o imperador. Gradualmente, o tipo anterior de amilenaismo, que reconhecia a precariedade da existência da igreja neste choque entre duas eras, deu lugar a uma versão mais triunfalistica. Como poderia a visibilidade do reino de Cristo ser considerada ambígua ou principalmente escondida nesta era quando os ensinos, rituais, símbolos e

<sup>6</sup> Embora Justino Mártil sustentasse algo próximo ao que hoje chamaríamos de pré-milenarismo histórico, ele reconhecia que essa não era a visão mais amplamente sustentada na sua época. Para um dos melhores tratamentos das perspectivas patrísticas da escatologia, veja Charles E. Hill, *Regnum Caetorum: Patterns of miennial thought in early Christianity* (2a ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2001). Para seu tratamento das visões de Mártil, veja especialmente as p. 194-95.

<sup>7</sup> Veja Ronald Knox, *Enthusiasm: A chapter in the history of religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1950).

ministros agora estavam então recebendo aprovação secular? Nesse ponto, o amilenaismo tornou-se mais parecido com o que chamamos hoje de pós-milenarismo: a visão de que um reino geopolítico terreno vai ser formado pelo sucesso gradual da igreja e de sua missão no mundo. O historiador da Igreja, Eusébio, de fato, celebrou seu patrono Constantino como a imagem terrena de Cristo. ·Nosso divinamente favorecido imperador·, disse Eusébio, ·recebendo, por assim dizer, um transrito da soberania divina, orienta, em imitação do próprio Deus, a administração dos negócios mundiais·. Com mandato divino, portanto, o imperador ·subjuga e castiga os adversários declarados da verdade de acordo com os usos de guerra.<sup>8</sup>

Em razão de vários fatores (incluindo a mudança do centro político de Roma para Constantinopla), a importância e o poder do bispo de Roma cresceram a ponto de ele reivindicar supremacia sobre toda a igreja e, posteriormente, sobre todo o mundo. Como os Césares antes dele, os bispos de Roma eram considerados os sumo sacerdotes do império. Seja incorporada no imperador ou no papa, a cristandade confundiu o reino presente de Cristo em graça com seu reino eterno em glória. Em outras palavras, ela assumiu não apenas que o reino de Cristo já estava presente no mundo, mas que ele estava totalmente realizado no Santo Império Romano.

Uma versão mais nuançada do antigo amilenaismo foi defendida por Agostinho no século 5.<sup>9</sup> Discernindo o fio do reino de Cristo ao longo da história da redenção, e reconhecendo suas manifestações e administrações variadas, no seu livro *A Cidade de Deus*, Agostinho distinguia claramente as ·duas cidades· desta era atual - cada qual com sua própria comissão, propósito, destino e meios.<sup>10</sup> No entanto, com relutância Agostinho admitiu o uso da espada secular na supressão dos donatistas, um grupo cismático e apocalíptico que procurava introduzir o reino pelo uso da força.

Depois de Agostinho, a fusão do reino de Cristo com o império na Idade Média virtualmente extinguiu a tensão ·já-/ainda não· do antigo amilenaismo. Os monarcas imaginavam-se como o rei Davi redivivus, expulsando os cananeus e com seus cavaleiros sagrados. Num dia gelado de novembro em 1095, o papa Urbano II levou uma cristandade atormentada por guerras internas a tomar a causa da guerra santa contra o Islã. ·Se você deve ter sangue·, ele exortava, ·então

<sup>8</sup> Eusébio, *Oration in praise of Constantine* 1.6 - 2.5 (veja NPNF2, 1:583), citado em Douglas Farrow, *Ascension and ecclesia* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), 115.

<sup>9</sup> Veja o excelente estudo de Robert Markus, *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), bem como suas reflexões mais recentes (e um tanto revisadas) em *Christianity and the secular* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2006).

<sup>10</sup> Paradoxalmente, um ·dualismo· soteriológico agostiniano entre aqueles dentro da comunidade da aliança e aqueles fora dela - embora não fora da graça comum de Deus - junto com sua suspeita de perfeccionismo cristão e uma escatologia super-realizada, alimentam respeito pelo outro como outro. Caim pôde estar exilado da cidade de Deus, mas Deus ainda assim o proveu ricamente para a sua jornada terrena. O mesmo argumento tem sido com frequência extraído dos exemplos de Ismael e Esaú. Eles podem estar exilados da comunidade cética, mas não podem ser exilados da comunidade comum de criação e lei da nossa própria humanidade.

banhe-se no sangue dos infiéis.<sup>11</sup> Muito semelhante ao judaísmo antigo, as escatologias apocalípticas (i.e. predições de julgamento iminente e renovação do atual sistema a partir de fora) surgiam de tempos em tempos na era medieval em críticas incisivas ao regime reinante. Assim, a distorção constantiniana do amilenaismo incentivou um temperamento conservador, reduzindo o reino de Cristo a uma instituição histórica, enquanto os movimentos milenaristas incentivavam a crítica radical do status quo, entendendo o reinado de Cristo como uma realidade apocalíptica e anti-institucional. A história da cristandade lembra-nos que a tentativa de cristianizar os impérios desta era pode ser facilmente descrita como a secularização da igreja.

Entre muitos movimentos apocalípticos da Idade Média, um é especialmente digno de nota pela sua influência a longo prazo. O monge siciliano Joaquim de Fiore escreveu um comentário sobre o livro do Apocalipse que interpretava a profecia em termos literais, históricos e futuristas. Dividindo a História em três períodos, Joaquim apresentou a tese de que a Era do Pai (do tempo de Adão ao tempo de Cristo) foi a era da lei; a Era do Filho (de Cristo aos dias de Joaquim) foi a era da graça, e a vindoura Era do Espírito (que ele predisse que começaria em 1260) poria um fim à igreja e à necessidade de todas as ajudas externas (tais como pregação e sacramento). Nessa era, todos conheceriam a Deus de modo direto e imediato, produzindo uma unidade espiritual completa da raça humana.\*<sup>12</sup> Embora as categorias que empregamos hoje sejam um tanto anacrônicas quando aplicadas àquela era, as visões de Joaquim estão mais próximas do que poderíamos chamar de ·pós-milenaristas·.

O milenarismo apocalíptico estimulou várias seitas medievais, incluindo os grupos neognósticos tais como os albingenses e os cátaros, bem como movimentos menos extremados como os franciscanos espirituais (seguindo a esteira de Joaquim) e os Irmãos da vida comum. No entanto, o florescimento mais importante desse legado foi o surgimento do anabatismo. Conquanto a maioria dos anabatistas fosse pacifista, Thomas Müntzer e John de Leyden lideraram revoluções violentas numa tentativa de estabelecer o reino do Espírito. Conquistando a cidade alemã de Münster, os anabatistas radicais estabeleceram um regime comunista e polígamo.<sup>13</sup>

## C. AS ESCATOLOGIAS REFORMADAS

Como Agostinho, Lutero e Calvin defendiam em teoria uma abordagem dos dois reinos que eles nem sempre seguiram na prática. Mais claramente do

\* Citado em Robert Payne, *The dream and the tomb: A history of the Crusades* (Nova York: Stein & Day, 1985), 34.

<sup>12</sup> Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future: A medieval study in historical thinking* (Londres: SPCK, 1976); Bernard McGinn, *The Calabrian abbot: Joachim of Fiore in the history of Western thought* (Nova York: Harper & Row, 1985); Delno C. West e Sandra Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore: A study in spiritual perception and history* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983).

<sup>13</sup> Eugene F. Rice Jr. e Anthony Grafton, *The foundations of early modern Europe, 1460 - 1559* (2a ed.; Nova York: Norton, 1994), 163-68, 178-83.

que Agostinho, Lutero e Calvino articularam a distinção entre os reinos celestial e terreno. O primeiro avança apenas pela Palavra, não pela espada secular, eles insistiram. Os reformadores foram longe no sentido de restaurar, pelo menos em princípio, o senso da precariedade da igreja nesta era atual - sua ambiguidade como uma realidade ·já· e ·ainda não·, simultaneamente justificada e pecadora. Douglas Farrow corretamente observa que Calvino, mais do que qualquer outra figura desse período, concentrou a atenção novamente na economia histórica do advento, ascensão e retorno em carne de Cristo.<sup>14</sup> Visto que Cristo inaugurou seu reino e derramou o seu Espírito como um prenúncio dos últimos dias, esse reino está parcialmente realizado e torna-se visível por meio do ministério do evangelho. No entanto, ele não será consumado até que Cristo retorne fisicamente à terra. A igreja não pode considerar-se a substituta da presença terrena de Cristo em carne.

Se Roma havia confundido o reino de Cristo com os reinos políticos dessa era, os reformados acreditavam que os anabatistas haviam colocado os dois reinos em perigosa oposição. Em vez disso, os reformadores insistiram, os cristãos deveriam viver como cidadãos dos dois reinos, cada qual com suas fontes, finalidades e meios distintos.<sup>15</sup> Pacientemente aguardando a separação final e o julgamento por Cristo, os cristãos deveriam viver sob vários regimes seculares como cidadãos e vizinhos conscientes. De fato, Calvino aconselhou: ·não faz diferença a posição que você ocupe entre os homens ou sob que leis das nações você viva, uma vez que o reinado de Cristo absolutamente não consiste dessas coisas·.<sup>16</sup> ·Em resumo·, Calvino exortou, ·quando qualquer um de nós ouvir que o reinado de Cristo é espiritual, animado por essa palavra que ele obtenha esperança de uma vida melhor; e desde que está agora protegido pela mão de Cristo, que ele espere o pleno fruto dessa graça na era vindoura.·<sup>17</sup> Todas as tentativas de transformar esse reino espiritual sob a cruz num reino geopolítico de pompa e glória são de fato orientadas pelo mesmo entendimento incorreto dos discípulos de Cristo, expresso na expectativa deles da restauração da teocracia, mesmo quando o próprio Rei messiânico havia chegado. Os cristãos continuam a repetir esse erro, argumenta Calvino.<sup>18</sup>

Como seus predecessores na igreja primitiva, as igrejas da Reforma identificaram o entusiasmo milenariano com as expectativas apocalípticas do judaísmo do século I: identificando o reino de Deus do fim do tempo com um regime político - uma restauração da teocracia do Sinai. Os reformadores acreditavam que era exatamente esse entendimento incorreto que havia deixado os contemporâneos de Jesus (até mesmo os seus discípulos) desiludidos quando a sua

<sup>14</sup> Farrow, *Ascetism and ecclesia*, 176-77.

<sup>15</sup> Veja David VanDrunen, *Natural law and the two kingdoms: A study in the development of reformed social thought* (Grand Rapids: F. Erdmans, 2010).

<sup>16</sup> Calvino, *Institutes* 4.20.1; cf. 4.20.8.

<sup>17</sup>Ibid. 2.15.3.

<sup>18</sup>Ibid., 4.5.17.

entrada triunfal em Jerusalém foi seguida pela sua crucificação.<sup>19</sup> Portanto, os reformadores rejeitaram tanto a versão -cristandade- do amilenaismo quanto o literalismo milenarista das seitas radicais. Ambas as versões a seu modo próprio refletiam uma escatologia super-realizada: uma tentativa de tomar o reino da glória em vez de receber o reino de graça. No entanto, deve ser observado que a prática nem sempre foi coerente com a teoria na Reforma, não mais do que no caso do conselho de Agostinho a respeito do donatismo.<sup>20</sup>

## D. AS PRIMEIRAS ESCATÓLOGIAS MODERNAS! PÓS-MILENARISMO E PROGRESSO

O mito da cristandade ocidental persistiu como o favoritismo de Deus na expansão colonial católico-romana (espanhola, portuguesa e francesa) e protestante (especialmente inglesa) também. Muitos protestantes interpretaram a surpreendente derrota da Invencível Armada Espanhola para a Inglaterra em 1588 como a destruição do dragão e o início da era do reinado do anticristo. A Comunidade de Cromwell estava bem provida de fanatismo milenarista, animada pelos apelos às especulações de Joaquim de Fiore sobre a Terceira Era do Espírito. Referências às profecias de Joaquim são abundantes nos escritos de rationalistas, idealistas, revolucionários e românticos. A Era do Espírito tornou-se secularizada como a Era do Iluminismo.

Essa propensão para interpretar acontecimentos atuais como o cumprimento literal da profecia bíblica fez surgir a dominância de uma escatologia pós-milenarista (especialmente na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos). Do anúncio de John Winthrop da Nova Inglaterra puritana como "uma cidade brilhante sobre uma colina", à presidência de Woodrow Wilson, a expectativa de uma era áurea estimulou as missões estrangeiras e uma proliferação de sociedades voluntárias, reformas morais e agências de serviço mantidas por igrejas. Finalmente, os reinos deste mundo tornar-se-iam o Reino de Cristo, era consistentemente alegado, e os Estados Unidos seriam a base dessa era milenar antes da volta de Cristo. Essa visão foi amplamente sustentada por muitos protestantes norte-americanos na virada do século 20. Enquanto isso,

19 A Confissão de Augsburgo (art. 17) (em *The book of concord: the confessions of the Evangelical lutheran church* [org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959]) rejeita o quiliásimo, identificando-o com os anabatistas -que agora espalham opiniões judaicas de que, antes da ressurreição dos mortos, os piedosos ocuparão o reino do mundo, os ímpios tendo sido suprimidos em todos os lugares-. Os reformados concordaram, como na rejeição da Second Helvetic Confession do -sonho judaico de um milênio, ou era áurea na terra, antes do último julgamento- (em *The book of confessions* [Louisville: PCUSA General Assembly, 1991]). Do mesmo modo Calvino descartou as visões milenaristas (*Institutes* 4.25.5), e o arcebispo Cranmer rejeitou essas visões como uma -fábula da ceduquice judaica- (*Anglican articles*, art. 41). As repetidas referências às -opiniões judaicas- eram, portanto, não uma calúnia antisemita, mas uma comparação entre os movimentos quiliásticos dos dias deles e o entendimento incorreto dos contemporâneos de Jesus. Veja Philip Schaff, *History of the Christian church* (Peabody, Mass.: Hendrickson.s.d.), 2:381.

20 O conselho de Iutero aos príncipes na Guerra dos Camponeses e o consentimento de Calvino à execução de Serveto servem como exemplos acauteladores de incoerência.

nos países católico-romanos, o papa continuava a exigir obediência absoluta de todos os Estados e governantes. De fato, a primeira emenda da Constituição dos Estados Unidos foi identificada como a ·heresia norte-americana· pelo Vaticano, até meados do século 20.<sup>2</sup>

#### E. Escatologia moderna e posterior: o pessimismo

##### PRÉ-MILENARISTA

Depois do fracasso da ·guerra para acabar com todas as guerras· (Primeira Guerra Mundial) de entregar o prometido reino de paz, os sonhos do paraíso transformaram-se nas visões do Armagedom. Mesmo entre alguns protestantes tradicionais o pré-milenarismo vivenciou um reavivamento durante essa era na medida em que um grande número de cristãos na Inglaterra e nos Estados Unidos interpretou as profecias de Daniel como tendo sido cumpridas nas revoluções francesa e norte-americana. Embora inicialmente enamorado do ativismo social de Charles Finney, o evangelista D. L. Moody tornou-se crescentemente pessimista quanto à extensão em que os impérios terrenos poderiam tornar-se o reino de Deus. ·Eu vejo este mundo como um navio naufragado·, ele escreveria mais tarde. ·Deus me deu um bote salva-vidas e me disse: ·Moody, salve tantos quantos conseguir?·.<sup>22</sup> Conquanto um reavivamento fosse de modo geral considerado como um instrumento de cristianização da sociedade por meio do evangelismo e da ação social, Moody o viu como um meio de converter pessoas: ·salvação da alma·.

John Nelson Darby (1800-1882), um advogado anglo-irlandês que foi ordenado na Igreja (anglicana) da Irlanda, ficou convencido de que as profecias de Isaías, Daniel e Apocalipse referiam-se a um futuro reino que era totalmente distinto da igreja. Em 1832 ele formalmente cortou seus laços com a igreja da Irlanda e articulou sua crença num ·arrebatamento secreto· de cristãos antes da tribulação, do retorno e do reinado milenar de Cristo. Uma figura fundamental no surgimento dos irmãos Plymouth, Darby é o pai do pré-milenarismo dispensacional.<sup>23</sup>

Distinguido do pré-milenarismo histórico pela sua crença numa separação radical entre Israel e a igreja e um arrebatamento secreto dos cristãos antes da tribulação de sete anos, o dispensacionalismo também dividiu a História em sete

<sup>2</sup> O notável teólogo jesuíta norte-americano John Courtney Murray foi fundamental no desenvolvimento de uma doutrina social católico-romana que era compatível com a democracia liberal. Veja seu *VVC> hold these Truths: Catholic reflections on the American proposition* (Nova York: Sheed and Ward, 1960). Embora ele tenha enfrentado oposição ferrenha do Vaticano, suas visões causaram forte impressão no Concílio Vaticano II, como é especialmente evidente no *Dignitatis Humanae* do Concílio (veja *Patristic sources and catholic social teaching* [org. Brian J. Matz; Leuven: Peeters, 2008], 35-40).

<sup>22</sup> D. L. Moody, como citado em George Marsden, *Fundamentalism and American culture* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1980), 38.

<sup>23</sup> Veja Michael Williams, *W s world is not my home: The origins and development of dispensationalism* (Fcarn, Rossshire, Scotland: Mentor, 2003).

períodos distintos. Estes são as dispensações da (1) inocência (pré-queda), (2) consciência (pós-queda até Noé), (3) governo humano (Noé a Abraão), (4) promessa (Abraão a Moisés), (5) lei (Moisés a Cristo), (6) graça (a era da igreja), (7) reino (a era do milênio).<sup>24</sup> Exatamente como a escatologia pós-milenarista desempenhou um papel importante na formação da política exterior e doméstica dos Estados Unidos no século 19, que em certa medida perdura em círculos sociais liberais e políticos, o dispensacionalismo formou o horizonte escatológico de evangélicos conservadores na esfera pública.

Mais recentemente, alguns dispensacionistas, como Craig Blaising e Darrell Bock, formularam o dispensacionalismo progressivo, que se afasta da nítida distinção entre Israel e a igreja e afirma que o reino de Cristo está em algum sentido presente embora ele venha a ser realizado totalmente apenas no milênio.<sup>25</sup> Essa posição, portanto, é muito mais próxima do pré-milenarismo histórico.<sup>26</sup>

Conquanto os representantes do dispensacionalismo clássico representem uma versão extrema da tese de que a maioria das profecias bíblicas ainda é futura, uma visão extrema do lado oposto, conhecida como preterismo pleno, sustenta que todas as profecias bíblicas já foram cumpridas (incluindo a Segunda Vinda de Cristo, a ressurreição geral e o julgamento final). Não há ressurreição do corpo de acordo com os preteristas plenos. No entanto, preteristas parciais sustentam que a segunda vinda de Cristo para ressuscitar os mortos e julgar o mundo ainda está no futuro.<sup>27</sup>

#### F. Tendências mais amplas na escatologia

##### CONTEMPORÂNEA

Depois de séculos de assimilação do reino de Cristo ao progresso da cultura secular, o protestantismo liberal foi abalado por dentro pela escatologia consequente de Albert Schweitzer (1875-1965). Num radical contraste com a ideia de uma evolução gradual do reino de amor (amplamente assumida por protestantes liberais), Schweitzer argumentou que Jesus esperava uma chegada

24 O dispensacionalismo difundiu-se rapidamente, especialmente por meio de uma série de Bíblias anotadas de referência de C. I. Scofield a Charles Ryrie e a John MacArthur Jr. e a fundação de faculdades e seminários, tais como o Moody Bible Institute e Dallas Theological Seminary. Ele foi popularizado por inúmeras conferências de profecias bíblicas, os evangelistas de maior sucesso na televisão e no rádio, e best sellers nacionais, de Hal Lindsey, Late great planet earth até a série recente Left behind de LaHaye e Jerry Jenkins.

25 Craig A. Blaising e Darrell L. Bock, *Progressive dispensationalism* (Grand Rapids: BridgePoint, 2000).

26 A obra de George Eldon Ladd continua sendo a exposição mais hábil do pré-milenarismo histórico. Veja o seu *The blessed hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) e seu *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

27 O preterismo completo é defendido no livro de 1878, de J. S. Russell, *Parousia: the New Testament doctrine of our Lord's second coming* (Grand Rapids: Baker, 1999). O preterismo parcial é defendido por R. C. Sproul, *The last days according to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1998), e Kenneth Gentry Jr., *The preterist view*, em *Four views of the Book of Revelation* (org. Marvin Pate; Grand Rapids: Zondervan, 1998). Uma notável refutação da visão preterista plena é encontrada em Keith A. Mathison, org., *When shall these things be? A reformed response to hyperpreterism* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004).

iminente do reino de cima, trazendo cataclismo e juízo. Todavia, quando esse reino não se materializou, Jesus rendeu-se à morte na esperança de que isso de alguma maneira provocaria o Pai para agir em seu favor. Depois de sua morte, os seguidores de Jesus transformaram sua antecipação de uma chegada iminente do reino num crescimento constante da igreja. Essa perspectiva teve vida curta, no entanto, rapidamente substituída pelo círculo dialético (o Bultmann da primeira fase, Barth, Gogarten e Brunner) dos anos de 1920 e 1930, com sua tendência de unir a História e a escatologia numa antítese como virtualmente sinônima de um dualismo tempo-eternidade.

No entanto, por volta de meados do século o interesse pela História brotou novamente, mesmo entre alguns dos alunos de Bultmann. Associado com um grupo de trabalho na Universidade de Heidelberg que incluía Oscar Cullmann e Gerhard von Rad (Antigo Testamento), Günter Bornkamm (Novo Testamento) e Hans von Campenhausen (teologia histórica e teologia sistemática), uma atenção renovada à história de Israel e sua teologia da aliança desafiava um século de pressupostos antijudaicos (e, portanto, anti-Antigo Testamento) de erudição bíblica, especialmente na Alemanha. Um jovem membro desse círculo, Wolfhart Pannenberg, procurou relacionar a escatologia à História ao desenvolver a sua teologia do reino.<sup>28</sup> A escatologia de Pannenberg é orientada para o futuro. Apenas no fim é que o significado de toda a História será finalmente revelado. Contudo, como uma antecipação do fim, a ressurreição de Cristo é o aspecto totalmente realizado da escatologia que garante a esperança cristã.

Jürgen Moltmann juntou essa trajetória mais ampla, mas com uma expectativa mais radical do poder do futuro de Cristo transformar o presente. De fato, a escatologia é o tema principal da obra de Moltmann. No entanto, ela é formada explicitamente pela visão de Joaquim de Fiore da Era do Espírito, as ontologias panenteístas do misticismo e idealismo alemão (especialmente Böhme, Schelling e Hegel) e o socialismo democrático. Ele faz uma defesa muito forte do que ele chama de pré-milenarismo, mas que é mais pós-milenarista em orientação.<sup>29</sup> Onde Barth tendeu a ver a escatologia como uma esperança além da História num dualismo eternidade-tempo, Moltmann vê a escatologia como uma esperança dentro da História que nos impulsiona para o futuro. Timothy Gorringe ressaltou: -Em termos de contexto cultural, a teologia de Barth começa no apocalipse e termina com relativa estabilidade; Moltmann começa com relativa estabilidade e move-se progressivamente para a insegurança significada pela preocupação da cultura atual com o apocalipse.<sup>30</sup> O livro *Theology of hope* [Teologia da esperança] de Moltmann é especialmente direcionado contra a -epifania do

<sup>28</sup> Wolfhart Pannenberg, 'Theology and the kingdom of God' (Filadélfia: Westminster Press, 1969).

<sup>29</sup> Richard Bauckham, 'The millennium', em *The eschatology of Jürgen Moltmann* (org. Richard Bauckham; Edimburgo: T&T Clark, 1999), 132-33.

<sup>30</sup> Timothy Gorringe, 'Eschatology and political radicalism', em Bauckham, org., *God will be all in all*, 92.

presente eterno- de Barth, observa Gorringe.<sup>31</sup> Todavia, o dispensacionalismo é perigosamente vinculado a um apocaliptismo negativo, antecipando a destruição do mundo numa conflagração violenta em vez de uma consumação num reino de paz. ·A escatologia cristã - escatologia, ou seja, que é messiânica, curadora e salvífica - é escatologia milenarista·, insiste Moltmann.<sup>31 32</sup>

Mark C. Mattes observou que na visão do reino de Moltmann, os cristãos são considerados quase exclusivamente como partícipes em vez de recebedores, construindo o reino em vez de recebê-lo. ·Na visão de Lutero·, diz Mattes, ·o reino é prometido. É Jesus Cristo em ação. [...] Para Lutero, o reino é realizado linguisticamente, não existencialmente, metafisicamente ou politicamente, mas no dom-palavra do evangelho como uma pura promessa.·<sup>33</sup> Em outras palavras, o Deus trino está verbalizando uma nova criação à existência, não meramente orientando as aspirações e atividades humanas. Isso não é quietismo, mas a liberação da igreja para cumprir a Grande Comissão e dos cristãos em suas vocações mundanas para cumprir suas vocações culturais ao lado dos não cristãos. Em contraste, diz Mattes:

Junto com Engels e Bloch, que sustentaram que o comunismo tinha um débito para com [Thomas] Müntzer (1490-1525), Moltmann acredita que o ser humano é sempre um agente (*homo semper agens*), não um recipiente. [...] Os paradoxos que ajudam a preservar a fé, descritos por Lutero (que o homem é simultaneamente senhor e servo, pecador e justo, que Deus é escondido e revelado, e que Jesus Cristo é humano e divino) são achatados numa perspectiva ·Cristo transformando

31 Gorringe, ·Eschatology and political radicalism·, 104. Do mesmo modo, Miroslav Volf observa: ·A escatologia era a pulsão da teologia de Barth. Mas era uma escatologia que conseguia firmar-se, por assim dizer, pela negação de si mesma. Era uma escatologia ·eternalizada·, que tinha muito a ver com o presente (o ·Momento eterno· transcende o Barth da primeira fase) e com o passado (a ·hora· da vinda de Cristo no Barth posterior), com pouco a ver com o futuro - seja o futuro de Deus ou o futuro do mundo de Deus (CoG 15). (Miroslav Volf, ·After Moltmann·, em Bauckham, org., *God will be all in all*, 233-34).

32 Jürgen Moltmann, *The Corning of God: Christian eschatology* (trad. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 1996), 202. Para uma reflexão interessante sobre como ele desenvolveu esse foci anterior, veja Moltmann, ·Can Christian eschatology become post-modern? Response to M. Volf·, em Bauckham, org., *God will be all in all*: ·O que vem a seguir? é uma pergunta tipicamente moderna - geralmente norte-americana. Assim, o que vem ·depois· do moderno? Nós temos: o pós-moderno. O que vem depois do pós-moderno? Já temos: o ultramoderno. Ou são esses meramente prestações posteriores da modernidade que é sempre incapaz de superar a si mesma - um tipo de pós-ísmo? Se olharmos para o sempre mais curto prazo de validade do que é produzido, e a velocidade do tempo, então o pós-moderno e o ultramoderno são nada mais do que a modernidade numa nova embalagem· (259). Depois de escrever *Theology of hope*, Moltmann, diz, ele foi como professor visitante à Duke e descobriu que o livro estava sendo usado para alimentar o otimismo norte-americano. Daí em diante, ·eu prometi aos meus amigos que se alguma vez eu voltasse seria para falar apenas sobre a teologia da cruz. Foi isso o que eu fiz em 1972 com o meu livro, *The crucified God*, que apareceu em inglês em 1974. (260). O ataque reformado ao milenarismo como um ·sonho judaico· chamou a sua atenção. "A crítica reformada sem dúvida apreendeu o fato: quem quer que elimine o milênio da esperança cristã não tem mais nenhum interesse em Israel e nenhum relacionamento positivo com os judeus. (262). O interesse fervente pelo derramar do Espírito sobre os judeus, inspirando as primeiras missões aos judeus étnicos nas igrejas reformadas, é inteiramente ignorado por Moltmann.

33 Mark C. Mattes, *The role of justification in contemporary thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 89-90.

a cultura-, produzida, estranhamente, por meio de uma contracultura - ·Cristo contra a cultura-, para usar a útil tipologia de H. Richard Niebuhr (1894-1962). [...] Aqui, o evangelho é dado dentro da matriz, da lei.<sup>34</sup>

Porém, a visão de Moltmann deixa de considerar o fato importante de que "confiança mal direcionada· é a causa-raiz dos problemas éticos e apenas pode ser desafiada pela proclamação do evangelho.<sup>35</sup> De fato, Mattes vai tão longe a ponto de chamar a abordagem de Moltmann de ·pré-milenarista pós-tribulação de ·esquerda...<sup>36</sup>

Moltmann corretamente julga que a escatologia de Tomás de Aquino é totalmente vertical (coerente com a dialética eternidade-tempo e a ascensão do tempo para a eternidade), enquanto a de Joaquim é linear (histórica). Aquino ·perde a lembrança da história bíblica: o Antigo Testamento e Israel são esquecidos-. E a esperança também é esquecida. No final, Moltmann julga, essa escatologia é basicamente gnóstica.<sup>37</sup> No entanto, não é o amilenaismo, como Moltmann argumenta, mas uma ontologia neoplatônica e uma escatologia super-realizada de pretensão eclesiástica que leva a essa situação. Superando um amilenaismo super-realizado, Moltmann distingue corretamente a igreja do reino. Contudo, ele com frequência transfere essa condição sobrerealizada da igreja como o reino totalmente realizado para a atividade moral dos cristãos em construir uma ordem política social-democrática.

As interpretações de Moltmann são susceptíveis de serem desafiadas em várias avaliações, tanto históricas quanto exegéticas. Primeiro, como Richard Bauckham observa, ·a igreja pré-constantiniana de modo algum era unanimemente milenarianista· como Moltmann afirma.<sup>38</sup> Além disso, aqueles que não sustentavam visões milenaristas (i.e., os amilenaistas) nesse período certamente não sustentavam uma visão triunfalista da igreja ou do império.

A visão popular de que os mártires na morte ascendiam para estar com Cristo no seu reino celestial pode ter sido considerada como incompatível com a expectativa de um reinado terreno e pode ter levado a uma leitura não milenariana do Apocalipse 20 já no período pré-constantiniano, antecipando a exegese de Agostinho do reinado dos mártires como seu governo presente no céu (*De Civ. Dei* [Cidade de Deus] 20.9).<sup>39</sup>

<sup>34</sup>\* Ibid., 91.

<sup>35</sup> Ibid., 92.

<sup>36</sup>Ibid., 95.

<sup>37</sup> Richard Bauckham, ·Eschatology in The coming of God", em *God will be all in all*, 37-41. Moltmann explora o contraste entre Joaquim de Fiore e Tomás de Aquino em ·Christliche Hofihung Messianisch oder transzendental? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin·, *Münchener Theologische Zeitschrift* 33 (1982): 241-60. Ele chama a versão tomista (baltasariana) de uma escatologia ·intuitiva· ou ·vertical·, que ·perde [·] seu senso de disruptão da História, mas restaura o futuro para uma categoria escatológica· (Bauckham, ·Eschatology in 'The coming of God'", 27).

<sup>38</sup> Bauckham, ·The millennium·, 129, citando a importante obra de Hill, *Regnum Caelorum*, 194-95.

<sup>39</sup> Bauckham, "The millennium", 129.

Se Agostinho e seus colegas acreditavam na ressurreição dos mortos, eles dificilmente poderiam ser repreendidos por aceitar o amilenarismo por causa de uma tendência ·espiritualizante·. Essa ·espiritualização· não se deve ao amilena-rismo, mas à ·forte influência platônica na tradição [...].<sup>40</sup>

Segundo, Moltmann assimila o pré-milenarismo e o pós-milenarismo a uma única escatologia, erroneamente identificando a de Joaquim (bem como a sua própria) como pré-milenarista.<sup>41</sup> Terceiro, Moltmann assume que uma perspectiva amilenarista nega a renovação da criação presente em favor de uma ·esperança pelas almas no céu de um mundo além deste presente·.<sup>42</sup> No entanto, Bauckham vê essa afirmação como estranha, totalmente sem apoio na história da interpretação amilenarista. De fato, os amilenaristas esperam uma renovação total da criação no retorno de Cristo e não simplesmente num reinado de 1.000 anos. Se esse é o caso, ·A pergunta que devemos fazer é: que função teológica o milênio cumpre que a nova criação não faz?·<sup>43</sup> Moltmann argumenta, como Bauckham ressalta que, ·antes do milênio não há governo dos santos·, mas apenas a igreja: ·a comunhão fraternal, carismática e não violenta daqueles que esperam pela vinda do Senhor [...] (CoG 184)·.<sup>44</sup> No entanto, esse argumento corre ·o risco de sugerir que quanto seja prematuro para os cristãos tentar exercer uma dominação absolutista e violenta sobre o mundo agora, eles irão exercer esse domínio no milênio vindouro·.<sup>45</sup> Se isso é assim, então os anabatistas radicais não estavam errados em princípio, mas apenas quanto ao tempo.<sup>46</sup> Além disso, ·de acordo com o Apocalipse, não é apenas no milênio que os santos governam (20.4), mas também na Nova Jerusalém (22.5)·. Por que substituir uma última pela penúltima realização na restauração da criação? ·Uma vez que a nova é entendida desse modo, não é claro por que um milênio é necessário·.<sup>47</sup> ·De acordo com Moltmann, apenas o milênio fornece um ·objetivo da História· (CoG 133-134,137,193,197).<sup>48</sup> Todavia, não é esse objetivo tão certamente realizado - e ainda mais - depois do fim desta era, como o amilenarismo argumenta, como dentro dele? ·Por que não deveria ter esse objetivo na nova criação?·<sup>49</sup>

Em quarto lugar, para aqueles que negam um milênio literal no futuro, Moltmann insiste, o fim da História pode ser antecipado apenas como ·um

40 Ibid., 130-31.

41 Ibid., 131-32. ·Isso não é apenas confusão de terminologia; também o priva de uma distinção entre os dois tipos de milenarismo futurista que são essenciais para uma leitura acurada da tradição milenarista cristã e seu relacionamento com as escatologias seculares do período moderno·. Veja Moltmann, *The Coming of God*, 147,153,194.

42 Bauckham, ·The millennium·, 135, citando Moltmann, *The coming of God*, 147.

43 Bauckham, ·The millennium·, 135-36.

44 Ibid., 136.

45 Ibid., 137.

46 Ibid., 138. Para essa afirmação a respeito dos anabatistas radicais, Bauckham refere-se a Norman Cohn, *The pursuit of the millennium* (2a ed.; Londres: Paladin, 1970), cap. 13.

47 Bauckham, ·The millennium·, 137.

48 Ibid.

49 Ibid., 139.

big-bang abrupto-, ao qual ele anexa as expressões ·imagens de Hiroshima e ·catástrofe-.<sup>50</sup> No entanto, Bauckham replica, isso está longe da visão sustentada por amilenaartistas para quem o ato de Deus da nova criação ·redime, renova e transfigura- em vez de destruir a criação em catástrofe. Por outro lado, ·Mesmo a história do mundo que alcança o seu objetivo no milênio de Moltmann terminaria num ·big-bang abrupto- se essa fosse a forma correta de conceituar o fim.<sup>51</sup>

Bauckham escreve:

Apenas a nova terra fornece possibilidades para a nova encarnação dos seres humanos (CoG 104). No entanto, no milênio de Moltmann existem exatamente seres humanos ressuscitados para a nova encarnação sem a nova terra [...] O milenarismo de Moltmann aqui tem o problema que todo milenarianismo tem: como caracterizar o milênio de modo a torná-lo inteligível como transicional em vez de final (ênfase adicionada).<sup>52</sup> 53

Moltmann está corretamente preocupado em ver que nossa antecipação da renovação de todas as coisas no futuro oriente a nossa reflexão e ação no presente. Contudo, isso pode ser totalmente mantido com ou sem um milênio literal. Não menos que o milenarianismo, a posição amilenaartista antecipa a consumação do reinado de Cristo no futuro. No entanto, ela faz isso sem uma expectativa seja da destruição final do cosmos (como em algumas versões populares do dispensacionalismo) ou de uma redução dessa condição maravilhosa de paz eterna a uma era milenar. De fato, Miroslav Volf argumenta que, ·compreendido como transição, o milênio é não apenas desnecessário, mas também prejudicial"?<sup>1</sup>

## II. A v a l i a n d o e x e g e t i c a m e n t e a s p e r s p e c t i v a s

### DO MILÊNIO

O pré-milenarismo histórico tem muito que o recomende. Primeiro, se Apocalipse 20 deve ser interpretado literalmente, então a referência clara ao período de 1.000 anos no qual Satanás fica preso parece estar bem fundamentada. Segundo, como Wayne Grudem observa, Isaías profetiza sobre um período em que ·O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito- e ·a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o mar- (Is 11.6-9). Segundo Grudem, essas profecias anteveem ·uma renovação importante

<sup>50</sup> Ibid., 139, citando Moltmann, *The coming of God*, 201-2.

<sup>51</sup> Bauckham, ·The millennium-, 140-41.

<sup>52</sup> Ibid., 141-42. Deve ser observado que o próprio Moltmann traz mais problemas para si mesmo nesse sentido quando diz: ·A tradição teológica tem sempre relacionado a palavra consummatio com o mundo criado: De consummatione mundi é o título dado ao relevante artigo no século 17 pela teologia luterana e reformada: o velho céu e a velha terra tornar-se-ão um novo e imperecível céu e uma nova e imperecível terra- ·(Can Christian eschatology become post-modern?- 262). Se isso é assim, então tudo o que foi dito até aqui para criticar a tradição no mínimo precisa de qualificação para evitar contradição óbvia.

<sup>53</sup> Volf, ·After Moltmann-, 243.

da natureza que nos leva para bem longe da era atual-, quando um remanescente das nações será atraído ao Senhor (v. 10-11).<sup>54</sup> Em terceiro lugar, Grudem observa que aqueles que ressuscitaram para reinar com Cristo em Apocalipse 20 recusaram-se adorar a besta ou receber a sua marca (Ap 20.4).

Mas se a severidade da perseguição descrita em Apocalipse 13 leva-nos a concluir que a besta ainda não veio à cena do mundo, mas ainda é futura, então, a perseguição por essa besta também ainda é futura. E se essa perseguição ainda é futura, então a cena de Apocalipse 20 em que aqueles -tantos quantos não adoram a besta, [...] e não receberam a marca na fronte e na mão- (Ap 20.4) também é ainda futura. Isso significa que Apocalipse 20.1-6 não descreve a atual era da igreja, mas é mais bem compreendido como referindo-se ao futuro reino milenar de Cristo.<sup>55</sup>

A conclusão de Grudem segue-se logicamente se considerarmos a premissa de que a perseguição prevista no capítulo 13 é de fato futura - uma premissa que parece para mim ir contra pelo menos a relevância contemporânea desse Apocalipse para a igreja sofredora sob o Império Romano.

Um último argumento exegético que Grudem oferece diz respeito à referência em Apocalipse 20 de -viveram e reinaram com Cristo durante mil anos- (v. 4). Isso não sugere uma ressurreição corporal dos santos anterior ao milênio e à ressurreição geral dos mortos? -Alguns amilenaristas argumentam que o termo -viveram- refere-se à vinda da existência celestial ou entrada na presença de Deus. Mas deve ser perguntado: Quando é que o termo *zaō* (-viver-) tem esse significado? Não há outros exemplos dessa palavra no Novo Testamento que tenha este sentido, -entrar na presença de Deus?- Além do mais, -ressurreição- nunca significa -ir para o céu-, como na interpretação amilenarista dessa vinda à vida como a -primeira ressurreição-.<sup>56</sup>

Grudem observa que os pré-milenaristas e os pós-milenaristas estão falando sobre um -milênio- radicalmente diferente. Para os últimos, Cristo não está corporalmente presente como rei; a terra não está completamente restaurada com os santos glorificados reinando com ele. Em vez disso, há uma conversão em massa das nações a Cristo, depois do que ele vai retornar em glória para ressuscitar os mortos e pessoalmente reinar em glória.<sup>57</sup> Longe de esperar uma conversão em grande escala da humanidade, o Novo Testamento fala de -poucos- encontrando a porta estreita (Mt 7.13-14). -Contudo, quando vier o Filho do Homem, achará, porventura, fé na terra?- (Lc 18.8). Paulo descreve a vida nos -últimos dias- como atolada em egoísmo, materialismo, ódio a Deus e violência (2Tm 3.1-5).

S4 Wayne Grudem, Systematic theology: An introduction to Bible doctrine (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 1128.

<sup>55</sup>Ibid. 1131.

<sup>56</sup>Ibid., 1119.

<sup>57</sup>Ibid. 1323.

No entanto, o pós-milenarismo também cita passagem em seu favor. Os salmos messiânicos (como o salmo 2) preveem uma era em que os governantes da terra servirão ao Senhor e seu Messias. Certamente a Grande Comissão (Mt 28.18-20) sugere um progresso gradual do evangelho. Tudo agora foi colocado em sujeição a Cristo (Hb 2.5-9). Jesus comparou o reino à menor das sementes que cresce e se transforma numa grande árvore (Mt 13.31-32).

Na minha concepção, o amilenaismo fornece a explicação mais satisfatória das passagens citadas pelos pré e pós-milenaristas. Deixe-me tentar, então, um resumo e defesa dessa afirmação.

Primeiro, o próprio termo é um tanto incorreto. O amilenaismo não nega a realidade do milênio; em vez disso, ele interpreta essa era como a realidade atual com uma consumação futura.<sup>58</sup> Jay Adams prefere a expressão ·milenarismo realizado·, enfatizando que o amilenaismo não oferece uma interpretação espiritualizada de Apocalipse 20 e não reduz o período do qual fala à irrealdade.<sup>59</sup> No entanto, devemos qualificar esse ·milenarismo realizado· como um ·milenarismo semzrealizado· para evitar os perigos nos quais as versões ·constantianas· caíram. Não é até o retorno de Cristo em glória no fim da era que os reinos deste mundo se tornarão o reino de Cristo. Isso leva pelo menos as versões reformada e luterana do amilenaismo a uma proximidade maior com o pré-milenarismo histórico. Contudo, em concordância com o pós-milenarismo, o amilenaismo argumenta que o reino foi inaugurado pelo ministério terreno de Cristo e continuará a expandir-se até o retorno de Cristo em glória.

Segundo, e relacionado com o primeiro ponto, a chave de um entendimento amilenaista do reino é a dialética ·já· e ·ainda não·. Jesus falou do reino como uma realidade (*-já-*) presente (Mc 1.15; Mt 11.5-6; 12.28; 13.1-46; Lc 11.5-6,20; 17.20-23; 15.4-32), mas também como algo *-ainda não-* pertencente ao futuro (Mt6.10; 16.28; M c9.1;Lc 6.20-26; 9.27; 11.2; 13.28-29). O reino está vindo, mas ele também já chegou (Mc 12.28-29; Lc 11.20).

Em Lucas 10 e 11, Jesus afirma que no seu ministério terreno ele está amarrando Satanás e pilhando o tesouro dele, derrubando o seu império. É à luz desses acontecimentos históricos e da interpretação deles por Jesus nos Evangelhos que devemos interpretar a linguagem altamente simbólica do livro de Apocalipse. Contra tanto as tendências do pré-milenarismo quanto do pós-milenarismo tradicional de reduzir o reino a um regime exclusivamente geopolítico de poder e glória, Jesus respondeu a pergunta dos fariseus a respeito da vinda do reino: ·Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós· (Lc 17.20-21). O pré-milenarismo

<sup>58</sup>Geerhardus Vos, Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings o f Geerhardus Vos (org. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 54.

<sup>59</sup>Jay Adams, The time is at hand (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1970), 7-11.

deixa de apreciar adequadamente o ·já·, enquanto o pós-milenarismo deprecia o valor do ·ainda não· do reinado de Cristo.<sup>60</sup>

Em terceiro lugar, uma perspectiva amilena é mais coerente com o modo como o próprio Novo Testamento interpreta o Antigo. As versões extremas do pré-milenarismo (i.e., dispensacionalismo) e do pós-milenarismo (i.e., preterismo) parecem seguir o pressuposto da escatologia judaica antiga: isto é, que o reino de Cristo será totalmente realizado em uma vinda. A diferença-chave entre os pré-milenaristas dispensacionais e os pós-milenaristas preteristas é se o milênio pertence ao segundo ou ao primeiro advento. O problema com ambas essas visões, então, é que elas tendem a nivelar as profecias bíblicas. Ou todos os acontecimentos do final dos tempos já ocorreram (preterismo pleno) ou todos eles ainda ocorrerão (dispensacionalismo).

No entanto, a profecia bíblica exibe um efeito ·telescópico·. Kim Riddlebarger usa a analogia de um horizonte de montanhas longínquas. Quando alguém se aproxima do primeiro ponto de visão, com frequência descobre outro atrás dele.<sup>61</sup> Muitos dos salmos messiânicos obviamente referem-se a Davi, e ainda assim ele fracassa como um cumprimento adequado. Do mesmo modo, muitas das profecias de Isaías são parcialmente cumpridas em Ciro, rei da Pérsia, e ainda assim elas nunca receberam seu cumprimento completo até Cristo. Apenas o seu pé encaixa-se perfeitamente no sapatinho de cristal. O próprio Jesus aplicou essas profecias a si mesmo. A questão, portanto, especialmente a respeito das profecias no Novo Testamento, não é se elas se referem a Cristo e seu reino, mas se elas se referem a Cristo e seu reino em graça ou a seu reino em glória. Por causa da dialética ·já/-ainda não· não deveríamos nos admirar de que elas referem-se a ambos. O reino de Cristo é simultaneamente poderoso aos olhos de Deus e fraco aos olhos do mundo.

No sermão profético (Mt 24), Jesus prepara os seus discípulos para iminentes agitações. Os versículos 1 e 2 introduzem o tópico, quando Jesus é provocado pela admiração dos discípulos diante da grandeza das edificações do templo: ·Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada·. Nos versículos seguintes, Jesus explica os sinais do fim dos tempos. Haverá falsos messias e falsos profetas enganando a muitos, juntamente com desastres naturais. ·Porém tudo isto é o princípio das dores· (v. 3-8). Então se seguirá tribulação e ódio ·de todas as nações·, tentando muitos seguidores a desviarem-se. ·Aquele, porém, que perseverar até o fim, esse será salvo· (v. 9-13). Crucialmente, Jesus acrescenta: ·E será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então, virá o fim· (v. 14). Isso é coerente com

60 Embora o pós-milenarismo reconheça que o reino ainda não está totalmente consumado, ele afirma que isso é meramente em grau. Em princípio, os reinos desta era pertencem ao reino celestial de Cristo, mesmo que eles ainda não tenham se submetido a ele e apreciado os seus benefícios. Os amilena suscitam, por outro lado, que isso não é verdadeiro nem mesmo em princípio ainda. Apenas quando Cristo voltar é que os dois reinos se tornarão um.

61 Kim Riddlebarger, *A case for amillennialism* (Grand Rapids: Baker, 2003), 56.

a sua resposta à última pergunta dos discípulos antes da ascensão concernente à vinda do reino, em que Jesus os dirige ao Pentecostes e à missão universal e pregação do evangelho.

Nesse caso, uma vez mais reconhecemos o paradoxo do reino que é enfatizado por uma perspectiva amilena: o evangelho será pregado a todas as nações; no entanto, o testemunho será recebido com escárnio por todas as nações. Jesus está apresentando uma ·imagem telescópica· de todos os acontecimentos entre os seus dois adventos, visto que ele conclui que durante todo esse período o evangelho será pregado a todas as nações e "então, virá o fim.. Visto que o evangelho obviamente não havia sido pregado a todas as nações por volta de 70 d.C., é impossível concluir com os preteristas que o ·fim· do qual Jesus estava falando é um acontecimento passado. Ao mesmo tempo, Jesus fala de um período de tribulação e sucesso do evangelho como ocorrendo simultaneamente durante um longo período. Isso encaixa-se com a interpretação do livro do Apocalipse como uma série de imagens instantâneas de toda a história do reino de Cristo desde a sua inauguração até a sua consumação na sua volta.<sup>62</sup>

Contrário ao dispensacionalismo, Jesus diz que os acontecimentos aos quais ele está se referindo já começarão a acontecer dentro do período de vida dos seus ouvintes (v. 34); porém, contrário ao preterismo, ele não ensina que todos eles aconteceriam durante a vida dos seus ouvintes. Nos versículos 15-28, Jesus recapitula e elabora a mensagem dos versículos 3-14. Jesus adverte seus seguidores que durante todo esse período de vida eles não devem ser seduzidos por aqueles que dizem que ele voltou. ·Porque, assim como o relâmpago sai do Oriente e se mostra até no Ocidente, assim há de ser a vinda do Filho do Homem· (v. 27). Usando fortes imagens apocalípticas, Jesus acrescenta:

Logo em seguida à tribulação daqueles dias, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do firmamento, e os poderes dos céus serão abalados. Então, aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem; todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória. E ele enviará os seus anjos, com grande clangor de trombeta, os quais reunirão os seus escolhidos, dos quatro ventos, de uma a outra extremidade dos céus (v. 29-31).

Essa vinda do Filho do Homem em glória e poder segue-se imediatamente à era de tribulação. Jesus não menciona um arrebatamento secreto, nem um milênio, mas apenas a segunda vinda para reunir os seus eleitos. O julgamento final segue-se a essa segunda vinda (v. 48-51).

Depois de contar duas parábolas ilustrando o caráter inesperado da sua vinda, Jesus diz: ·Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos

<sup>62</sup> Veja Dennis E. Johnson, *Triumph of the Lamb: A commentary on Revelation* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 1-48.

com ele, então, se assentará no trono da sua glória, julgando as nações e separando as ovelhas dos bodes (Mt 25.31-32). Depois do período de tribulação e avanço do evangelho, todos esses acontecimentos ocorrem num único acontecimento majestoso: a segunda vinda, a reunião dos eleitos e o julgamento das nações.

A imagem apocalíptica de Jesus é tomada dos profetas, quando descobrimos tanto o padrão telescópico quanto o caráter simbólico desse gênero. Emitindo um julgamento contra a Babilônia, Yahweh declara: ·Eis que vem o Dia do Senhor, dia cruel, com ira e ardente furor, para converter a terra em assolação e dela destruir os pecadores. Porque as estrelas e constelações dos céus não darão a sua luz; o sol, logo ao nascer, se escurecerá, e a lua não fará resplandecer a sua luz· (Is 13.9-10). Uma visão semelhante da ira de Deus é profetizada para toda a terra no capítulo 24. Quando Yahweh vier para julgar, ·A lua se envergonhará, e o sol se confundirá· (v. 22-23). Na profecia contra Faraó e o Egito em Ezequiel 32, encontramos imagens semelhantemente vividas. Embora o Egito espreite como um monstro marinho nas profundezas das nações para devorar, Deus vai apanhar esse império orgulhoso na sua rede e atirá-lo num campo aberto onde as aves vão se ajuntar e os animais vão pegar os seus ossos (v. 2-4). ·Porei as tuas carnes sobre os montes e encherei os vales da tua corpulência. [...] Quando eu te extinguir, cobrirei os céus e farei enegrecer as suas estrelas; encobrirei o sol com uma nuvem, e a lua não resplandecerá a sua luz. Por tua causa, vestirei de preto todos os brilhantes luminares do céu e trarei trevas sobre o teu país, diz o Senhor Deus· (v. 5,7-8).

O dia do Senhor é do mesmo modo descrito em termos de terremotos, os céus se abalando e o eclipse do sol, da lua e das estrelas (J1 2.10,31; 3.15; cf. Sf 1.15). Como vimos, a vinda do Filho do Homem nas nuvens, da qual Jesus fala, é profetizada em Daniel 7.13-14. Não há mais razão para interpretar a imagem apocalíptica literalmente em Mateus 24 do que nas passagens proféticas que Jesus cita. Em ambos os casos, os pontos histórico-apocalípticos decisivos de momentos dramáticos podem ser expressos apenas recorrendo-se aos fenômenos cataclísmicos naturais e cósmicos.

À luz desse sermão seminal, o ensino do restante do Novo Testamento pode ser visto como antecipando o cenário seguinte do fim dos tempos. Nesse ponto, os amilenaristas concordarão com os pós-milenaristas (especificamente, os preteristas parciais) em concluir que algumas das imagens apocalípticas de Mateus 24.29-31 são cumpridas nos acontecimentos aos quais Jesus realmente refere-se diretamente: ou seja, a destruição do templo no ano 70 d.C., um acontecimento que Jesus diz explicitamente que será testemunhado por alguns dos seus ouvintes.<sup>63</sup>

O próprio sermão do Pentecostes de Pedro parece apontar nessa direção, na medida em que ele cita a profecia de Joel (At 2.16-21). Numa interpretação

63 R. T. France, *The Gospel according to Matthew* (Tyndale New Testament commentaries; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1985), 343-46.

pré-milenarista, faria sentido para Pedro terminar essa citação de Joel 2.28-32 no versículo 18, com o Espírito sendo derramado sobre toda a carne. No entanto, ele continua: ·Mostrarei prodígios em cima no céu e sinais embaixo na terra: sangue, fogo e vapor de fumaça. O sol se converterá em trevas, e a lua, em sangue, antes que venha o grande e glorioso Dia do Senhor. E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo· (At 2.19-21). Toda essa série de acontecimentos está contida, de acordo com Pedro, na crucificação e exaltação de Cristo à mão direita de Deus com efeitos contínuos no presente (v. 22-36). Aqui, uma vez mais, é possível entender essa ·visão telescópica· com um cumprimento imediato seguido de um cumprimento último e maior, mas isso iria exigir pelo menos alguma quebra de pensamento entre a primeira e a segunda metades da citação que Pedro faz de Joel. Em Ezequiel 32.7, Joel 2.10 e Amós 8.9, imagens apocalípticas semelhantes são usadas para se referir à queda do primeiro templo - embora não tenhamos razão para interpretar essa imagem literalmente nesse caso.

Assim como Grudem, não estou persuadido pela interpretação de R. T. France da ·vinda de Cristo nas nuvens· como tendo sido cumprida na sua ascensão e reunião dos ·seus eleitos dos quatro cantos da terra· como referindo-se às testemunhas que ele enviou para pregar o evangelho às nações durante o seu ministério terreno.<sup>64</sup> Essa interpretação (também adotada pelos preteristas parciais) encara o desafio da promessa do anjo aos discípulos de Jesus na ascensão: ·Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir· (At 1.11) . O anjo não fala da vinda de Jesus em nuvens de glória, mas sobre ser tomado no céu. Assim como eles testemunharam visivelmente a sua partida em nuvens de glória, os povos da terra ·verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória· (Mt 24.30). Concordo com a interpretação de France da imagem apocalíptica como referindo-se a uma mudança cataclísmica dos acontecimentos históricos em vez de a fenômenos meteorológicos, mas o escopo não é limitado aos acontecimentos do século I. É um período de grande tribulação que separa essas duas vindas do Filho do Homem em Mateus 24.

Assim, não deveríamos assumir que a profecia bíblica tenda mais ao passado ou ao futuro. Em vez disso, ela é parte da dialética ·já-/ainda não· da história redentora. Desde a ascensão de Cristo e da descida do Espírito Santo no Pentecostes, temos vivido ·(n)esses últimos dias· (At 2.17; 1Tm 4.1; 2Tm 3.1; Hb 1.2; Tg 5.3; 2Pe 3.3; Jd 18; 1Pe 1.20; 1Jo 2.18), antes do ·último dia· (Jo 6.39-40,44,54; 11.24; 12.28). Paulo diz que ·os fins dos séculos têm chegado· (1Co 10.11) . No entanto, ainda há mais para vir. Cristo apareceu ·ao se cumprirem os tempos· (Hb 9.26), porém falou ·do mundo vindouro· que mesmo agora está raiando sobre nós por meio da pregação e dos sacramentos (Hb 6.5). É um período no qual o reino foi inaugurado pelo ministério terreno de Cristo, que recebeu poder pelo Espírito, avançando por meio do testemunho do evangelho, sendo constantemente oposto pelo mundo até o ponto da grande tribulação para

<sup>64</sup> Grudem, Systematic theology, 1.126.

os santos. Cristo está reinando em graça do céu pela sua Palavra e seu Espírito. No entanto, ele voltará em poder e glória à terra. Com sua segunda vinda virá a ressurreição de todos os mortos e o último julgamento como um acontecimento único e majestoso. De fato, a despeito da nossa experiência agora no meio disso tudo, naquele dia olharemos para trás para toda a história da igreja desde a ressurreição de Cristo até o seu retorno como um acontecimento único - ou seja, -o fim da era- que é dominada pelo pecado e pela morte. Nessa perspectiva, os cristãos não estão esperando uma série de acontecimentos e regimes sucessivos, mas a volta de Cristo em juízo e poder de ressurreição. Como Grudem reconhece, -Esse esquema é totalmente simples porque tudo no final da era acontece de uma vez, imediatamente depois da volta de Cristo-.<sup>65</sup>

Paulo entendia o reinado de Cristo como -já- e -ainda não-: -Porque convém que ele reine até que haja posto todos os inimigos debaixo dos pés. O último inimigo a ser destruído é a morte- (ICo 15.25-26). De acordo com Hebreus, mesmo agora -os poderes do mundo vindouro- podem ser provados por meio do batismo, da pregação e da Ceia (Hb 6.5). A presença do Espírito no nosso coração como uma garantia (arrabôñ) da consumação assegura que o que ele começou ele vai completar. O Espírito traz ao presente as bênçãos da era porvir, que nos preenchem não apenas com alegria indizível, mas também com um desejo inexprimível pelo -mais- que ainda está por acontecer. O homem forte está amarrado (Mt 12.28-29; Lc 10.18), de modo que o véu da descrença pode ser rasgado dos olhos dos prisioneiros de Satanás. Cristo triunfou sobre Satanás na cruz, e sua ressurreição e ascensão levaram cativo o cativeiro. De acordo com as epístolas, Cristo agora está reinando (ICo 15.25; Hb 1.3,8,13; 8.1; 10.12-13; At 2.24-25; 3.20-21). Por essa razão, Jesus pode assegurar aos seus santos perseguidos: -Não temas; eu sou o primeiro e o último e aquele que vive; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do inferno-. (Ap 1.17-18).

Nesse ínterim, o reino avança em meio ao sofrimento e até mesmo martírio de suas testemunhas. No entanto, Cristo -aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação-. (Hb 9.28; cf. 10.37). Como vimos, a regeneração de todas as coisas opera em círculos concêntricos, começando com a restauração da pessoa interior, e então, na consumação, incluindo a ressurreição do corpo e a total renovação de toda a criação. Sempre que o Novo Testamento trata do complexo do retorno de Cristo, da ressurreição e do último julgamento, não há arrebatamentos, ressurreições ou julgamentos mencionados em meio a estes. Grudem acredita que em João 5.28-29 Jesus refere-se a duas ressurreições, com -os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo-.<sup>66</sup> Contudo, a referência de Jesus aqui não é a dois acontecimentos separados, mas a dois destinos separados.

- Jfcid., 1.110.  
- Jfcid., 1.119.

Se Apocalipse 20 fosse uma simples narrativa histórica - ou até mesmo profecia - seguiríamos a máxima do dispensacionalismo de interpretar tão literalmente quanto possível. No entanto, o gênero apocalíptico do livro todo deve ser levado a sério nos seus próprios termos. Os dispensacionalistas certamente reconhecem que há muito no livro do Apocalipse que é simbólico. De fato, as interpretações simbólicas algumas vezes beiram a fantasias, quando as profecias bíblicas são interpretadas à luz das manchetes diárias dos jornais.<sup>67</sup> Todavia, especialmente à luz das afirmações claras de Jesus e do restante do Novo Testamento, faz mais sentido interpretar os 1.000 anos de Apocalipse 20 (como as medidas do templo celestial) como simbolizando o reinado atual de Cristo. Nessa perspectiva, a parte da visão de João que encontramos em Apocalipse 20 acontece no céu, não na terra, e no dia presente, não simplesmente num acontecimento futuro. Todo o livro foi escrito para ser lido não cronologicamente, mas como fotos instantâneas da era presente da igreja de um ponto de vista celestial.<sup>68</sup>

Como, então, respondemos as objeções de Grudem? Se o próprio Novo Testamento fala de Satanás como tendo cegado os não cristãos, como podemos falar dele como estando preso?

Primeiro, de uma perspectiva amilenista, a crença é um problema maior para o pré-milenarismo do que o problema da descrença para o amilenarismo. Se Satanás não estivesse preso, não poderia haver uma igreja - muito menos uma que dura ao longo dos séculos a despeito de heresia e cisma. No entanto, Cristo prometeu que edificaria a igreja dele e que nem mesmo as portas do inferno conseguiram resistir a ela (Mt 16.18). De maior dificuldade para o pré-milenarismo explicar é como o reino glorioso de Cristo de 1.000 anos pode terminar com outra apostasia.

É verdade, como Grudem observa, que Apocalipse 20 fala não apenas de Satanás sendo preso, mas dele sendo jogado num poço sem fundo.<sup>69</sup> Contudo, novamente, isso é totalmente coerente com a profecia, especialmente apocalíptica, compreender isso como uma imagem telescópica dessa ação, compreendendo

67 Por exemplo, Hal Lindsey identifica as duas asas da grande águia de Apocalipse 12 com uma fuga aérea em massa de judeus fugindo da perseguição do Anticristo. Visto que a águia é o símbolo nacional dos Estados Unidos, é possível que essa fuga aérea seja tornada possível por uma aeronave da sexta frota do mar Mediterrâneo (Vieres a new world coming: A prophetic Odyssey [Santa Ana, Calif.: Vision House, 1973], 179). Do mesmo modo, Lindsey oferece a conjectura de que os gafanhotos em Apocalipse 9 podem ser helicópteros Cobra, especialmente porque eles também fazem o ruído de muitas carroagens. Esses meios de tormentos descritos podem ser até mesmo um tipo de gás nervoso lançado por meio de sua cauda. (New world coming, 138-39). Por décadas, os dispensacionalistas clássicos têm identificado o Anticristo e outras figuras do fim dos tempos com pessoas, movimentos e nações contemporâneos. A despeito do fato de que essas previsões têm se provado erradas, o mesmo autor frequentemente encontra um público desejooso de um novo conjunto de previsões.

68 Sobre essa interpretação, veja Richard Bauckham, The theology of the Book of Revelation (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), 7. No Apocalipse, João foi levado para o céu a fim de ver o mundo de uma perspectiva celestial. De fato, João menciona que isso aconteceu no Dia do Senhor, que enfatiza o sábado cristão como o sinal de participação dessa realidade.

69 Grudem, Systematic theology, 1.118.

tanto o período de ele estando preso (agora) quanto da consumação de seu juízo (destruição no futuro). Hebreus 2.14 fala de Satanás como tendo sido ·destruído· por meio da morte de Cristo, e ainda, sabemos que Satanás será lançado no lago de fogo no final da História.<sup>70</sup> Ele ainda ·anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar· (IPe 5.8), mas isso é coerente com uma interpretação amilenaista de Apocalipse 12, em que Satanás é expulso do santuário celestial, incapaz de afetar o resultado da redenção, e no entanto, persegue a igreja. Essa interpretação enfatiza o ponto de que é o ministério no tribunal celestial que é decisivo, e o que quer que Satanás tenha permissão para fazer na terra é nada mais que a luta de um inimigo derrotado, desesperado e irado.

Grudem refere-se também a 2Coríntios 4.4, em que é dito que ·o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus..<sup>71</sup> Contudo, é exatamente o fato de Satanás estar preso que finalmente frustra esse esforço. No fim desta era da terra, o cego enxerga (v. 3,6). Grudem também refere-se a Ijoão 5.19, em que é dito que ·o mundo inteiro jaz no Maligno..<sup>72</sup> No entanto, quando lidas junto com as muitas passagens que indicam que o reino foi inaugurado e está avançando por meio do evangelho, e que toda autoridade agora pertence a Cristo no céu e na terra, essas passagens revelam que o aprisionamento no mundo é precisamente a condição que o reino gracioso de Cristo está mudando. No presente, ele está saqueando o reino de Satanás, libertando multidões de cativos enquanto faz isso. O mundo jaz em trevas, mas viu grande Luz. Não apenas a despeito do testemunho sofredor da igreja, mas por meio desse testemunho, as portas do inferno não prevalecerão contra ela.

Para os amilenaristas, a tensão ·já-/ainda não· não será resolvida até a volta de Cristo. Assim como a vida de Cristo foi tanto de humilhação quanto de exaltação, a igreja sofre mesmo enquanto cumpre a missão de levar o evangelho até aos confins da terra. Nem um reino pelo qual ainda estamos esperando, nem um reino que devemos concretizar, o reino de Cristo em graça é um reino que estamos mesmo agora recebendo dos céus.

Em segundo lugar, em resposta ao argumento de Grudem de que as profecias do Antigo Testamento (tais como o lobo habitar com o cordeiro) antecipam ·uma renovação grandiosa da natureza que nos leva para bem além da era atual·, podemos novamente recorrer aos princípios da interpretação profética. A linguagem apocalíptica usa imagens naturais para expressar a força dos principais pontos de virada na história da redenção. Lobos e cordeiros, serpentes e pombas, rotineiramente descrevem condições de violência e de paz das nações. Além do mais, o padrão telescópico da profecia antecipa os cumprimentos penúltimo (semirrealizado) e último (totalmente realizado).

<sup>70</sup> Agradeço a Keith Mathison por ter sugerido essa referência.

<sup>71</sup> Grudem, Systematic theology, 1.118.

<sup>77</sup> Ibid.

Em terceiro lugar, Grudem argumenta que Apocalipse 20 ainda deve ser futuro com base no fato de que a perseguição descrita em Apocalipse 13 ainda não aconteceu. No entanto, tenho indicado por que penso que toda esta era entre os dois adventos de Cristo pode ser identificada com as cenas em ambos os capítulos. O livro do Apocalipse nos dá imagens instantâneas de realidades simultâneas da História, não uma cronologia de acontecimentos. Exatamente como Jesus predisse em seu sermão profético, esta era é marcada por sofrimento e sucesso simultâneos.

Confesso que o desafio exegético mais difícil é a objeção final de Grudem de que aqueles que ·reviveram· durante o período descrito em Apocalipse 20 representam as almas dos santos no céu na era atual em vez de a ressurreição dos mortos no futuro. Contudo, a passagem de fato fala daqueles que voltaram à vida como ·as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da Palavra de Deus [...]. (v. 4). Se o uso do termo grego zaō (-vivos-) nesse caso não pode ter o significado de entrar na presença de Deus (antes da ressurreição dos mortos), então a referência explícita às almas é um problema maior. Certamente as almas dos mártires não estavam mortas e assim não poderiam ter revivido num sentido literal. Então, não faz mais sentido considerar isso como uma referência à entrada delas à presença de Deus depois de terem sido martirizadas? Não são essas as mesmas almas-mártires que clamam por vindicação em Apocalipse 6.10?

Como as visões de João atestam, Cristo está certamente reinando no céu, mesmo enquanto há grande sofrimento e martírio de seu povo na terra. Teria sido uma fonte de grande encorajamento (o objetivo dessa série de visões) para aqueles enfrentando perseguições saber que eles estavam entre aqueles que ·reviveram e reinaram com Cristo durante mil anos· - ou seja, durante a atual era da contínua luta da igreja de baixo (simbolizada como ·mil anos·). Embora Grudem esteja correto ao afirmar que o termo zaō (-vivo-) não significa ·entrar na presença de Deus· em nenhuma outra passagem do Novo Testamento, não é inconcebível que isso seja o intencionado aqui. Se é assim, o ponto que está sendo enfatizado é que os mártires podem ser assegurados que, conquanto eles morram, eles voltarão imediatamente à vida no céu e reinarão com Cristo esperando a sua volta.

No entanto, Grudem comprehensivelmente pergunta como isso poderia constituir a ·primeira ressurreição·.<sup>73</sup>

Temos de nos lembrar do contexto e propósito do Apocalipse. As visões estranhas de João foram dadas em primeiro lugar para o consolo dos primeiros cristãos que estavam sofrendo perseguição extrema sob o Império Romano. O livro começa, ·Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu [a João] para mostrar aos seus servos as coisas que em breve devem acontecer [...] Bem-aventurados aqueles que leem e aqueles que ouvem as palavras da profecia e guardam as coisas nela escritas, pois o tempo está próximo· (Ap 1.1,3, ênfase acrescentada). Uma

73 Ibid., 1.119.

saudação é, então, oferecida às sete igrejas na Ásia Menor.<sup>74</sup> Essas são igrejas reais da época de João. Elas devem ser consoladas pelo fato de que Cristo já agora é o Primogênito dos mortos e o Soberano dos reis da terra- que -nos libertou dos nossos pecados, e nos constituiu reino, sacerdotes para o seu Deus e Pai, [...] Eis que vem com as nuvens, e todo olho o verá, até quantos o traspassaram. E todas as tribos da terra se lamentarão sobre ele. Certamente. Amém!- (Ap 1.5-7).

Por um lado, essa repetição da profecia de Jesus em Mateus 24.30 desafia a visão pós-milenarista (pelo menos preterista ou preterista parcial) de que esse acontecimento já ocorreu - particularmente considerando que João provavelmente escreveu o Apocalipse na última década do século Ia, provavelmente sob o reinado de Domiciano, 60 anos depois da ascensão de Cristo e mais de 20 anos depois da destruição do templo. No entanto, ela também desafia a visão pré-milenarista de que os acontecimentos descritos nas visões de João são exclusivamente futuros para nós, quando mesmo nos dias de João eles eram -as coisas que em breve devem acontecer [...] pois o tempo está próximo.. Jesus estava preparando o seu rebanho para um massacre iminente, assegurando-os que ele agora é rei sobre todos os poderes e autoridades e que ele iria, no devido tempo, voltar para corrigir todas as coisas (Ap 1.17-18).

Grande perseguição realmente veio sobre a igreja e tem continuado de modo ininterrupto em várias partes do mundo desde então. Pode ser mais difícil ver isso para aqueles de nós em democracias do Ocidente, mas nossos irmãos e irmãs em outras partes do mundo reconhecem que as perseguições sob Nero e Domiciano são meramente representativas dos sofrimentos da igreja ao longo dos séculos.<sup>75</sup> Portanto, as visões que se desdobram não são uma reportagem sucessiva, mas, em vez disso,'são como fotos instantâneas do reinado, tanto em sua forma celestial quanto terrena, triunfante quanto militante: um reinado de graça na terra agora, que um dia será revelado como um reinado de glória. Nesse contexto, as visões compreendem toda a história da igreja do século Ia até o retorno de Cristo e a entrada da igreja no sábado eterno. As visões no Apocalipse, por meio dos seus episódios agitados desta era presente da perspectiva celestial, realçam a tensão -já-/ainda não-. A perseguição atual dos santos e a opressão orgulhosa das massas pelos impérios terrenos são reais, mas também o é a vitória de Cristo que está no passado e o futuro prometido ainda a ser consumado. Esse é o consolo de todos os cristãos neste tempo entre os dois adventos de Cristo.

De acordo com a interpretação amilena, então, nós estamos presentemente vivendo os -mil anos- de Apocalipse 20, ansioso não por um milênio

<sup>74</sup> Em muitas versões populares do ensino dispensacionalista, essas sete igrejas são tomadas para representar diferentes períodos na história da igreja. Assim, ironicamente, a introdução não apocalíptica do Apocalipse é, em algum sentido, -espiritualizada", enquanto as visões apocalípticas que se seguem são principalmente interpretadas de acordo com uma hermenêutica mais literalista.

<sup>75</sup> Milhões de cristãos morreram por causa do seu testemunho de Cristo ao longo do último século. Enquanto escrevo, em torno de 200 milhões de cristãos estão sendo presos, aprisionados e até mesmo mortos em muitas partes do mundo. Quando muito, 100 mil cristãos foram martirizados sob o império Romano.

literal com mais uma queda em pecado, mas pelo reino eterno de justiça e paz que vai raiar no retorno de Cristo em juízo e restauração. Emprestando uma imagem do mundo natural, Deus promete um estado de coisas no qual os inimigos de outrora (lobos, cordeiros e leões) estarão em paz.

O amilenaismo tem espaço, portanto, para um reino agora (em graça) e sua consumação última (em glória). Por ora, ele está atuando no interior de pessoas, levando-as à comunhão com Cristo e, assim, umas com as outras para estabelecer a paz. Esse, de fato, é o

mistério de Cristo, o qual, em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, como, agora, foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito, a saber, que os gentios são co-herdeiros, membros do mesmo corpo e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho (Ef 3:4-6).

Embora antes "sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo", os gentios cristãos foram "aproximados pelo sangue de Cristo. Porque ele é a nossa paz, o qual de ambos fez um; e, tendo derribado a parede da separação que estava no meio, a inimizade" (Ef 2:12-14). A menos que Cristo esteja reinando agora, os gentios ainda não têm esperança no mundo - e nem os judeus, visto que eles também estão sob a condenação da lei. No entanto, o reino ainda não está revelado em glória, como ele será quando Cristo voltar. Então, seu reino será de fato totalmente visível, completo, sem oposição e totalmente realizado na esfera pública. A paz que nos reconcilia com Deus e uns com os outros será concretizada numa paz global que nunca será novamente perturbada pela violência. Há pouco espaço para confiança numa era áurea antes da volta de Cristo, especialmente à luz da descrição que Paulo faz destes últimos dias em 2Timóteo 3:1-9 e a pergunta de Jesus: "Contudo, quando vier o Filho do Homem, achará, porventura, fé na terra?" (Lc 18:8). Todavia, essas passagens ocorrem junto com a promessa de Cristo de edificar e preservar a sua igreja até o fim dos tempos. Medida pelo progresso do evangelho através do tempo e dos lugares, nossa era de fato é uma era áurea.

### III. ISKAEL E O FIM DOS TEMPOS

O apóstolo Paulo fez a pergunta: "terá Deus, porventura, rejeitado o seu povo?", referindo-se, evidentemente, aos judeus étnicos, e responde: "De modo nenhum!" (Rm 11:1). Antes de retornar a esse argumento de Romanos 9-11, é importante examinar o horizonte bíblico teológico mais amplo e suas opções interpretativas.

Muitos pré-milenaristas, especialmente dispensacionalistas, distinguem nitidamente entre os acontecimentos do fim dos tempos que culminam no programa de Deus com Israel e outros que culminam no programa de Deus com a igreja. Não é "espiritualizar" interpretar as promessas e profecias feitas para Israel

como cumpridas no Israel expandido de Cristo composto de pessoas ·de toda tribo, língua, povo e nação· (Ap 5.9) que formam a sua ·nação santa· (IPe 2.9)?

Podemos considerar Amós 9.11-12, por exemplo, uma passagem-chave a respeito da restauração de Israel: ·Naquele dia, levantarei o tabernáculo caído de Davi, repararei as suas brechas; e, levantando-o das suas ruínas, restaurá-lo-ei como fora nos dias da antiguidade; para que possuam o restante de Edom e todas as nações que são chamadas pelo meu nome, diz o Senhor, que faz estas coisas.. Naquele dia, a sorte de Israel será restaurada e as pessoas de Israel ·plantarão vinhas e beberão o seu vinho, farão pomares e lhes comerão o fruto· (v. 14). Eles nunca mais serão arrancados (v. 15). Essa é a visão de um paraíso eterno. Os pré-milenaristas (especialmente os pré-milenistas dispensacionalistas) tratam essa passagem como referindo-se exclusivamente à restauração da nação de Israel, no seu território geopolítico, com a restauração dos sacrifícios no templo e o reinado terreno do Messias.<sup>76</sup> A interpretação amilena - ou seja, que isso se refere à era presente da missão da igreja sob o reino de Cristo - é considerada exegese ·espiritualizante· que não toma tais profecias no seu sentido mais simples. No entanto, há várias dificuldades com a abordagem dispensacionalista de uma passagem como Amós 9.

Primeiro, Amós 9 fala de uma condição de bênção eterna, ininterrupta e incondicional, enquanto o dispensacionalismo interpreta isso como pertencendo apenas à era do milênio. Segundo, e mais decisivo, é o fato de que os apóstolos de modo geral interpretaram essas profecias como sendo cumpridas agora em Cristo e seu ajuntamento de um remanescente de Israel e das nações pelo seu Espírito. De fato, Amós 9 é citado por Tiago na sua defesa da inclusão dos gentios da igreja:

[...] expôs Simão [Pedro] como Deus, primeiramente, visitou os gentios, a fim de constituir dentre eles um povo para o seu nome. Conferem com isto as palavras dos profetas, como está escrito: Cumpridas estas coisas, voltarei e reedificarei o tabernáculo caído de Davi; e, levantando-o de suas ruínas, restaurá-lo-ei. Para que os demais homens busquem o Senhor, e também todos os gentios sobre os quais tem sido invocado o meu nome, diz o Senhor, que faz estas coisas conhecidas desde séculos (At 15.14-18).

Para Tiago, a aplicação dessa passagem não é futura, mas presente: não tornar os requisitos de entrada na igreja dependentes dos distintivos judaicos (v. 19).

A interpretação de Tiago é típica da leitura cristocêntrica de toda a Escritura que o próprio Jesus Cristo ensinou aos seus discípulos (Lc 24.25-27,31-32,44-49). De fato, é suficientemente claro de tais passagens que a confusão e o desespero dos discípulos depois da morte de Cristo foram em razão do pressuposto

76 De acordo com a Bíblia de referência de Scofield (1917), Amós 9.11-15 (como o SI 72.1) ensina que ·é por meio do Israel restaurado que o reino será expandido para toda a terra·.

deles de que essas profecias do Antigo Testamento referiam-se à restauração de um reino terreno. ·Ora, nós esperávamos que fosse ele quem havia de redimir a Israel·, disseram os tristes discípulos na estrada para Emaús (Lc 24.21). Jesus explica que ele de fato redimiu Israel, muito além das expectativas da própria Israel, mas por meio da cruz e da ressurreição. Mesmo na sua ascensão os discípulos perguntaram: ·Senhor, será este o tempo em que restaure o reino a Israel?· e Jesus lhes disse simplesmente para irem para Jerusalém e esperarem pela descida do Espírito (At 1.6-8).

Do sermão de Pedro no Pentecostes em diante, os apóstolos proclamaram que em Jesus, por meio do progresso de seu evangelho e crescimento de sua igreja, as profecias do Antigo Testamento estavam sendo cumpridas. Agora, as designações-chave do povo de Israel ·raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus· (Êx 19.6; Dt 7.6; 10.15; Is 43.20; 61.6; 66.21; Ml 3.17) são aplicadas a todos os que têm fé em Cristo (IPe 2.9). De fato, a inclusão dos gentios nessa identificação é explícita no versículo 10: ·vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tinhеis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia..

O contraste que Paulo faz entre a Jerusalém celestial e a terrena na alegoria de Sara e Agar (G14.21-31) redesenha os limites de Israel em torno de Jesus Cristo. A descida terrena não significa mais nada, visto que a aliança mosaica já não está mais em vigor e nunca poderia anular ou alterar a aliança abraâmica anterior, que prometia bônus às nações por meio da semente de Abraão e Sara. Como resultado, a distinção judeu-gentio não mais tem qualquer significado religioso ou eclesiástico (G1 3.15-4.7). É a promessa, não a lei, que determina a herança - e isso é verdadeiro agora para toda pessoa. ·Isto é, estes filhos de Deus não são propriamente os da carne, mas devem ser considerados como descendência os filhos da promessa· (Rm 9.8).

Jesus não teria suscitado a ira dos líderes religiosos se tivesse afirmado que ele estava prestes a destruir Roma e reconsagrar a economia teocrática de Israel, mas as acusações de blasfêmia são ouvidas quando Jesus presume perdoar pecados em sua própria pessoa. O reino torna-se parcialmente visível nesta era por meio desse evento de perdão de pecados e libertação da escravidão da morte. Isso é reconhecido não no fervor patriótico dos zelotes, mas na confissão de Pedro de Jesus como o Cristo/Messias (Mt 16.16) e na missão que leva a Jerusalém (a cruz e a ressurreição). Do mesmo modo, a pregação do reino em Atos concentra-se no cumprimento das profecias messiânicas a respeito do perdão de pecados por meio da cruz e da ressurreição do Cristo (At 2.14-36; 3.12-16; 17.2-3). Se isso é assim, então a amarração do homem forte (Satanás) em Lucas 11 corresponde à prisão dele durante os 1.000 anos em Apocalipse 20, permitindo o progresso do evangelho.

Dificilmente pode ser negado que essa também é a mensagem central de Paulo (como ele resume em ICo 15.3-4, que é provavelmente uma fórmula anterior). Ainda esperando pela parousia (Rm 9.19,23-25, Fp 3.20; ITs 1.10), Paulo no

entanto afirma que a nova criação/reino foi inaugurada na vitória de Cristo: a justiça de Deus foi revelada do céu (Rm 1.16-17), incluindo a justificação de pecadores e o novo nascimento, o Espírito e seus dons derramados (Rm 5.5). Em Mateus 28.18, o clímax é que toda autoridade do reino está nas mãos de Cristo, o que o corpus paulino também enfatiza (Rm 1.3-4; Ef 1.18-22; Fp 2.9-11; Cl 1.15-20).

Encontramos a mesma ênfase nas epístolas católicas, e Hebreus 1.1-4 exalta o Cristo ascendido como -herdeiro de todas as coisas- e o governante de tudo ainda que -Agora, porém, ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas-. (Hb 2.8). A ascensão de Cristo ao lugar de domínio e governo assegura-no de que, embora ainda não vejamos todas as coisas sujeitas a ele, o reino está presente e um dia será universalmente manifesto. Se a pregação do evangelho, não menos do que os milagres, é o sinal de que o reino chegou, então a mensagem e o ministério de Paulo apenas podem servir como confirmação da chegada do reino. Todas as realidades que os Evangelhos anunciam como evidência do reino messiânico - juízo e justificação, perdão, novo nascimento, o dom do Espírito e a reunião de um povo para a festa da consumação - são centrais no corpus paulino. Apenas se tivermos um tipo diferente de reino em mente é que o tema do reino será pensado como estando fora do horizonte de Paulo.

Dado o contraste entre os judeus e os cristãos (principalmente judeus) do século Ia, não é de admirar que os reformadores protestantes tenham se referido ao conceito milenarista de uma teocracia revivida como um -erro judaico-. Em nossos dias, o dispensacionalismo clássico ensina que o milênio irá consistir de uma teocracia renovada com um templo reconstruído e sacrifícios. Segundo Lewis Sperry Chafer e John Walvoord, -um templo milenarista é descrito em Ezequiel 40-46-.

Nesse templo são oferecidos sacrifícios um tanto diferentes dos sacrifícios mosaicos. [...] Não há razão concreta para não aceitar tanto o templo como o sistema sacrificial como profecia literal. Embora a morte de Cristo tenha posto um fim à lei mosaica e seu sistema de sacrifícios, os sacrifícios mencionados por Ezequiel parecem ser de caráter memorial, olhando para trás, para o acontecimento da cruz, assim como os sacrifícios do Antigo Testamento olhavam para a frente, para a cruz.<sup>77</sup>

No entanto, os autores não citam nenhuma passagem que ensina seja um reavivamento do sistema sacrificial ou a possibilidade de um sacrifício meramente memorial.

Equiparar o papel dos sacrifícios no milênio com o da antiga aliança apenas aumenta a impressão que essa visão contradiz a afirmação enfática do Novo Testamento de que o cumprimento em Cristo tornou obsoleto todo o sistema

77 Lewis Sperry Chafer, Major Bible doctrines (rev. John Walvoord; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 357-58.

levítico (veja especialmente Hb 8-10). Ele também aumenta a impressão entre alguns amilenaístas (pelo menos do presente escritor) de que a forma do dispensacionalismo clássico de dois povos e dois programas requer dois objetos de cumprimento: Jesus Cristo e a nação de Israel. No entanto, se reconhecermos a unidade básica da Escritura e a aliança da graça de Deus (como o dispensacionalismo progressivo está mais disposto a reconhecer), o milênio como vislumbrado pelo dispensacionalismo clássico representa uma regressão da história redentora do cumprimento de volta aos tipos e às sombras.

Agora, voltamo-nos para o argumento de Paulo em Romanos 9-11. Primeiro, Paulo ressalta que nunca foi a mera descendência física de Abraão e Sara, nem a mera circuncisão física (cf. 2.25-29) que determinou a salvação. Deus sempre manteve a sua prerrogativa da eleição mesmo com relação àqueles dentro da comunidade visível da aliança (9.1-21). Essa eleição de um remanescente inclui gentios bem como judeus (v. 24-29). Os irmãos e irmãs de Paulo segundo a carne estão em sua maior parte buscando a herança eterna segundo a lei, enquanto muitos gentios estão herdando as promessas feitas aos patriarcas por meio da fé em Cristo (v. 30-33). O capítulo 10 elabora esse contraste e, então, encontramos o ponto mais alto do argumento de Paulo: ·terá Deus, porventura, rejeitado o seu povo? De modo nenhum!· (11.1). Mas ele explica a sua resposta ao referir-se a si mesmo como parte do remanescente que agora está sendo salvo pela graça. Deus sempre preservou um remanescente eleito, como os 7.000 que se recusaram a dobrar os joelhos a Baal. ·Reservei para mim sete mil homens, que não dobraram os joelhos diante de Baal. Assim, pois, também agora, no tempo de hoje, sobrevive um remanescente segundo a eleição da graça· (v. 4-5). Ao longo da história da fidelidade pactuai de Deus, Israel foi salvo por um remanescente, assim como o mundo foi salvo por meio de Noé e sua família. O mesmo é verdadeiro hoje.

No entanto, a segunda parte do capítulo 11 parece argumentar que embora esta era seja dominada pelo enxerto dominante dos gentios e apenas um pequeno remanescente dos judeus, haverá um amplo reenxerto dos judeus no final da era: ·Porque não quero, irmãos, que ignoreis este mistério (para que não sejais presunçiosos em vós mesmos): que veio endurecimento em parte a Israel, até que haja entrado a plenitude dos gentios. E, assim, todo o Israel será salvo· (v. 25-26).<sup>78</sup>

Entretanto, é difícil explicar a visão dispensacionalista clássica, articulada por Charles Ryrie de que ·a igreja não está cumprindo em nenhum sentido as promessas de Deus a Israel. [...] A era da igreja não é vista no programa de Deus para Israel. É uma intercalação.·<sup>79</sup>

78 Embora minoria entre os amilenaístas sobre essa questão, Geerhardus Vos, Herman Ridderbos e John Murray estão entre aqueles que defendem a visão de que haverá uma vasta colheita de judeus no final da História. Fui especialmente persuadido pelos argumentos de David E. Holowcrda, *Jesus and Israel: One covenant or two?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). Uma boa defesa da explicação amilenaísta da maioria é feita por Robert Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (Nashville: Nelson, 1988), 1027-30.

79 Charles C. Ryrie, *The basis of the premillennial faith* (Nova York: Loizeaux Bros., 1953), 136.

Assim, enquanto alguns amilena-ristas consideram todas as promessas salvíficas de Israel como tendo sido cumpridas na igreja da nova aliança sem nada faltando e os dispensacionalistas as tratam como cumpridas apenas numa teocracia revivida de Israel no milênio, o argumento de Paulo em Romanos 9-11 parece mais complicado. Conquanto Israel seja a igreja e a igreja seja Israel, essa nação espiritual será ampliada nos últimos dias - dessa vez com um grande influxo de judeus étnicos. Como argumentei, não acredito que o Novo Testamento ensine que a igreja é um substituto para Israel, mas, em vez disso, que os gentios foram enxertados na vinha da verdadeira Israel, da qual o núcleo original dos discípulos da nova aliança emergiu. A salvação veio ao mundo por meio dos judeus; Jesus foi enviado aos judeus; o evangelho foi primeiro levado aos judeus e o reino cresceu a partir de Jerusalém até os confins da terra. No final, o círculo se completará, dos confins da terra de volta para Jerusalém.

#### IV . O Anticristo e o arrebatamento secreto

De acordo com o cenário dispensacionalista clássico do fim dos tempos, os ·setenta setes· da visão de Daniel em Daniel 9 deveriam ser interpretados como 490 anos, 483 dos quais são da ordem de restaurar e reconstruir Jerusalém (Dn 9.25) para o Messias.<sup>80</sup> ·O Dia do Senhor· ·refere-se àquele período amplo que se estende do arrebatamento da igreja e os julgamentos que se seguem a esse acontecimento na terra, até o fim de seu reino milenar (Is 2.10-22; Zc 14).<sup>81</sup> Depois do arrebatamento secreto, o papel primário de evangelizar aqueles que estiverem vivos durante a tribulação será dado aos convertidos judeus. A própria tribulação será liderada por um Império Romano revivido (o estágio do pé de Daniel 2 e o estágio dos dez chifres da quarta besta de 7.7).<sup>82</sup> Depois de um período de sete anos de paz, o Anticristo - um ditador do Oriente Médio, aliado à Rússia - vai quebrar seu tratado com Israel. A Grande Tribulação vai durar 42 meses ·levando à segunda vinda de Cristo.<sup>83</sup>

Com respeito ao arrebatamento, Chafer e Walvoord escrevem:

A tendência tem sido, da parte daqueles que espiritualizam as profecias a respeito de um reino futuro na terra, a de fundir as profecias do arrebatamento e as profecias da segunda vinda de Cristo num único acontecimento, ocorrendo ao mesmo tempo, desse modo tornando o arrebatamento um acontecimento pós-tribulação. [...] Aqueles que interpretam a profecia literalmente, e que coerentemente levam em consideração os detalhes da profecia, podem apoiar adequadamente a conclusão de que a segunda vinda de Cristo é pós-tribulação e pré-milênio.<sup>84</sup>

60 Chafer and Walvoord, Major Bible doctrines, 305-6.

81 Ibid., 309.

82 Ibid., 315.

83 Ibid., 321.

84 Ibid., 332.

Mais uma vez, é importante manter em mente que os amilena<sup>r</sup>istas não espiritualizam as profecias relacionando-as a um reino futuro na terra; antes, eles simplesmente não encontram uma brecha cronológica nas passagens relevantes entre o arrebatamento dos cristãos e a segunda vinda de Cristo.

Segundo o dispensacionalismo, no entanto, o arrebatamento é distinguido nitidamente da segunda vinda - e é, de fato, separado pela Grande Tribulação. Em contraste com o Arrebatamento, em que não há evidência que o mundo como um todo verá a glória de Cristo, a segunda vinda à terra será tanto visível quanto gloriosa.<sup>85</sup> Depois da destruição total do cosmos, Deus vai criar um novo céu e uma nova terra.<sup>86</sup> Existem sete ressurreições ao todo.<sup>87</sup> Começando nesse ponto no programa profético, aproximadamente 42 meses antes da segunda vinda de Cristo (cf. Ap 12.6), Satanás e os anjos maus são finalmente excluídos do céu.<sup>88</sup>

Em resumo, então, o dispensacionalismo clássico antecipa um arrebatamento secreto, seguido pela tribulação, a segunda vinda e o julgamento das nações a respeito do modo como trataram Israel (o julgamento do Grande Trono Branco), seguido pela destruição do céu e da terra, a ressurreição dos injustos, o julgamento das obras dos cristãos (o julgamento bema)\* e, finalmente, a criação dos novos céus e nova terra.<sup>89</sup>

#### A . O A n t ic iis t o

Uma das referências mais explícitas ao Anticristo ou homem da iniquidade é encontrada em 2Tessalonicenses 2.1-12:

Irmãos, no que diz respeito à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele, nós vos exortamos a que não vos demovais da vossa mente, com facilidade, nem vos perturbeis, quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola, como se procedesse de nós, supondo tenha chegado o Dia do Senhor. Ninguém, de nenhum modo, vos engane, porque isto não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniquidade, o filho da perdição, o qual se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus. Não vos recordais de que, ainda convosco, eu costumava dizer-vos estas coisas? E, agora, sabeis o que o detém, para que ele seja revelado apenas em ocasião própria. Com efeito, o mistério da iniquidade já opera e aguarda apenas

K Ibid. 333.

86 Ibid., 353: Nessa discussão será assumido que a profecia deve ser interpretada no mesmo sentido literal que qualquer outro tema da revelação divina. No entanto, interpretar a literatura profética c apocalíptica - ou, quanto a isso, parábolas e poesia - como se fosse narrativa histórica resulta em violência à verdadeira intenção do texto.

87 Ibid., 340-43.

88 Ibid., 362.

\* Não para condenação ou absolvição, mas para receber os galardões de acordo com o que tiverem feito (N. do T.).

89 Ibid., 366-69.

que seja afastado aquele que agora o detém; então, será, de fato, revelado o iníquo, a quem o Senhor Jesus matará com o sopro de sua boca e o destruirá pela manifestação de sua vinda. Ora, o aparecimento do iníquo é segundo a eficácia de Satanás, com todo poder, e sinais, e prodígios da mentira, e com todo engano de injustiça aos que perecem, porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos. É por este motivo, pois, que Deus lhes manda a operação do erro, para darem crédito à mentira, a fim de serem julgados todos quantos não deram crédito à verdade; antes, pelo contrário, deleitaram-se com a injustiça.

Nessa passagem, observamos que a revelação do -homem de iniquidade- ocorre como um precursor da volta de Cristo e da reunião dos santos - sem menção a períodos intermediários de tribulação ou de um milênio. Ao mesmo tempo, Paulo explicitamente adverte contra o ensino de alguns -de que o dia do Senhor chegou-. Esse é um acontecimento futuro, no qual o Anticristo tomará seu assento -no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus-. Se formos interpretar essa profecia literalmente, ela não poderia ter sido cumprida depois da destruição do templo em 70 d.C., nem há qualquer referência aqui (ou em outro lugar) a ele tomando seu assento num templo reconstruído.

Numa interpretação amilena, Paulo (escrevendo mais provavelmente no início dos anos 50) podia estar profetizando qualquer número de Césares futuros: o reinado de Nero ou talvez de Tito, que saqueou Jerusalém em 70 d.C., ofereceu um porco no altar e queimou totalmente a cidade (não deixando pedra sobre pedra, como Jesus profetizou). O Arco de Tito foi construído em Roma para comemorar o saque do imperador deificado de Jerusalém. Embora ele (como o próprio Satanás) esteja sendo retido, -o mistério da iniquidade já opera-. Ao mesmo tempo, o apóstolo parece indicar que essa figura satânica será destruída no retorno de Cristo. Dado o padrão telescópico da profecia bíblica, parece razoável concluir que a figura do anticristo, verdadeiramente imitando a Cristo, aparece em dois adventos: primeiro o autodeificado imperador romano e, depois, como a figura culminante no fim da era. No meio-tempo, tais anticristos vêm e vão no palco do mundo como ecos e prenúncios.<sup>90</sup>

Essa interpretação parece também encaixar-se nas referências das epístolas de João. -Filhinhos-, adverte João, -já é a última hora; e, como ouvistes que vem o anticristo, também, agora, muitos anticristos têm surgido; pelo que conhecemos que é a última hora- (Ijo 2.18). O apóstolo, então, fala da apostasia que estava ocorrendo: -Eles saíram de nosso meio; entretanto, não eram dos nossos; porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco- (v. 19). Nesse caso, o anticristo é qualquer pessoa que esteja espalhando heresias. -Este é o anticristo, o que nega o Pai e o Filho- (v. 22). Especificamente aqueles que negam que -Jesus \*

\* Veja Kim Riddlebarger, *Man o f sim Uncovering the truth about the Antichrist* (Grand Rapids: Baker, 2006).

Cristo veio em carne· não são "de Deus·; ·este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e, presentemente, já está no mundo· (Ijo 4.2-3). Assim como Paulo e João falam do Anticristo como ·vindo· e no entanto como ·já presentemente no mundo· (Ijo 4.2-3), a tribulação está vindo e já está presente. No Cenáculo, Jesus preparou os seus discípulos para uma perseguição imediata (Jo 15-16). Novamente ele enfatiza o paradoxo e a tensão entre ser, por um lado, beneficiários de um privilégio muito mais rico que os santos do passado, visto que o Pai e o Filho irão enviar o Espírito para habitar neles, e, por outro lado, de que seriam objeto do ódio do mundo. ·Tenho-vos dito estas coisas para que não vos escandalizeis. Eles vos expulsarão das sinagogas; mas vem a hora em que todo o que vos matar julgará com isso tributar culto a Deus. [...] Ora, estas coisas vos tenho dito para que, quando a hora chegar, vos recordeis de que eu vo-las disse.· (Jo 16.1-2,4).

Vários grupos ao longo do período medieval (mais notadamente Joaquim de Fiore), identificaram o Anticristo com o papa ou com o ofício papal mais em geral. Os reformadores protestantes compartilharam essa visão. Como John R. Stephenson explica: ·Lutero colocou seu dedo na expressão sacrílega das reivindicações papais feitas por Bonifácio VIII, na Unam Sanctam de 1302: ·Além disso, declaramos, digo, definimos e proclamamos a cada criatura humana que eles, por necessidade para a salvação, são inteiramente sujeitos ao Pontífice Romano..<sup>91</sup> Lutero troveja: ·Essa é uma demonstração poderosa de que o papa é o verdadeiro Anticristo que colocou-se acima de Cristo e contra Cristo, pois o papa não permite aos cristãos serem salvos exceto pelo seu próprio poder, que não significa nada, visto que não é nem estabelecido nem ordenado por Deus..<sup>92</sup>

É difícil sustentar essa interpretação, no entanto, por várias razões. A mais evidente, como Kim Riddlebarger observa, essa visão significaria que o Apocalipse de João foi escrito não para as testemunhas e mártires do século Ia, ·mas para cristãos vivendo muitos séculos depois..<sup>93</sup> Embora essa tenha sido a interpretação protestante dominante (entre os defensores de todas as três posições milenaristas), ela encontra pouco apoio entre os comentaristas sérios de hoje.<sup>94</sup> Contudo, se essas passagens referem-se geralmente a uma série de governantes que exaltam a si mesmos no santuário de Deus e perseguem os santos,

51 John R. Stephenson, *Eschatology: Confessional lutheran dogmatics XII* (Fort Wayne, Ind.: The I.luther academy, 1993), 79.

92 The Schmalkaldia articles H.iv.10, citado em Stephenson, *Eschatology*, 80. Esses artigos são mais comumente conhecidos como The Smalcald articles.

93 Riddlebarger, *A case for amillennialism*, 22.

"Com Riddlebarger (*ibid.*), recomendo os comentários sobre o Apocalipse de G. K. Beale, *The Book of Revelation: A commentary on the Greek text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), e Dennis Johnson, *Triumph o ph o f the Lamb: A commentary on Revelation* (Phillipsburg, N.J.: P8cR, 2001), que considera o Apocalipse como uma série de fotos instantâneas que caracterizam toda a era entre os dois adventos de Cristo. Embora o Império Romano seja o contexto imediato, a Babilônia (como sua precursora, Babel) representa todos os regimes prometaicos que se opõem a Yahweh e seu Messias, perseguindo os santos.

os reformadores podem ter estado corretos ao incluir a crueldade da Inquisição com o desenvolvimento do ·mistério da iniqüidade· que usa o poder secular para seus fins idolátricos.

## B. O AR.R.EBATAMENTO SECRETO

Muitos cristãos de hoje acreditam que os cristãos serão secretamente arrebatados para o céu antes de um período de sete anos de tribulação e então retornarão com Cristo em juízo.

O conceito de um arrebatamento secreto foi primeiro formulado por John Nelson Darby no século 19, com base em 1Tessalonicenses 4.13-18:

Não queremos, porém, irmãos, que sejais ignorantes com respeito aos que dormem, para não vos entristecerdes como os demais, que não têm esperança. Pois, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus, mediante Jesus, trará, em sua companhia, os que dormem. Ora, ainda vos declaramos, por palavra do Senhor, isto: nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem. Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do anjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor. Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras.

Vários problemas surgem com a interpretação dispensacionalista dessa passagem. Primeiro, Paulo expressa seu propósito de consolar aqueles que lamentam a morte de pessoas amadas no Senhor. Segundo, ele faz isso ao assegurar a eles que seus companheiros santos já estão com o Senhor e retornarão com ele na ·vinda do Senhor· - e apenas uma ·vinda· é mencionada aqui. Terceiro, ele diz que aqueles que estiverem vivos não precederão aqueles que morreram, e sua referência não é a um arrebatamento secreto anterior à ressurreição, mas ao próprio arrebatamento posterior ·e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro·, seguido pela ressurreição daqueles que ainda estiverem vivos, de modo que todos os eleitos possam se juntar à comitiva de Cristo quando ele vier nas nuvens do julgamento final. Em quarto lugar, longe de ser um acontecimento secreto que apenas é descoberto depois que milhões de habitantes da terra sumirem sem deixar rastros, esse acontecimento é descrito por Paulo nos termos mais públicos. Compare essa passagem com Mateus 24.30-31, em que Jesus não apenas identifica a segunda vinda ·com poder e muita glória·, mas a descreve como um acontecimento que vai provocar o lamento de ·todos os povos da terra.. O próprio Jesus refere-se nesse caso ao ·grande clangor da trombeta· ao qual os anjos ·reunirão os seus escolhidos, dos quatro ventos, de uma a outra extremidade dos céus.. Finalmente, Paulo diz que esse acontecimento - a segunda vinda, a ressurreição e o último

julgamento - culminará no estado final: -e assim, estaremos para sempre com o Senhor-. Não parece aqui haver nenhum espaço nessa série para a inserção de um arrebatamento secreto.

## C conclusão

Pelo menos na expressão reformada, o amilenaismo é tão oposto em princípio à exegese alegorizante quanto o são as visões rivais. É um erro pensar que há algo particularmente intrínseco a um ponto de vista amilenaista que exija uma exegese alegórica. Como Richard Bauckham ressalta de modo útil, por exemplo, uma rejeição de um milênio literal com Cristo reinando pessoalmente em carne da cidade real de Jerusalém não sugere uma alternativa docética ou espiritualizada (-platonicizante-) à restauração encarnada da criação humana e não humana. De fato, o pré-milenarismo baseia a -terrenacidade- dessa visão na esperança milenista, enquanto os amilenaristas buscam um reino eterno de Cristo em carne com um cosmo restaurado. A única diferença real entre o pré-milenarismo e o amilenaismo com respeito à restauração concreta e literal da criação, portanto, é com relação a ele ser uma época de 1.000 anos seguida por outra -queda- (apostasia), ressurreição e julgamento, ou se é a consumação final que caracterizará o reinado de Cristo em glória na eternidade.

Os principais problemas com o tipo de amilenaismo identificado por Moltmann são intrínsecos a qualquer teoria que confunde Cristo com a igreja e a igreja com a cultura secular. Como temos visto, a assimilação de Cristo à cultura pode ocorrer em qualquer sistema escatológico quando olhamos para longe de nosso Senhor ascendido que prometeu retornar no fim da era. Por outro lado, como Ridderbos ressalta, a visão -escatológica- de Bultmann e até mesmo de Barth -não deixa espaço para o reino em sua presença real ou benficiante-. Ele representa uma visão docética do reino.<sup>95</sup> O principal problema com o amilenaismo agostiniano é a sua tendência de trocar a tensão escatológica entre o -já- e -ainda não- por um binário ontológico de tempo e eternidade, que é ainda mais presente na escatologia de Barth.

É frequente hoje, em reação a Barth, a tendência na direção de escatologias super-realizadas, novamente, com apelos constantes a transformar a igreja numa sociedade de transformadores morais e concretizar o reinado de Cristo. Resistindo a ambos os extremos, a escatologia do Novo Testamento nos mantém localizados na interseção precária e desconcertante entre as duas eras. Afirmar ao mesmo tempo os aspectos -já- e -ainda não- do reino é, como Ridderbos conclui, -um dos pressupostos fundamentais para entender o evangelho-.<sup>96</sup> Richard Bauckham corretamente conclui: -O desafio para a igreja contemporânea é formular a esperança cristã de um modo que (com a tradição pós-milenarista)

95 Herman Ridderbos, *The Coming of the kingdom* (org. Raymond O. Zorn; trad. H. de Jongste; Filadélfia: P&R, 1962), 104.

96 Ibid., 106.

promova a atividade responsável e esperançosa, mas (com a tradição pré-milenarista) evitar o perigoso utopianismo de acreditar que a humanidade pode ela mesma projetar e construir o reino de Deus.<sup>97</sup>

Os cristãos não devem nem simplesmente esperar pelo reino de Cristo raiar, nem construir o reino de Cristo mediante seus próprios esforços. Em vez disso, ele está descendo do céu (Ap 21.2) à medida que aqueles que estão espiritualmente mortos são ressuscitados e recebem um novo nascimento de cima que os torna cidadãos da nova era (Jo 3.3-6; Ef 2.1-10). O escritor da Epístola aos Hebreus nos lembra no capítulo 12 que todo o sistema dos poderes do mundo e dos reinos será abalado quando Cristo retornar. Ao mesmo tempo, o reino de Cristo é uma realidade presente: ·Por isso, recebendo nós um reino inabalável, retenhamos a graça, pela qual sirvamos a Deus de modo agradável, com reverência e santo temor; porque o nosso Deus é fogo consumidor. (Hb 12.28-29).

## Perguntas para discussão

1. Quais são as diferentes posições a respeito do milênio? Discuta a evolução dessas visões na História e as opções contemporâneas. As circunstâncias históricas algumas vezes desempenham um papel na popularidade de uma visão sobre as demais?
2. Discuta as visões sobre o milênio de Jürgen Moltmann. Quais são algumas de suas influências?
3. A visão amilenaista realmente nega que há um milênio - ou seja, um reinado real de Cristo?
4. Relacione seu próprio entendimento dessa questão ao caráter ·já-/ainda não- do reinado de Cristo que vemos no Novo Testamento.
5. Discuta Apocalipse 20 à luz do ensino de Jesus sobre o reino nos Evangelhos.
6. Como deveríamos compreender o lugar de Israel nos últimos dias?
7. A Escritura ensina que haverá um Anticristo literal? E um arrebatamento secreto dos cristãos?

,7 Richard Bauckham, ·Millenarianism·, em Dictionary of ethics, theology and society (org. P. B. Clarke e A. Linzey; Londres: Routledge, 1996), 568.

## Capítulo Vinte e nove

# A ULTIMA BATALHA E A VIDA ETERNA

**P**articularmente numa era em que há tanta conversa sobre guerra santa, clareza sobre o último julgamento - e a diferença entre a era atual e o retorno de Cristo em glória - é crucial para a fé e prática cristãs. Por um lado, há aqueles que consideram qualquer conceito de ira divina como repugnante à imaginação moral. Numa era de terrorismo religioso, muitas pessoas - incluindo teólogos e ministros - argumentam que as ·passagens de terror· do Antigo Testamento devem ser simplesmente repudiadas. Por outro lado, alguns recorrem a essas passagens como se elas ainda estivessem em vigor e pudesse ser invocadas para suas próprias causas nacional, moral ou política. Uma interpretação correta do tema de guerra santa nas Escrituras, no entanto, recusa ambas opções.

### I. Guerra santa e a história da redenção

O conceito de guerra santa não pode ser entendido à parte de sua relação com a santidade. De fato, a palavra hebraica *hêrēm* significa ·dedicar à destruição· ou ·colocar sob condenação·. Assim, encontramos ainda outro termo pactuai, dessa vez em relação aos inimigos de Deus. Ele é inextricavelmente ligado à estrutura do próprio tratado: suas sanções de maldição e bênção. Mesmo entre os estudiosos evangélicos tem havido um amplo espectro de interpretação a respeito desse tema.<sup>1</sup> Alguns beiram uma oposição marcionita entre o Antigo e o Novo Testamentos, entre o Deus de Israel e o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.<sup>2</sup>

1 C. S. Cowles, Hugene H. Merrill, Daniel L. Gard, Tremper Longman III, *Show them no mercy: Four views on God and Canaanite genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003). Referir-se àquelas guerras como ·genocídio· já prejudica a discussão, no entanto. O genocídio é o crime de exterminar um povo por causa do seu contexto étnico/racial. A Bíblia representa as guerras santas como o juízo de Deus de idólatras violentos e imorais que ocupavam a sua terra santa e ameaçavam o seu povo santo. A despeito da avaliação que a pessoa faça dessas passagens, genocídio não é uma classificação correta.

2 Veja o artigo de C. S. Cowles em Cowles et al., *Show them no mercy*, 11 -44.

Segundo C. S. Cowles, as passagens do Antigo Testamento sobre a guerra santa são ·pré-Cristo, sub-Cristo e anti-Cristo..<sup>3</sup>

A interpretação de Cowles requer uma hermenêutica ·cânon-dentro-de-um-cânon-. As passagens autoritativas da Escritura devem ser apenas aquelas (como o sermão do monte) que conclamam os cristãos à não violência em seu testemunho do Cordeiro de Deus. Para manter coerência, ele teria de julgar como não canônicos (pelo menos como não canonicamente obrigatórios) os próprios ensinamentos de Jesus a respeito do julgamento final. Afinal de contas, Jesus disse que seu retorno em julgamento no último dia tornará a destruição de Sodoma pálida em comparação (Lc 10.12). Respondendo à antítese de Cowles entre Josué (guerreiro) e Jesus (Príncipe da Paz), Eugene Merrill julga:

Não apenas essa afirmação ignora passagens que retratam Yahweh como guerreiro (p. ex., Ex 15.3), como ignora as descrições escatológicas desse mesmo Príncipe da Paz como alguém que ·julgá e peleja com justiça· e que ·está vestido com um manto tinto de sangue· e de cuja boca sai ·uma espada afiada, para com ela ferir as nações·. (Ap 19.11-15).<sup>4</sup>

Além disso, Jesus identifica seu Pai (e nosso Deus) como o Deus dos patriarcas e dos profetas (Mt 22.32) e Pedro o faz em Atos 3.13 (cf. 7.32).<sup>5</sup> No final das contas, não parece que nem mesmo essas passagens de não violência são em si mesmas o cânon último na interpretação de Cowles. Em vez disso, o cânon torna-se nosso senso moral do que constitui violência e paz.

Como o teólogo Judeu Michael Wyschogrod nos lembra:

Immanuel Kant, ao comentar o salmo 79.11-14, no qual ele encontra ·uma oração por vingança que vai a extremos terríveis·, pode afastar com desprezo um escritor que comenta: ·Os salmos são inspirados; se neles se ora por punição, isso não pode estar errado, e nós não devemos ter uma moralidade mais santa do que a Bíblia·, e em vez disso fazer a pergunta retórica seguinte que, para Kant, obviamente define a questão: ·Eu pergunto se a moralidade deveria ser explicada de acordo com a Bíblia ou se a Bíblia não deveria ser explicada de acordo com a moralidade·.<sup>6</sup>

·Explicar a Bíblia de acordo com a moralidade, a escolha de Kant·, Wyschogrod conclui corretamente, torna o nosso julgamento natural (certamente, pervertido) a medida da justiça.<sup>7</sup>

3 Ibid., 36.

4 Eugene H. Merrill, ·Response to C. S. Cowles·, em Cowles et al, Show them no mercy, 49.

5 Ibid.

6 Michael Wyschogrod, Abrahams promise: Judaism and Jewish-Christian relations (org. R. Kendall Soulen; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 216-17, citando Immanuel Kants Religion within the limits of reason alone (trad. T. M. Greene e H. H. Hudson; Nova York: Harper and Row, 1960), 101.

7 Ibid., 217.

No outro extremo estão muitos cristãos conservadores (especialmente nos Estados Unidos) que parecem pensar que essas passagens do Antigo Testamento podem ser invocadas por nós contra qualquer nação ou grupo que nós consideramos como uma ameaça externa ou interna ao ·estilo norte-americano de vida·. Embora apenas Israel tenha sido tomada sob o cuidado de Deus como uma nação em aliança, e a teocracia tenha sido um regime temporário e tipológico do reino de Cristo, essas passagens de bênção e maldição nacionais são frequentemente aplicadas diretamente aos Estados Unidos ou a Israel - ou a ambos. Nenhuma visão faz justiça aos contextos históricos-redentores diferentes nos quais esse tema emerge na Escritura.

Em décadas recentes, M. G. Kline apresentou uma categoria útil, que ele chama de ética de intrusão, para definir a natureza e o papel de guerra hêrem (ou santa) na Bíblia.<sup>8</sup> Em vários pontos da história redentora, o reino celestial de Deus desceu à terra. Sob essas condições, as estipulações governantes para o povo da aliança compreendiam a totalidade da vida: tanto cultura quanto culto, e as sanções (vida e morte) eram executadas imediatamente e diretamente pelo próprio Deus. Yahweh era o grande rei de Israel, governando no meio do seu povo. Assim como os atos milagrosos de Deus na história da redenção suspendem o curso comum dos processos naturais, eles também suspendem o curso comum da lei comum que Deus ordenou para as nações.

#### A . D e A d ã o a M oisés

No Éden, o representante pactuado da humanidade - profeta, sacerdote e rei do santuário terreno - foi chamado a ·cultivar e (...) guardar· o jardim (Gn 2.15). (Os mesmos verbos são usados para a vocação dos sacerdotes levitas.) Depois da desobediência do servo da aliança, Deus se aproxima: ·Quando ouviram a voz do S e n h o r Deus, que andava no jardim pela viração do dia, esconderam-se da presença do S e n h o r Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores do jardim· (Gn 3.8). Embora rúah - aqui traduzido como ·viração· - possa significar ·vento·, esse é o termo comum para ·espírito·, incluindo o Espírito Santo. Faz pouco sentido no contexto - especialmente com a prova e o sentenciamento de Adão e Eva nos versículos que se seguem - imaginar Deus entrando no jardim acariciado pela gentil brisa da manhã. Em vez disso, como Kline sugere, ·Essa passagem deve ser tocada no fortíssimo.·<sup>9</sup> O Senhor da aliança veio em juízo para processar o servo que havia contaminado o santuário em vez de preservá-lo e guardá-lo. Visto que o servo não expulsou a serpente sedutora, mas em vez disso sucumbiu às suas seduções, o homem e a mulher serão exilados da terra santa.

8 M. G. Kline, *The structure of Biblical authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 154-71. Essa visão é defendida em Cowles et al, *Show them no mercy*, nos artigos de Daniel Gard (111-49) e Tremper Longman 111(159-87).

9 M. G. Kline, *Images o f the Spirit* (S. Hamilton, Mass.: publicação particular, 1986), 98.

Assim, ·o Espírito do dia· refere-se à chegada de Yahweh vindo no dia do juízo. No capítulo 17 vimos que a presença do Espírito é judicial: julgando e justificando. O Espírito é enviado para convencer o ímpio e dar a eles fé para aceitar o perdão dos pecados. A presença habitadora do Espírito é um arrabô (garantia legal), assegurando a vindicação final dos cristãos na ressurreição dos mortos. O Espírito separa, assim como ele fez com as águas na criação. Já na acusação de Adão e Eva, então, encontramos o Espírito de juízo. Em *The structure of Biblical authority* [A estrutura da autoridade bíblica], Kline argumenta:

Não foi a queda em si que adiou a consumação. De acordo com as condições da Aliança da Criação, a consumação prospectiva era ou/ou. Seria glória eterna pela confirmação pactuai da justiça original ou perdição eterna pelo repúdio à aliança demonstrada em sua quebra. A queda, portanto, poderia ter sido seguida imediatamente por uma consumação da maldição da aliança. O adiamento deu-se ao princípio e propósito da compaixão divina pela qual um novo modo de chegar à consumação foi apresentado, o modo da aliança redentora com a graça comum como seu resultado histórico.<sup>10</sup>

No entanto, em vários pontos posteriores em Gênesis culto e cultura novamente tornam-se fundidos quando o reino celestial de Deus torna-se identificado com uma família em particular (Noé e a arca) e, depois, com Israel. Nesse caso, Deus novamente separa as águas, exercendo juízo sobre os ímpios enquanto salva o seu povo.

No relato da criação, sete vezes a declaração ressoa, três vezes na primeira tríade de dias e quatro na segunda tríade, duas vezes cada no terceiro e no sexto dia (uma das marcas de sua correspondência no paralelismo de duas tríades). No sétimo, a ocorrência resumindo o pronunciamento é elevada para ·muito bom.. Na terra de Canaã há a luta entre Davi e os filisteus. ·Naquela ocasião-, como Kline observa, ·o avanço de Davi sobre a terra foi correspondido pelo (ou melhor, correspondeu ao) avanço de Yahweh acima, o último sinalizado pela ·voz- de marcha sobre a copa das árvores (2Sm 5.24).<sup>11</sup> Sete atos de ·ver- pelo Espírito-Criador são registrados, e aqui, parece, está a fonte última das imagens de ·sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus enviados por toda a terra· (Ap 5.6) em missões judiciais, os sete olhos que são sete tochas de fogo brilhando diante do trono glorioso de julgamento (Ap 4.5).<sup>12</sup> E o profeta atribui ao Espírito-Glória a orientação de Israel por meio das profundezas do mar (Is 63.13; cf. Dt 32.10; Gn 1.2) para o descanso-sábado na terra de sua herança: ·o Espírito do Senhor lhes deu descanso- (Is 63.14; cf. Dt 12.9).<sup>13</sup> O sétimo dia é o Dia do Senhor: um dia de libertação e juízo.

10 M. G. Kline, *The structure of Biblical authority* (rev. ed.; publicação particular, 1989), 155.

· Kline, *Images of the Spirit*, 99.

<sup>11</sup>Ibid., 109-10.

<sup>12</sup>Ibid. 112.

Do mesmo modo, com frequência os profetas recebiam a sua comissão e visões ·no Espírito· quando eles eram - nas suas visões - arrebatados para o tribunal celestial onde Yahweh, vestido em majestade, prepara-se para o julgamento (p. ex. compare as cenas de Ezequiel 1.4-28 com as de Apocalipse 1.10-19; 4.1-11). O dia do Senhor/Espírito é um dia de veredito judicial.

O conceito de guerra hérêm não é deixado de lado quando cruzamos o limiar dos Testamentos. ·O batismo é um sinal da parousia do Espírito em julgamento.·<sup>14</sup>

No nascimento de Jesus, seu sinal de identificação (sèmeion) era a sua roupa, as fraldas, as vestes de sua humilhação e sua posição, deitado numa manjedoura (Lc 2.12). No seu retorno, o sinal de identificação (nome) de sua exaltação será o manto-Glória com o qual ele está vestido, sua roupa-Espírito, e sua posição, de pé nos céus.<sup>15</sup>

De fato, ·investido com o Nome-Glória, ele vem no dia do Senhor como o Espírito do dia.·<sup>16</sup>

Intrusões, como os sacramentos, são antecipações da escatologia realizada. Além de meramente apontar para a realidade, essas intrusões são pré-estreias do último julgamento e da era vindoura. No entanto, esses tipos da antiga aliança nunca são a realização plena da consumação. ·A identificação da nova aliança com a consumação mantém o mesmo passo dos estágios da exaltação do Filho do Homem; e conquanto nós o vejamos sentado à mão direita do poder, ainda não o vemos vindo nas nuvens do céu. Consequentemente, ainda não há um antítipo correspondente [cumprimento] para cada elemento da tipologia do Antigo Testamento.· Alguns tipos (isto é, os sacrifícios) são cumpridos, mas outros (p. ex., o julgamento final) não são.<sup>17</sup>

Já agora, o reinado de Deus está presente, mas não é identificado com nenhuma nação ou povo étnico. Por ora, ele é manifestado como um reino de graça, trazendo perdão de pecados, ainda não como um reino de glória, trazendo justiça, retidão e paz definitivas na terra. Visto que apenas Cristo - com seu corpo - é o templo, a terra santa e o grupo dos profetas, sacerdotes e reis, não há nação, complexo arquitetônico ou pedaço de terra no qual possamos apontar como o lócus do reinado de Deus. Todos os lugares são comuns - as catedrais não menos do que os parques públicos. Em qualquer edifício em que o povo de Deus estiver ao redor do mundo no dia do Senhor, eles são o lugar, as pedras vivas sendo edificadas como um santuário cheio do Espírito de glória. Visto que não há terra santa, não pode haver guerra santa. O próprio Cristo expulsou a serpente do santuário arquetípico, derrubou o seu reino e saqueou suas prisões, e agora distribui o tesouro de seu reino pelo seu Espírito.

<sup>u</sup> Ibid. 125.

<sup>'s</sup>Ibid., 128-29.

<sup>'6</sup>Ibid., 131.

<sup>°</sup> Ibid., 157.

Portanto, a atitude do cristão para com o seu próximo descrente é determinada pela graça comum, nem por tomar o juízo nas próprias mãos, nem baseando o amor ao próximo em qualquer ilusão de uma salvação universal. Por ora, Tiago e João são repreendidos por querer chamar fogo do céu do juízo de Deus sobre os ímpios (Lc 9.53-55), mas não serão se fizerem o mesmo pedido na era vindoura. Os salmos imprecatórios, invocando o juízo de Deus sobre os inimigos, são apropriados nos lábios de Davi e dos mártires no céu. No entanto, eles são totalmente fora de lugar nos lábios dos cristãos de hoje, guiados que somos não pela ética da intrusão, mas pela ética da graça comum.<sup>18</sup> Por isso, os modernos estão errados por desprezar tais episódios como imorais e os fundamentalistas estão errados por invocá-los como se estivessem em vigor durante esse intervalo entre os dois adventos de Cristo.

Mais uma vez, porém, reconhecemos a precariedade, e frequentemente a ambiguidade, desta era da história redentora na qual devemos viver como a igreja. É um tempo entre tempos. Não estamos vivendo nem na teocracia tipológica de Canaã nem na sua realização consumada no julgamento final. A conquista de Israel de sua terra prometida foi uma antecipação do julgamento final, diretamente ordenada por Deus como uma suspensão das leis da graça comum. Entretanto, estamos vivendo numa era diferente, em que Deus pacientemente suporta a injustiça, a idolatria e a imoralidade das nações para que o seu evangelho possa ser levado pacificamente aos confins da terra. Quando Deus ordenou a Abraão que colocasse Isaque no altar de sacrifício, ou chamou o profeta Oseias para se casar com uma prostituta como uma ilustração vividamente de seu relacionamento com Israel, eles tiveram de obedecer. ·Quando nosso Pai disser: ·Está consumado·, deveremos atender a sua voz. Mas se estivermos ouvindo a ele hoje, ainda estaremos buscando sua graça para sermos bons samaritanos.<sup>19</sup>

O estudioso bíblico luterano Daniel L. Gard conclui de modo correto: ·A ética de intrusão· de Kline e seu entendimento da destruição veterotestamentária dos cananeus como o julgamento final pré-figurado é extraordinariamente útil na tentativa de compreender o que para muitos é um dilema bíblico. Gard acrescenta:

A justiça de Deus será manifestada diante do universo no Último Dia, exactamente como foi contra os cananeus. Mas aqueles com quem Deus tiver estabelecido uma aliança de graça viverão. É Deus injusto em preservar os israelitas e destruir os cananeus, especialmente visto que todos pecaram e igualmente merecem condenação? Se parece desse modo, a questão não é apenas a justiça de Deus, mas a falibilidade e incapacidade humanas de entender completamente os caminhos de Deus.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Ibid., 157.

<sup>19</sup>Ibid. 171.

<sup>20</sup> Gard, em Cowies et ai, Show them no mercy, 202.

Faz uma grande diferença se tratamos as guerras santas da antiga aliança como simplesmente outra tentativa feita por um grupo étnico de eliminar os outros ou como juízos divinos periódicos e localizados que poderiam facilmente ter sido o julgamento final e universal se não fosse a misericórdia de Deus.

À luz da discussão anterior, vou resumir o que entendo ser a trama dentro da qual o tema da guerra santa deve ser situado. Os temas duplos de eleição e graça comum podem ser observados lado a lado nas histórias de Sete (-Designado-) e Caim, sobre quem Deus proclamou uma bênção providencial em vez de redentora (Gn 4.15-16). Do mesmo modo, embora Isaque seja escolhido, Ismael e sua mãe Agar são, como Caim, enviados para fora da comunidade da aliança, mas Deus promete a Agar que ele fará de Ismael uma grande nação, confirmando seu juramento ao fornecer à mãe e ao filho água para eles beberem no deserto (Gn 21.18-19). De fato, -Deus estava com o rapaz, que cresceu, habitou no deserto e se tornou flecheiro. (v. 20).

No entanto, a guerra entre as -duas sementes- prometida para Eva em Gênesis 3.15 intensifica-se com a vocação de Abraão e especialmente com a libertação do Egito e a conquista de Canaã. Cada um dos juízos do Antigo Testamento é baseado em considerações éticas em vez de étnicas. Portanto, referir-se a esses exemplos como -purificação étnica- é incorreto. Mesmo a promessa de Deus em levar os descendentes de Abraão para a terra pressupõe que ele é o Deus da terra. Ela não pertencia a Israel mais do que às nações pagãs que a ocuparam (Lv 25.23-24). Israel não estava usando Deus para justificar a sua própria política de purificação étnica. Em vez disso, Deus estava usando Israel para a purificação ética do seu jardim santo. De fato, a demora da ocupação de Canaã pela longa jornada dos descendentes de Abraão no Egito foi baseada no fato de que -não se encheu ainda a medida da iniquidade dos amorreus-. (Gn 15.16). Foi porque eles eram totalmente corruptos, e não porque fossem amorreus, que Deus exerceu seu juízo por meio de seu servo Israel.

Depois que Yahweh liberta o seu povo do Egito - descrito repetidamente no Antigo Testamento (especialmente nos salmos e nos profetas) como uma nova criação - ele os leva para o Sinai para receberem os termos do seu tratado de suserania. Como um novo Adão, Israel deveria expulsar a serpente do templo de Deus e preservá-lo e guardá-lo. A terra não é simplesmente um dom para ser apreciado, mas uma tarefa para ser cumprida; a terra precisa ser dominada e levada sob o senhorio de Deus. É significativo que a primeira legislação sobre a guerra santa apareça no próprio Livro da Aliança (Êx 23.20-33). Não é acrescentado, mas intrínseco à aliança. Apenas Yahweh deve ser adorado - por toda pessoa, em qualquer lugar. Delbert Hillers observa que -a estrutura da aliança serve para colocar no seu lugar uma noção potencialmente perigosa, a ideia da eleição e afirmação de que Israel era o povo escolhido.-<sup>2</sup> As nações deificaram-se

(o rei) e tinham os deuses como testemunhas, mas apenas Israel tinha uma aliança com seu Deus.

Na federação, cada unidade familiar deveria prometer lealdade (Dt 6.6-7), enquanto na monarquia era o rei quem representava o compromisso da nação diante de Yahweh. A comissão de Israel na terra (uma terra que pertence a Yahweh, e não em última análise a Israel) é purificá-la dos ídolos e torná-la uma habitação exuberante para a habitação da presença de Deus no meio deles. Ecos do Éden são explícitos (especialmente nos profetas). As guerras santas de Israel são ecos do fracasso passado de Adão de purificar o jardim, sucumbindo afinal (junto com sua esposa) à traição da serpente. E eles também eram ecos do futuro, antecipando o dia quando o último Adão purificaria de vez o mundo do pecado e do mal -em um dia- - o -último dia- antes do sábado, quando toda a terra será cheia da glória de Deus. Em Juizes 5, vemos o Espírito que vestiu a criação agora vestindo o trompetista e dizendo: ·Siga-me! ·Antes da batalha, a palavra é: ·Yahweh os entregou em suas mãos? 22 Como suserano, Yahweh estipula os termos das guerras santas de Israel em favor dele mesmo (Dt 20.1-20). ·Os espólios também pertencem a Yahweh. Isso fica especialmente claro na história do roubo de Acã (Js 7).<sup>23</sup>

As regras da guerra santa são explicitamente estabelecidas em Deuteronômio 20. O sacerdote deveria preparar as tropas lembrando-as que Yahweh, o Grande Rei, é o líder da campanha, ·para vos salvar· (v. 4). Depois que os oficiais tivessem convidado os soldados para retornar a dedicar novas casas e desfrutar do fruto delas, bem como casar e possuírem suas esposas (caso depois eles morressem no campo de batalha), as tropas se reuniam para receber suas instruções para a batalha. Ao entrar numa cidade, eles deveriam oferecer seus termos de paz e, caso fossem aceitos, tomar os habitantes como escravos. Se a cidade não se submetesse, mas em vez disso lutasse, deveria ser cercada e seus habitantes homens -mortos à espada-, embora mulheres, crianças, animais e bens devessem ser preservados e tomados como tributos para o Grande Rei.

Ordens mais rigorosas são dadas com respeito àquelas cidades que Deus havia destinado para juízo. Lembrando a história do dilúvio, Deuteronômio 20 continua: ·Porém, das cidades destas nações que o Senhor, teu Deus, te dá em herança, não deixarás com vida tudo o que tem fôlego.. Mais uma vez, é uma questão de purificação ética em vez de étnica: ·para que não vos ensinem a fazer segundo todas as suas abominações, que fizeram a seus deuses, pois pecarieis contra o Senhor, vosso Deus· (v. 16-18).<sup>24</sup> As tribos mencionadas em Deuteronômio 20,

<sup>22</sup>Ibid., 83-84.

<sup>23</sup>Ibid. 85; cf. 150, em que Hillers observa a estrutura de suserania de Deuteronômio.

<sup>24</sup> É interessante observar, se continuarmos com as regras da guerra santa em Deuteronômio 20, que Yahweh decreta que os arvoredos de uma cidade sitiada deveriam ser poupadados: ·porque dele comerás: pelo que não o cortarás, pois será a árvore do campo algum homem, para que fosse sitiada por ti?· (v. 19-20; ênfase acrescentada). Isso enfatiza ainda mais o ponto de que essas eram guerras santas, juízos divinos, contra aqueles que eram rebeldes contra Deus e contra o seu reino. A criação natural, como o salmista vai nos lembrar, ainda proclama ·a glória de Deus·, fazendo ·discurso- em testemunho da majestade, bondade e poder de Deus (Sl 19.1-4). Deus não apresenta queixa contra a criação como tal, que foi ·sujeita à

que seriam dadas nas mãos de Israel, são explicitamente mencionadas em Gênesis 15 (v. 16,19-21), em que Deus promete a terra a Abraão. O que é importante aqui é que a guerra santa esboçada em Deuteronômio 20 pressupõe a corrupção radical dos habitantes. Do que sabemos das práticas hititas e cananeias, o sacrifício de crianças era parte dos cultos, bem como prostituição e medidas draconianas contra os povos em redor que eram vítimas de perpétua sede deles por sangue e terra. No entanto, de uma perspectiva teocêntrica, só a idolatria já era suficiente para justificar a sentença de morte.

Não seria adequado desprezar essas passagens do Antigo Testamento em favor de um Jesus ostensivamente mais suave, visto que ele próprio diz que o juízo que está esperando todos aqueles que o rejeitarem será maior do que aquele que caiu sobre Sodoma e Gomorra (Lc 10,12; cf. Mt 11,20-24). De fato, é significativo que Jesus faça essas advertências sinistras para os líderes religiosos de Israel. É com base na aliança, não na etnia, que Deus distingue entre amigos e inimigos. O mesmo código de aliança que ordenou a guerra santa contra os gentios idólatras ameaçou exatamente usar das mesmas medidas contra o próprio Israel caso violasse os seus termos (esp. Dt 28,1-68; cf. 30,11-20). De fato, essa sentença foi profetizada e executada quando Deus usou as nações pagãs como seus instrumentos de juízo contra Israel e Judá. Ao primogênito de Deus, Israel, foi dada a mesma comissão que Adão, como um tipo das coisas que haveríam de vir. No entanto, *eles transgrediram a aliança, como Adão*. (Os 6,7), como o Anjo do Senhor enfatiza quando ele fala a respeito daqueles que ele tirou do Egito para cumprir a comissão na terra (Jz 2,1-5).

Se esse caminho interpretativo for tomado, então essas passagens que provocam tamanha ofensa podem ser de fato vistas como revelando a paciência e misericórdia divina, bem como a justiça. Dado o veredito da pecaminosidade universal (Gn 8,21), pode ser razoável perguntar por que Deus limitou o foco de sua campanha aos amorreus, heteus, cananeus e jebuseus. Se o reino de Deus só poderia vir com uma purificação tão profunda, não seria o caso de aprofundá-la ainda mais? Além do mais, ao longo da história na terra, Israel demonstrou um compromisso irregular com essa comissão, e os profetas apontarão a falta de uma purificação completa da terra como uma das razões para a apostasia de Israel e Judá, na medida em que o povo da aliança adotou práticas civis e císticas dos gentios. Naquela época, como hoje, as vítimas de injustiça e opressão protestam contra a demora de Deus desse juízo abrangente, enquanto os opressores (ou pelo menos aqueles cuja relativa paz, prosperidade e segurança os tornam insensíveis para a injustiça) negam qualquer acerto de contas final.

Embora Israel frequentemente tenha se recusado a efetuar o juízo completo que seu Senhor da aliança exigia, houve casos de guerra não santa e não autorizada que são francamente julgados como tal. Por exemplo, lembramos da reação

vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou. (Rm 8,20) e que gêmeo por causa do pecado do homem (v. 22). A ação de Deus por meio de Israel é uma campanha focada.

dos irmãos de Diná depois que ela foi estuprada por Siquém, príncipe da região dos heveus. Conquanto tenha havido traição dos dois lados depois do incidente, os irmãos de Diná tramaram um plano elaborado de vingança, matando os homens e saqueando a cidade. ·Todos os seus bens, e todos os seus meninos, e as suas mulheres levaram cativos e pilharam tudo o que havia nas casas· (Gn 34.29). O que é especialmente interessante sobre esse incidente é que Siquém era de fato parte da lista de Deus para uma guerra santa que no devido tempo seria travada (Êx 23.27-31; Dt 20.16-20); no entanto, os irmãos estavam executando a sua própria vingança, de acordo com seu próprio cronograma, em vez do juízo divino, de acordo com a agenda de Deus. Eles estavam agindo na ausência de qualquer permissão divina. Nas suas últimas palavras aos seus filhos, de fato, a leitura de seu testamento e última vontade, Jacó pronunciou a respeito desses irmãos:

Simeão e Levi são irmãos;  
 as suas espadas são instrumentos de violência.  
 No seu conselho, não entre minha alma;  
 com o seu agrupamento, minha glória não se ajunte;  
 porque no seu furor mataram homens,  
 e na sua vontade perversa jarretaram touros.  
 Maldito seja o seu furor, pois era forte,  
 e a sua ira, pois era dura;  
 dividi-los-ei em Jacó  
 e os espalharei em Israel (Gn 49.5-7).

Em outro exemplo de guerra não santa, os gibeonitas (um remanescente dos amorreus) receberam uma promessa de proteção por parte de Israel (Js 9.14-19), ·porém Saul procurou destruí-los no seu zelo pelos filhos de Israel e de Judá· (2Sm 21.2). Esse ·zelo·, porém, era autodeterminado e automotivado, um zelo nacionalista em vez de religioso. Deus diz a Davi: ·Há culpa de sangue sobre Saul e sobre a sua casa, porque ele matou os gibeonitas· (v. 1). A história de Israel é que Davi, portanto, fez expiação pelos gibeonitas ao cumprir o pedido da execução representativa de sete dos próprios filhos de Saul. As próprias mãos manchadas de sangue de Davi, bem como dos de sua casa, são amplamente relatadas nas Escrituras de Israel (2Sm 11).

Quando Deus age em juízo, ele é justo e serve ao propósito último de estabelecer justiça, retidão e paz num ambiente de outro modo violento e hostil. Assim, quando os seres humanos arrogam-se o direito de executar esse juízo divino, eles apenas perpetuam violência e tornam-se parte da própria trama sanguenta de ódio que provocou as guerras santas de Deus contra os ímpios. A implicação recorrente é que o juízo deve ser visto em termos centrados em Deus em vez de centrado nos seres humanos. A justiça de Deus também não deve ser nem ignorada quando Yahweh fala, nem executada quando ele se cala. É interessante

observar que a guerra santa é descrita como ·a espada vingadora da minha aliança· (Lv 26.25). Isso é totalmente diferente de purificação étnica.

Os cristãos interpretam as ·canções de guerra· do Saltério à luz do rei messiânico maior do que Davi. Jesus Cristo, então, é o Rei que Deus empossou no seu santo monte, exigindo de todos os governantes que o homenageiem, até mesmo ordenando: ·Beijai o Filho para que se não irrite, e não pereçais no caminho; porque dentro em pouco se lhe inflamará a ira. Bem-aventurados todos os que nele se refugiam· (Sl 2.12). No salmo 144, atribuído a Davi, lemos: ·Bendito seja o Senhor, rocha minha, que me adestra as mãos para a batalha e os dedos, para a guerra; minha misericórdia e fortaleza minha, meu alto refúgio e meu libertador, meu escudo, aquele em quem confio e quem me submete o meu povo· (v. 1-2). O modo como interpretamos essas referências messiânicas, no entanto, faz toda diferença, como veremos abaixo.

Os temas de salvação e guerra santa estão inextricavelmente ligados no Saltério. O reino messiânico, como no salmo 99, observa Oliver O ·Donovan, junta temas como ..juízo· (mispâi), ·equidade· (mêṣârtm) e ·justiça (fd ā q â) [...].<sup>25</sup> A salvação é identificada com a vitória militar.<sup>26</sup> O grupo de palavras formado pela raiz sdq é tradicionalmente traduzido como ·retidão· ou ·justiça·, mas seu sentido é frequentemente mais bem compreendido por ·vindicação· ou ·justificação·, como a descoberta de Lutero tornou famoso. Se com hesed estamos numa relação conhecida apenas a partir de dentro, inescrutável para o mundo e privado para Yahweh e seu povo, com sedeq estamos na esfera totalmente pública de um tribunal mundial. Quando a mão direita e o santo braço de Yahweh tiverem alcançado vitória para o seu povo, isso é uma questão de conhecimento internacional (Sl 98.2).<sup>27</sup> Sião ·deverá ser redimida por mispât ([Is] 1.26s).<sup>28</sup> Os levitas não tinham propriedade. ·O Senhor é a sua herança· (Dt 10.9s, etc.) [...], um tema que também é encontrado em outros textos: ·A minha porção é o Senhor· (Lm 3.24, com o Sl 73.26). ·O Senhor é a minha porção; eu disse que guardaria as tuas palavras· (Sl 119.57). Dizer que Yahweh é rei é dizer que ·ele dá vitória a Israel, ele envia juízo, ele dá a Israel a sua possessão·, com o monte Sião como sua segurança.<sup>29</sup>

Portanto, O ·Donovan conclui, o resultado da vitória divina na batalha é a restauração da adoração que é devida a Deus, um ato político da parte do povo da aliança, renunciando à sua fidelidade a outros senhores e tomando apenas Yahweh como seu grande rei:

·E congrega-nos de entre as nações, para que demos graças ao teu santo nome e nos gloraremos no teu louvor· (Sl 106.47). A comunidade é uma comunidade política em virtude de ser uma comunidade adoradora; conquanto a adoração de um

<sup>25</sup> Oliver O ·Donovan, *Desire o f the nations* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 33.

<sup>26</sup>Ibid: 36.

<sup>27</sup> Ibid., 37.

<sup>n</sup> Ibid: 39.

<sup>n</sup> Ibid: 45.

único cristão, restaurado de alguma aflição e desejoso de agradecer a Deus, deva, por assim dizer, ser politizada ao ser trazida à arena pública da ·grande congregação· (Sl 35.18; 40.9) ·às portas da filha de Sião· (Sl 9.14). De outro modo, o poeta diz, a justiça, a salvação, o amor e a verdade de Yahweh estariam ·escondidos· e ·ocultos· (Sl 40.10).<sup>30</sup>

Dada essa complexidade moral, a história de Israel simplesmente não pode ser reduzida a outra tentativa de legitimizar ambições nacionalistas por meio de justificativas religiosas. As mesmas Escrituras que convocam para a guerra santa em nome do Senhor da aliança trazem o mesmo juízo sobre o próprio Israel por executar violência. Isso torna-se especialmente óbvio na literatura profética.

## B. DO S PROFETAS A CRISTO

Um dos interessantes paradoxos interpretativos nos profetas é a acusação de Israel tanto por não ter conseguido cumprir completamente a sua tarefa da guerra santa (desse modo tornando o povo em presa para a idolatria) quanto por não ter conseguido evitar derramar sangue inocente. Se a linha interpretativa que tenho sugerido está correta, essa acusação dupla é totalmente coerente.

·Geralmente, as outras culturas do mundo bíblico eram, em comparação com Israel, notavelmente tolerantes·, segundo Jon D. Levenson. ·Seus pantheon ab-sorviam deuses com facilidade.·<sup>31</sup> ·O radicalismo desse aspecto da teologia da aliança não deve ser desconsiderado. A aliança com YHWH é aqui apresentada como a alternativa às relações políticas tradicionais.·<sup>32</sup> Na tradição dos juízes, apenas YHWH é rei. ·Na geopolítica dessa corrente de tradição, não há espaço para o governo terreno. O Estado não é parte da solução dos problemas inerentes à sociedade humana, mas é em si mesmo um dos problemas.·<sup>33</sup>

A própria Israel havia transgredido completamente os termos de sua aliança com Yahweh. A terra da promessa, tipológica do sábado eterno, foi tornada desolada não por exércitos invasores inimigos, mas pelo juízo que o pecado de Israel merece. Tendo expulsado as nações sedentas de sangue e opressoras a fim de estabelecer um regime de paz para o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, Yahweh então expulsa a sua própria noiva de sua terra profanada. A situação é invertida e Deus executa guerra santa contra a menina dos seus olhos.

Mais uma vez, isso ressalta o fato de que, independentemente do uso que se faça dela, essa história não é a respeito de justificar objetivos nacionais, mas sobre lealdade à aliança de Deus: justiça, amor, retidão, paz e integridade. O Deus de Israel não é um mascote nacional nem faz acepção de pessoas: a injustiça, a idolatria e a violência não ficarão impunes. A aliança que Israel fez com Deus no

<sup>30</sup> Ibid., 47.

<sup>31</sup> Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible* (São Francisco: HarperSanFrancisco, 1985), 65.

»Ibid. 72.

<sup>33</sup> Ibid., 73.

Sinai é tanto a sua fonte de segurança quanto de perigo. No entanto, Levenson observa, Oseias 2.20 profetiza uma nova aliança:

Todas as ameaças, seja da natureza ou da guerra, irão desaparecer. Espreitando por trás dessas grandes promessas estão as bênçãos da fórmula da aliança. Mas não ouvimos nada a respeito das maldições, pois a visão é de redenção por meio da aliança, e a pressuposição parece ser que Deus media e, assim, garante a aliança, as estipulações certamente serão cumpridas (ênfase acrescentada).<sup>34</sup>

Interpretando a aliança do Sinai à luz do Novo Testamento, vemos que a teocracia geopolítica só poderia antecipar a bênção eterna do sábado; ela nunca poderia concretizá-la. Apenas com base na fidelidade e no juramento imutável do próprio Deus é que poderia haver perdão dos pecados e uma verdadeira renovação da criação.

Já nos profetas a atenção se volta da teocracia (incluindo suas guerras santas), como um reino tipológico apontando para a frente para a cidade eterna, para a dessacralização (profanação no sentido mais literal) desse reino terreno à medida que a realidade que ela antecipa se aproxima. Quando o Messias vier, seu povo não deve estar ativo em guerra santa, mas deve ·sossegar.. Levenson relaciona o salmo 46 com Isaías 30.15 a esse respeito: ·Em vos converterdes e em sossegardes, está a vossa salvação·, o profeta declarou, ·na tranquilidade e na confiança, a vossa força.. Naquele dia, será tempo de Israel simplesmente afastar-se e assistir a Deus operar salvação em toda a terra.<sup>35</sup>

Embora os exilados que estavam retornando da Babilônia tivessem tentado reinstituir a aliança do Sinai, Israel nunca se recuperou do exílio, mas permaneceu sob o domínio opressivo de potências estrangeiras. Não seria olhando para trás, para o juramento de Israel no Sinai, mas olhando para Sião e para a promessa infalível de Deus que a redenção poderia ser total e finalmente esperada.

Conquanto Sinai represente tudo o que é condicional, violável, ameaçado por desobediência humana e sujeito a intrigas políticas de dentro e de fora, Sião é o ·reino inabalável· porque é o trono de Cristo:

Ora, não tendes chegado ao fogo palpável e ardente, e à escuridão, e às trevas, e à tempestade, e ao clangor da trombeta, e ao som de palavras tais, que quantos o ouviram suplicaram que não se lhes falasse mais, [...] Na verdade, de tal modo era horrível o espetáculo, que Moisés disse: Sinto-me aterrado e trêmulo! Mas tendes chegado ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial, e a incontáveis hostes de anjos, e à universal assembléia e igreja dos primogênitos arrolados nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados, e a Jesus, o Mediador da nova aliança, e ao sangue da aspersão que fala coisas superiores ao que fala o próprio Abel. 31 \*

31 Ibid., 78.

,s Ibid., 154-55.

Tende cuidado, não recuseis ao que fala. Pois, se não escaparam aqueles que recusaram ouvir quem, divinamente, os advertia sobre a terra, muito menos nós, os que nos desviamos daquele que dos céus nos adverte, aquele, cuja voz abalou, então, a terra; agora, porém, ele promete, dizendo: Ainda uma vez por todas, farei abalar não só a terra, mas também o céu. Ora, esta palavra; Ainda uma vez por todas significa a remoção dessas coisas abaladas, como tinham sido feitas, para que as coisas que não são abaladas permaneçam. Por isso, recebendo nós um reino inabalável, retenhamos a graça, pela qual sirvamos a Deus de modo agradável, com reverência e santo temor; porque o nosso Deus é fogo consumidor (Hb 12.18-29).

Tudo o que pertence a ·esta presente era· inclui a igreja na medida em que ela ainda não é o reino de Deus, é exposta a esse abalo divino que deixará de pé apenas o que é imóvel e eterno. Tanto as sombras do Sinai quanto as paródias gentílicas do reino de Deus pertencerão ao passado e Sião vai permanecer para sempre num estado de festa perpétua.

## II. Guerras santas e o reino messiânico

O tema da guerra santa não desaparece no Novo Testamento. Em vez disso, ele alcança o seu cumprimento - do qual os exemplos do Antigo Testamento eram meramente trailers. No seu sermão do monte (paralelo à entrega da lei por Moisés no monte Sinai), Jesus transmite seus famosos decretos: ·Ouvistes o que foi dito [...] eu porém vos digo [...]. Ele não está, aqui, condenando a lei de Moisés. De fato, ele repetidamente afirma e interpreta a lei, não acrescentando nada a ela, por exemplo, na sua conversa com o jovem rico e também com os líderes religiosos em Marcos 7.1-13. A lei moral (resumida nos Dez Mandamentos), permanece em pleno vigor, mas as leis cerimoniais e civis que governam a ·ética da intrusão· da teocracia estão agora sendo cumpridas e são, portanto, obsoletas. Houve uma época em que havia uma terra santa e havia guerras santas, quando as nações pagas tinham de ser expulsas da terra, mas agora é a era do perdão, da boa-nova e da graça. No entanto, o mesmo Jesus claramente - mais claramente do que qualquer outra figura bíblica - adverte quanto ao dia em que ele virá nas nuvens para julgar, separando as ovelhas dos bodes, dando a bênção da vida eterna para todos aqueles que creram nele e a sentença de morte eterna a todos os que o rejeitaram.

O tema da guerra santa é levado para o Novo Testamento, mas dentro de uma política específica. O reconhecimento militar declarado de Yahweh, ·Com o teu auxílio, vencemos os nossos inimigos· (Sl 44.5), pode agora ser ouvido à luz da declaração de Jesus de que ·e as portas do inferno não prevalecerão contra· a igreja a quem Cristo deu as chaves para ligar e desligar (Mt 16.18-19). Do mesmo modo, o apelo de Paulo aos cristãos para vestirem ·toda a armadura de Deus· os prepara para a batalha real que as guerras santas prenunciavam.

Porque a nossa luta não é contra o sangue e a carne, e sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças

espirituais do mal, nas regiões celestes. Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e, depois de terdes vencido tudo, permanecer inabaláveis. Estai, pois, firmes, cingindo-vos com a verdade e vestindo-vos da couraça da justiça. Calçai os pés com a preparação do evangelho da paz; embracando sempre o escudo da fé, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do Maligno. Tomai também o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus (Ef 6.12-17).

Por um lado, há uma tendência a interpretar esse tipo de passagens de um modo quase gnóstico, como uma batalha puramente interior na pessoa para conquistar o corpo e suas paixões e aspirar ao puro espírito. Por outro lado, podemos identificar tanto essas ·forças espirituais do mal, nas regiões celestes· com certos sistemas políticos e econômicos que a afirmação de que ·a nossa luta não é contra o sangue e a carne· é emudecida.

A luta cósmica que domina a história de Gênesis 3 ao Apocalipse é aquela guerra entre a serpente e a sua semente, por um lado, e a mulher e seus herdeiros, de outro. De fato, Apocalipse 12 pode ser visto como uma imagem instantânea daquela batalha histórico-redentora, com a ·mulher vestida do sol com a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça· (v. 1). Gritando na agonia do parto, ela é ameaçada quando aparece ·também, outro sinal no céu, e eis um dragão, grande, vermelho, com sete cabeças, dez chifres e, nas cabeças, sete diademas..

A sua cauda arrastava a terça parte das estrelas do céu, as quais lançou para a terra; e o dragão se deteve em frente da mulher que estava para dar à luz, a fim de lhe devorar o filho quando nascesse. Nasceu-lhe, pois, um filho varão, que há de reinar todas as nações com cetro de ferro. E o seu filho foi arrebatado para Deus até ao seu trono. A mulher, porém, fugiu para o deserto, onde lhe havia Deus preparado lugar para que nele a sustentem durante mil duzentos e sessenta dias (v. 4-6).

Nesse ponto lemos: ·Houve peleja no céu·, com o diabo e seus anjos sendo derrotados. ·Então, ouvi grande voz do céu, proclamando: Agora, veio a salvação, o poder, o reino do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo, pois foi expulso o acusador de nossos irmãos, o mesmo que os acusa de dia e de noite, diante do nosso Deus·. (v. 7-10). Os mártires triunfam pelo seu testemunho do Cordeiro. ·Por isso, festejai, ó céus, e vós, os que neles habitais. Ai da terra e do mar, pois o diabo desceu até vós, cheio de grande cólera, sabendo que pouco tempo lhe resta·. (v. 11- 12). Os versículos 13-17, então, capturam algo dessa perseguição do inimigo furioso, já derrotado, ·foi pelejar com os restantes da sua descendência, os que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus..

Uma vez que vejamos o que essas histórias estavam prefigurando - o reinado de Cristo - elas já não podem ser vistas como pertencentes à História triste da sede por poder entre as nações e impérios. Quando Cristo faz guerra, os cegos veem, os surdos ouvem, os pobres têm o evangelho pregado a eles, os fracos são

feitos fortes e as vítimas são libertadas. Toda a ordem de poder e submissão genitios do mundo caído já não mais prevalecem no reino de Cristo, como Jesus não apenas ensinou e exemplificou, mas concretizou na sua própria humilhação e exaltação. Ele provou que pelo menos nessa história temos um Senhor - o único senhor que é realmente Senhor de todos - como um servo de todos. Assim, o famoso paradoxo de Lutero da liberdade do cristão, que só pode acontecer por causa da sua união com Cristo, o Senhor que é Servo. Quando este rei declara guerra, toda a terra dá pulos de alegria. É o Ano do Jubileu, o dia da libertação do mundo de sua escravidão à deterioração, opressão e violência. Deveríamos ser cínicos com relação às pretensões da Cidade do Homem de trazer paz por meio da violência, mas já vimos o suficiente no primeiro advento de Cristo para nos permitir ter a mesma lógica com relação à missão da igreja aqui e agora.

No sermão profético, Jesus explica que o Filho do Homem virá em glória e poder no final da era. ·Vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo sobre as nuvens· (Mt 26.64, com Lc 22.69; Mc 14.62). Houve uma realização parcial disso na visão de Estêvão, o Mártir (At 7.56), cuja execução foi aprovada por Paulo antes de sua conversão (8.1), bem como na visão de Paulo em seu caminho para outra campanha contra os cristãos em Damasco (9.1-6). Ainda que eles tenham visto Cristo entronizado no céu, nós ainda o esperamos ·vindo sobre as nuvens·, o que marca a transição de um reino de graça para um reino de glória.

Que a batalha cósmica prevista pelo Novo Testamento não é etérea nem irrelevante para as realidades terrenas é suficientemente claro já na história dessa batalha entre a serpente e a mulher inaugurada em Gênesis 3.15, indo do assassinato de Abel por Caim ao dilúvio, o êxodo de Israel, a conquista e o cativeiro, até, finalmente, atingir seu clímax na cruz. A história por trás de todas essas histórias é aquela de uma batalha cósmica que começou no Éden e que alcança o seu clímax no massacre dos bebês meninos por Herodes (Mt 2.13-23). O ·exílio· no Egito e a repatriação para Nazaré já anunciam que essa criança singular está recapitulando a história de Israel e, ao fazê-lo, está produzindo o triunfo da ·semente da mulher· sobre a serpente e seus agentes humanos. De fato, na visão de Jesus, a oposição de seu próprio povo ao reino que pertencia a eles era, de fato, uma parte dessa batalha cósmica:

Serpentes, raça de víboras! Como escapareis da condenação do inferno? Por isso, eis que eu vos envio profetas, sábios e escribas. A uns matareis e crucificareis; a outros açoitareis nas vossas sinagogas e perseguiareis de cidade em cidade; para que sobre vós recaia todo o sangue justo derramado sobre a terra, desde o sangue do justo Abel até ao sangue de Zacarias, filho de Baraquias, a quem matastes entre o santuário e o altar (Mt 23.33-35).

Pertencente à linhagem correta (aliança) e realizando o culto certo, Abel, pela fé, ofereceu o sacrifício que Deus ordenara, enquanto Caim não (Gn 4.4-8 com

Hb 11.4). Até mesmo a tentativa de Pedro de dissuadir Jesus da cruz pôde ser tratada por Jesus como a voz de Satanás (Mt 16.23).

Para Jesus, então, a história por trás das histórias não é limpeza étnica, nem mesmo a restauração de uma teocracia terrena. O bem e o mal não podem ser facilmente classificados nas categorias estáticas de lealdade política, étnica ou nacional. Os ·de fora· e os ·de dentro· são redefinidos com referência exclusiva a ele. Exorcismos e curas no Novo Testamento, portanto, não são hábitos estranhos de um povo antigo sem os recursos adequados de análise psicológica e médica, mas indicações histórico-redentoras, arautos da nova criação: a disputa de Jesus com os poderes desta era. O Christus Victor encontra o Agnus Dei; o Rei conquistador e o Cordeiro substitutivo são o mesmo nessa única pessoa e seu reino. Jesus responde ao entusiasmo dos 70 por terem sido capazes de subjugar até os demônios (na linguagem de pisar serpentes, fazendo menção a Gn 3.15) com a notícia mais importante de que seus nomes estão escritos no céu.

Conquanto o homem forte possa estar amarrado, e, consequentemente, o ministério extraordinário de Jesus e seus discípulos possa ser sucedido pelo ministério comum da Palavra e do sacramento, nossa guerra ·contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes· (Ef 6.12) prossegue no mesmo ritmo intenso. Descoberta especialmente onde o progresso do evangelho desafia mais o reino de Satanás, essas forças perniciosas também são reconhecidas na arrogância e rebeldão das nações e na heresia e cismas da igreja. Assim como ao longo da história relatada acima, a batalha cósmica é travada por agentes terrenos, tanto pessoais quanto institucionais, religiosos e sociais, céticos e culturais, retóricos e políticos. Onde quer que os seres humanos estão sendo seduzidos para uma autoconfiança mais profunda e para longe da proclamação de Cristo e de seu reino, ali as linhas da batalha são traçadas.

Assim, o reino da graça não é uma entidade geopolítica, como os impérios e nações desta era. O amor ao próximo, inscrito na consciência humana na criação, ainda rege todas as leis e constituições. Deus ainda protege Caim e sua cidade rebelde pela sua graça comum. Não é a era da ética de intrusão, mas do governo da lei comum, medida pela equidade (justiça equilibrada pelo amor), à qual os crentes e incrédulos estão vinculados em amizade secular.<sup>36</sup> A heresia do constantinismo, antigo e novo, é imaginar que a igreja ou as nações desta era podem invocar as passagens da terra santa e da guerra santa da aliança do Sinai para nosso próprio tempo e lugar. Quaisquer que sejam as guerras entre nações e poderes travadas nesta presente era ímpia, os cristãos devem recorrer aos princípios gerais de justiça e do amor ao próximo, mas não à aliança nacional de Israel.

No entanto, Cristo é Rei e ele está edificando o seu reino. Ele é composto de cidadãos de cada nação e língua, é baseado no sangue do seu Rei em vez de dos

<sup>36</sup> Veja F.ric Gregory, Politics and the ethic of democratic citizenship (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2008).

seus súditos e se expande por meio da Palavra e do Espírito em vez de por meio da espada. Como O ·Donovan comenta, o reinado de Cristo na sua manifestação atual desmascara os poderes das trevas arregimentados contra Deus e seu Cristo. ·Desmascarar supõe um ponto teológico de vantagem, essencialmente um ponto escatológico. Cristo levou cativo o cativeiro; ele desarmou os principados e potestades; o Reino do Céu está próximo. Quando afirmamos ver através das apariências de poder político, agimos, como o Rei Lear diz (v. 3), ·como se fôssemos espiões de Deus..<sup>37</sup>

### III. C éu e in f e r n o

Nesta era, o reino de Cristo não destrói os reinos deste tempo. Nem executa a ira de Deus. No entanto, quando Cristo voltar ele julgará e reinará em glória sobre toda a terra.

A ideia do céu como um lugar onde as almas estão para sempre livres de sua carne corporal para aproveitar uma existência dos sonhos está bem distante do entendimento bíblico. Já ressaltei que a esperança cristã é orientada não para o estado intermediário (ir para o céu quando morrermos), mas para a renovação da criação, incluindo os corpos naturais. À luz disso, o céu não é tanto um lugar quanto uma condição do sábado de Deus, onde (e quando) ele senta-se entronizado no meio do seu povo. Toda a terra será ressuscitada da morte para a vida quando os filhos de Deus forem revelados (Rm 8.19-21).<sup>38</sup> Quando a aliança de paz for consumada, ·os montes e os outeiros romperão em cânticos diante de vós, e todas as árvores do campo baterão palmas. (Is 55.12).

A escatologia bíblica sempre foi contrária aos pressupostos prevalecentes do paganismo, tanto oriental quanto ocidental, afirmando que a criação será liberta, em vez de afirmar que ficaremos livres dela. O céu é um lugar real, não apenas um estado da mente (Lc 24.51; Jo 14.2-4; At 1.11; 7.55-56). No entanto, a visão de um novo céu e uma nova terra não é a abolição da velha criação, mas descreve a nova condição do mundo que o Pai fez e refez no seu Filho e pelo seu Espírito.

Céu e inferno aparecem juntos, afirmados lado a lado, também no Novo Testamento (Mt 25.31-46; IPe 3.22; 2Pe 3.13; Ap 20.11-21.3). Como vimos, as referências mais detalhadas e frequentes à realidade do inferno vêm da boca do próprio Jesus. Mesmo na visão de João, Jesus anuncia: ·Não temas; eu sou o primeiro e o último e aquele que vive; estive morto, mas eis que estou vivo pelos

37 O ·Donovan, *Desire of the nations*, 7.

38 Certamente, 2Pedro 3.10 e Apocalipse 20.1,11 falam de um ·passar· da velha criação e de um novo mundo, mas, em ambos os casos, a linguagem apocalíptica dos profetas é emprestada. Nesse gênero, ·os signais dos céus· naturais são empregados para se referir a pontos especiais de importância cósmica. Embora Grudem não favoreça a visão de que a criação será destruída, ele interpreta 2Pedro 3.10 como referindo-se a ·as coisas da superfície da terra (isto é, grande parte da terra e das coisas na terra). (Wayne Grudem, *Systematic theology: An Introduction to Bible doctrine* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], 1.161). Se minha interpretação do gênero é correta não há razão nem mesmo para ir tão longe em assumir um desastre catastrófico natural, uma vez que o objetivo é redenção em vez da destruição da criação.

séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do inferno. (Ap 1.17-18). Cristo dá à morte e ao Hades o poder de devorar um quarto da terra (Ap 6.8). ·Então, a morte e o inferno foram lançados para dentro do lago de fogo. Esta é a segunda morte, o lago de fogo. E, se alguém não foi achado inscrito no Livro da Vida, esse foi lançado para dentro do lago de fogo· (Ap 20.14-15). O termo que Jesus com frequência usou, Geena, tem sua origem no fogo que queimava perpetuamente no vale do filho de Hinom, onde Israel imitava as práticas pagãs dos seus vizinhos em sacrifícios de crianças (Jr 19.5; 32.35). Os ímpios terão o mesmo destino.

#### A . P u n iç ã o f j l r n a

Estamos vivendo atualmente numa era de graça comum, na qual nem a salvação nem o juízo foram totalmente consumados. Por ora, o trigo e o joio crescem juntos, esperando a separação final. No entanto, a era da paciência de Deus terá um fim. Desde o início do ministério de Jesus, ele foi anunciado como o juiz que batiza com o Espírito Santo e também com fogo (Mt 3.11-12). De fato, Jesus fala mais direta e vividamente sobre a realidade do inferno do que qualquer profeta do Antigo Testamento ou apóstolo do Novo (Mt 5.30; 8.10-12; 13.40-42,49-50; 22.13; 24.51; 25.30, e paralelos; cf. Lc 16.19-31). No seu sermão profético, Jesus explicou: ·Quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória·. Ecoando Isaías 2 (bem como o cap. 11), Jesus diz que as nações vão aparecer diante do Filho do Homem em julgamento e serão separadas, como ovelhas e bodes, ·para a vida eterna e ·para o fogo eterno·. (Mt 25.31,41,46). Se temos problemas com Josué e suas campanhas, deveríamos ficar ainda mais preocupados com Jesus.

As epístolas revelam a mesma expectativa solene. Deus não está ignorando a rebelião humana. ·Mas, segundo a tua dureza e coração impenitente, acumulas contra ti mesmo ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus.· Para o ímpio e o descrente, haverá ·ira e indignação [...] tribulação e angústia·. (Rm 2.5,8-9). ITessalonicenses 5 adverte que ·o Dia do Senhor vem como ladrão de noite·, exatamente quando todos estiverem proclamando paz e segurança (v. 1-3). Esse acontecimento de salvação e juízo será tanto final quanto repentina,

(...) quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do seu poder, em chama de fogo, tomado vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder, quando vier para ser glorificado nos seus santos e ser admirado em todos os que creram, naquele dia (porquanto foi criado entre vós o nosso testemunho) (2Ts 1.7-10).

Em outros textos, lemos que Sodoma e Gomorra ·são postas para exemplo do fogo eterno, sofrendo punição· e os falsos mestres são ·estrelas errantes, para as

quais tem sido guardada a negridão das trevas, para sempre. (Jd 7,13). 2Pedro 3.7 fala do Dia do Juízo e destruição dos homens ímpios.

O Apocalipse merece seu próprio tratamento especial quanto ao tema da guerra santa, mas uns poucos exemplos serão suficientes. Com a abertura do sexto selo, os poderosos e ricos de toda a terra que não temeram a Deus nem aos mortais clamam aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós e escondei-nos da face daquele que se assenta no trono e da ira do Cordeiro, porque chegou o grande Dia da ira deles; e quem é que pode sustar-se? (Ap 6.15-17). Isso é seguido pela visão das taças da ira e a queda da grande Babilônia, símbolo da cidade terrena em todo o seu orgulho, injustiça e imoralidade infames, para não mencionar sua perseguição aos santos (cap. 16-18). Finalmente, a Babilônia - símbolo da tentativa humana de se levantar em orgulho contra o Senhor e seu Messias - é julgada e destruída com os santos cantando: .Aleluia! E a sua fumaça sobe pelos séculos dos séculos. (Ap 19.1-3). A festa do casamento do Cordeiro é contrastada com a grande ceia de Deus, conforme os anjos falam às aves de rapina para se banquetearem das carnes de todos, quer livres, quer escravos, tanto pequenos como grandes. (19.6-18).

Depois disso, o cavaleiro sobre o cavalo branco derrota a besta e seus exércitos, e, então, há um ínterim de 1.000 anos que eu entendo (de uma maneira amilenarista) como referindo-se simbolicamente à atual era entre os adventos de Cristo. No final da História, o diabo -foi lançado para dentro do lago de fogo e enxofre, onde já se encontram não só a besta como também o falso profeta; e serão atormentados de dia e de noite, pelos séculos dos séculos. (Ap 19.11-20.10). Os mortos serão, então, julgados. Esta é a segunda morte, o lago de fogo. (Ap 20.14-15). É o caráter definitivo dessa guerra santa que anuncia o caráter definitivo dos novos céus e da nova terra, onde não mais haverá juízo, guerra, dor, sofrimento ou opressão. E ali estará, finalmente, a Árvore da Vida dando seus frutos para a cura das nações (caps. 21- 22).

É certamente verdadeiro que as imagens do último dia e do céu e do inferno são comunicadas de uma forma apocalíptica. No entanto, tais imagens não são intencionadas para serem lidas como um jornal diário. Porém, elas também não devem ser ignoradas. Elas indicam realidades que estão além da nossa apreensão conceitual, contudo certamente se concretizarão. A nossa era não é a primeira a considerar a doutrina da punição eterna difícil de aceitar. Em décadas recentes, visões contemporâneas foram classificadas como (1) pluralista (todas as religiões são caminhos para Deus), (2) inclusivista (a salvação vem apenas por meio de Cristo, mas não exclusivamente por meio da fé explícita nele), e (3) particularista (também identificada comumente pelos críticos como exclusivismo ou res-trativismo, sustentando que a salvação vem apenas por meio da fé em Cristo). Afirmando uma visão pluralista, John Hick representa uma concordância ampla de protestantes liberais.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> John Hick, 'The pluralist view', em Four views on salvation in a pluralist world (org. Dennis L. Ockholm e Timothy R. Phillips; Grand Rapids: Zondervan, 1996), 27-59.

A maioria das posições evangélicas de hoje que rejeitam o particularismo/exclusivismo (salvação por meio da fé explícita em Cristo) adota várias formas de inclusivismo em vez de pluralismo. Falando de modo geral, o inclusivismo tende ao universalismo sem fechar a possibilidade de que alguns possam perder-se. Alguns inclusivistas defendem a sua posição como uma afirmação da graça soberana de Deus, enquanto outros seguem uma linha de argumentação mais si-nergística (arminiana). Duas variedades devem ser especialmente mencionadas.

#### 1. Apocalisas e inclusivismo

O conceito de restauração universal (*apokatastasis*) foi ensinado pelos antigos gnósticos e também pelo pai da igreja Orígenes, mas foi condenado no Quinto Concílio de Constantinopla, em 553. No entanto, ele tem tido os seus admiradores ao longo das eras, incluindo João Escoto Erígena e alguns líderes anabatistas (Hans Denck e Hans Hut) e continua a inspirar especulações universalistas em nossos próprios dias.<sup>40</sup> De acordo com a escatologia cristã praticamente platonizante de Orígenes, todas as essências espirituais (incluindo as almas humanas) serão finalmente libertadas do corpo e reunidas à sua origem, mas apenas depois de passar por ciclos sucessivos de purificação educativa por meio da reencarnação em outros mundos. Até mesmo Satanás e suas potestades serão finalmente reunidos com Deus.

Relutantes a apoiar um princípio absoluto de salvação universal, muitos teólogos católico-romanos e protestantes da era moderna adotaram o inclusivismo: a crença de que embora Jesus Cristo seja o único salvador, as pessoas podem ser salvas sem uma fé explícita em Cristo.

A consequência lógica da doutrina da eleição de Karl Barth é a salvação universal. Uma pessoa pode continuar a objetar, a recusar-se ser definida pela própria eleição e reconciliação em Cristo, mas essa rejeição não é finalmente decisiva. Deus não permite [à pessoa humana] executar esse seu não, essa contradição e

<sup>40</sup> Como o próprio Orígenes, alguns teólogos católico-romanos procuraram reviver a *apokatastasis* por meio do dogma do purgatório, sugerindo que depois de vários níveis de amor sofredor as almas de todos estarão, finalmente, educadas na ascensão espiritual. Em 1983, o teólogo católico-romano Hans Urs von Balthasar escreveu um prefácio e um posfácio elogiando uma nova edição de um livro de 1967 de Valentin Tomberg, *Meditations on the Tarot: A journey into Christian hermeticism* (Nova York: Tarcher/Penguin, 2002). Balthasar elogia as reflexões de Tomberg por unir as religiões da antiga Babilônia e da Índia, o gnosticismo, o hermetismo, a Cabala, a magia e a astrologia como "presentimentos velados do Logos." (659). Reconhecendo que as visões de Orígenes da reencarnação e da *apokatastasis* foram condenadas pela igreja, Balthasar no entanto vê essas reflexões de gnose secreta como levando os cristãos mais profundamente na sabedoria do Mistério Católico (659). Embora essa forma particular de universalismo encontre algum apoio entre protestantes liberais, a maioria dos evangélicos a rejeita. Ela foi ensinada por Herbert W. Armstrong (fundador da World Wide Church of God). Em 2004, o evangelista da televisão Carlson Pearson tornou-se um aguerrido defensor dessa visão, mas o Joint College of African-American Pentecostal Bishops concluiu que essa posição era herética. Clark Pinnock considera o conceito de purgatório coerente com a teologia arminiana, enquanto insiste na possibilidade de alguns serem finalmente aniquilados em amor misericordioso por causa do respeito pelo livre-arbitrio deles. Veja John Walvoord, William Crockett, Zachary Hayes e Clark Pinnock, *Four views on hell* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 119-66.

oposição.<sup>41</sup> Até mesmo o não de Deus é vencido pelo sim de Deus; consequentemente, ao final, a lei deve ser sempre submetida ao evangelho.<sup>42</sup> Esse não é de fato sim. Esse julgamento é graça. Essa condenação é perdão. Essa morte é vida. Esse inferno é céu.<sup>43</sup> Pode ser sugerido que para Barth a existência humana sob o reinado do pecado, morte, descrença e condenação é, no final das contas, como a existência dos prisioneiros na caverna de Platão. Não é a verdade da realidade deles, mas um sonho terrível do qual eles precisam ser acordados. Não existe ninguém que não participe em [Cristo] nesse voltar-se para Deus.[...] Não existe ninguém que não seja ressuscitado e exaltado com ele em humanidade verdadeira.<sup>44</sup> No entanto, de acordo com Barth, não podemos dizer com certeza que cada pessoa será salva, porque isso comprometeria a liberdade absoluta de Deus em graça. Barth insiste: ·A igreja não deve pregar a apokatastasis.<sup>45</sup>

Jürgen Moltmann segue uma interpretação semelhante, embora ele pareça menos reticente que Barth em afirmar a salvação universal.<sup>46</sup> Como Barth, ele baseia seu inclusivismo na graça de Deus em vez de na bondade humana, mas diferente de Barth, ele torna o ·amor sofredor· necessário para o ser de Deus e, portanto, compromete a própria ideia de graça como uma decisão e um ato livres. É difícil resistir à impressão de que ambos os teólogos refletem uma interpretação quase fatalista da graça soberana de Deus. De fato, Moltmann critica a noção de aniquilação (veja abaixo) por tornar o livre-arbítrio humano, em vez da graça de Deus, decisivo. Usando uma afirmação de 1995 da Igreja da Inglaterra em defesa da aniquilação, Moltmann escreve:

A lógica do inferno é nada mais do que a lógica do livre-arbítrio humano, no sentido de que ela é idêntica à liberdade de escolha. [...] O amor de Deus preserva o nosso livre-arbítrio, ou ele liberta a nossa vontade escravizada, que havia se tornado não livre pelo poder do pecado? Deus ama homens e mulheres livres, ou ele procura homens e mulheres que tornaram-se perdidos? Aparentemente não é Agostinho que é o pai do cristianismo anglo-saxão; o pai da igreja que secretamente preside sobre seu oponente Pelágio. E é Erasmo o santo dos tempos modernos, e não Lutero, nem Calvino. [...] A primeira conclusão, parece-me, é que ele não é humano, pois não há muitas pessoas que conseguem desfrutar de seu livre-arbítrio quando se trata do seu destino eterno no céu ou no inferno.<sup>47</sup>\*

41 Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 3.1, p. 3.

47 Ibid., v. 2, pt. 2.13: ·O sim não pode ser ouvido a menos que o não também o seja. Mas o não é dito por causa do sim e não por ele mesmo. Em essência, portanto, a primeira e última palavra é sim e não não·.

43 Karl Barth, *The Word of God and the word of man* (trad. Douglas Horton; Nova York: Harper & Brothers, 1956,1957), 120.

44 Barth, Church dogmatics, v. 4, pt. 2, p. 271. Uma discussão útil sobre a concepção de Barth sobre essa questão é encontrada em George Hunsinger, *How to read Karl Barth: The shape of his theology* (Nova York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1991), 128-35.

45 Barth, Church dogmatics, v. 2, pt. 2.417.

44 Jürgen Moltmann, ·The logic of hell·, em *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann* (org. Richard Bauckham; Edimburgo: T&T Clark, 1999), 43-48.

47 Moltmann, ·The logic of hell·, 44, revisando a comissão de doutrina da Igreja da Inglaterra, *The mystery of salvation: The story of God-gift* (Londres: Church House Publishing, 1995).

-Deus é meramente o acessório que coloca essa vontade em ação..48 Em vez disso, -a doutrina cristã do inferno deve ser encontrada na descida de Cristo ao inferno, não numa modernização do inferno num total não ser..49 -A verdadeira universalidade da graça de Deus não é baseada no -humanismo secular-, mas na -teologia da cruz..50 Como Barth, Moltmann é atraído pelo pregador cristão socialista Christoph Blumhardt: -Jesus pode julgar, mas não condenar..51 -O julgamento não é a última palavra de Deus. [...] Dessa [nova criação] ninguém é exceptuado. [...] A graça transformadora é a punição de Deus aos pecadores. Não é o direito de escolher o que define a realidade da liberdade humana. É o fazer o bem..52 Essa forma de inclusivismo é, portanto, mais -agostiniana-, mas com a graça eletiva de Deus abrangendo cada pessoa.

Evangélicos arminianos como Clark Pinnock e John Sanders compartilham o pressuposto de que todos os atributos de Deus são subservientes ao seu amor e que seu propósito é salvar cada pessoa. De fato, Pinnock reconhece que essas teses funcionam como pressupostos ou -axiomas- pelos quais a exegese deve ser testada.<sup>53</sup> No entanto, esses teólogos diferem nitidamente do inclusivismo de teólogos como Barth e Moltmann em pelo menos dois sentidos cruciais. Primeiro, eles argumentam que a salvação é dependente do livre-arbítrio das pessoas. Segundo, eles acreditam que o conteúdo da revelação salvífica é mediado à parte do evangelho, mesmo em outras religiões e por meio delas como -meios de graça..<sup>54</sup> Logo, onde Barth e Moltmann baseiam o inclusivismo na noção de uma

<sup>48</sup> Ibid., 45.

<sup>49</sup>Ibid., 46.

<sup>50</sup> Ibid., 47.

SI Christoph Blumhardt, como citado em ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Clark Pinnock, -Overcoming misgivings about evangelical inclusivism-, Southern Baptist Journal of theology 2, na 2 (verão/1998): 33-34. Ele acrescenta: -Concordo que o inclusivismo não é um tópico central de discussão na Bíblia e que a evidência para ele é menor do que gostaríamos. Mas a visão do amor de Deus ali é tão forte que a evidência existente parece suficiente para mim-. (35).

<sup>53</sup> Essas teses são defendidas nas seguintes obras de Clark Pinnock: -An inclusivist view-, em Four views on salvation in a pluralistic world (org. Dennis L. Okholm e Timothy R. Phillips; Grand Rapids: Zondervan, 1995), 251-54; A wideness in God's mercy: The finality of Jesus Christ in a world of religions (Grand Rapids: Zondervan, 1992); -Acts 4:12 - No other name under heaven-, em Through no fault of their own? The fate of those who have never heard (org. William Crockett e James Sigountos; Grand Rapids: Baker, 1991), 114s. Veja também John Sanders, No other name: An investigation into the destiny of the unevangelized (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); -Inclusivism-, em What about those who have never heard? Three views on the destiny of the unevangelized (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1995). A posição de Sanders, no entanto, é menos inclusivista que a de Pinnock. Veja também Amos Yong, Beyond the impasse: Toward a pneumatological theology of religions (Grand Rapids: Baker, 2003); Stanley J. Grenz, -Toward an evangelical theology of religions-, Journal of ecumenical studies 31 (inverno-prIMAVERA/1995): 49-65. Nenhuma das principais teses e pressupostos do inclusivismo é original de Pinnock ou dos outros evangélicos. Elas têm sido defendidas e assumidas dentro das principais correntes do protestantismo bem como do catolicismo romano pós-conciliar. Essa visão é distinguida do pluralismo religioso pela sua afirmação de que quanto a verdade salvífica esteja presente em outras religiões, toda a verdade deriva de Cristo e a sua plenitude é encontrada na revelação especial. Dentro dos círculos evangélicos, uma interpretação mais agostiniana (e cautelosa) do inclusivismo é defendida por John Stackhouse, What does it mean to be saved? Broadening Evangelical horizons of salvation (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), e por Terrance

graça universal eletiva de Deus, o inclusivismo de Pinnock é baseado na noção de Deus tornar a graça universalmente acessível àqueles que respondem a oferta dela, mesmo à parte da fé explícita em Cristo. Como Pinnock reconhece, sua versão é especialmente devedora ao conceito de ·cristão anônimo· de Karl Rahner e do Concílio Vaticano II.<sup>55</sup> Pinnock recorre aos exemplos de Melquisedeque, Jó e à citação de Paulo de poetas pagãos em Atos 17 para defender a ideia de que Deus revela-se de uma maneira salvífica fora da revelação bíblica.<sup>56</sup>

## 2. A niquilação

Outros cristãos concluíram que a evidência exegética quanto à realidade do inferno é impossível de ser conciliada com a salvação universal. A questão tratada pelo aniquilacionismo não é o escopo da misericórdia de Deus, mas a natureza do inferno. Alguns aniquilacionistas (tais como Philip E. Hughes) podem ser considerados exclusivistas (i.e., salvação por meio da fé explícita em Cristo apenas), enquanto outros (como Clark Pinnock) são inclusivistas. Ao mesmo tempo, eles interpretam várias passagens como ensinando que os descrentes são ressuscitados no último dia para a destruição (a segunda morte) em vez de para tormento eterno consciente. Visto que eles são destruídos para sempre, a Escritura ainda pode falar em termos apocalípticos sobre ·a fumaça deles subindo para sempre· e o ser deles sendo eternamente destruído. No entanto, isso não acarreta necessariamente punição consciente.<sup>57</sup>

L. Tiessen, Who can be saved? Reassessing salvation in Christ and world religions (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004). No entanto, mesmo essas duas últimas propostas refletem a tendência (muito mais evidente nos volumes previamente citados) de identificar a revelação de Deus na criação (e, portanto, cm outras religiões) como diferindo em grau e não em tipo da revelação do Deus no evangelho.

55 Pinnock, ·Overcoming misgivings about evangelical inclusivism·, 34: ·A Escritura fala de diferentes modos sobre como as pessoas são salvas subjetivamente. Por exemplo, ela diz que Deus ama os que o buscam e os recompensa, mesmo se eles não forem judeus ou cristãos (Hb 11.6). Ela diz que Cristo salvará algumas pessoas que não fazem ideia de quem Jesus é, mas que demonstraram, pelas suas ações, que amam o reino de Deus (Mt 25.37)·. Deve ser observado que nenhuma dessas passagens sugere que essas pessoas estejam fora da comunidade da aliança. Pelo contrário, por exemplo, em Mateus 25, Jesus fala de uma separação final entre ovelhas e bodes, sendo dito às primeiras: ·Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo· (v. 34, ênfase acrescentada). As boas obras dos judeus que Jesus então prossegue para descrever são consequências e evidências do fato de que essas pessoas estão em Cristo, não o meio, e o contexto é a ameaça de perseguição iminente, quando os cristãos serão lançados em prisões por causa de sua fé em Cristo. Pinnock recorre à ·Declaração do Relacionamento da Igreja com as religiões não cristãs·, par. 2, em The documents of Vatican II (org. Walter M. Abbott; trad. Joseph Gallagher; Nova York: Herder & Herder, 1966), 662.

· Pinnock, ·Overcoming misgivings about evangelical inclusivism·, 35-36: ·Encontro apoio na afirmação de Paulo de que as pessoas podem procurar a Deus e encontrá-lo em qualquer parte do mundo (At 17.27). Aprecio o fato de ele dizer que os gentios têm a lei de Deus escrita em seus corações (Rm 2.16) e podem receber tida eterna quando, pacientemente buscando fazer o bem, eles procuram glória e honra e imortalidade (Rm 2.7). Como um católico colocaria isso, há pessoas com um desejo pelo batismo que ainda não conseguiram ser batizadas·.

57 Um dos tratamentos mais extensos da punição eterna dessa perspectiva é Edward W. Fudge, *The fire that consumes: A Biblical and historical study of the doctrine of final punishment* (Houston, Tex.: Providential Press, 1982). Vários estudos interagem de modo ponderado com as teses de Fudge, incluindo Robert A. Peterson, *Hell on trial: The case for eternal punishment* (Phillipsburg, N.J.: P&T, 1995). Cf. Edward W.

Historicamente, essa visão não tem obtido aderentes a não ser entre os adventistas, Testemunhas de Jeová, cristadelfianos e outros grupos. Mais recentemente, no entanto, ela ganhou terreno especialmente no evangelicalismo inglês, incluindo (possivelmente) C. S. Lewis, bem como John Wenham, Philip E. Hughes e, mais tentativamente, John Stott.<sup>58</sup> Ela também tem sido defendida, numa linguagem mais emocional, por Clark Pinnock e Edward Fudge.<sup>59</sup> Os proponentes dessa visão citam a dificuldade emocional de aceitar a ideia de uma punição consciente que dure eternamente, mas, no final, defendem a sua visão como sendo mais coerente com a Escritura.

Os aniquilacionistas afirmam que a noção de um tormento consciente e eterno é baseada na doutrina grega da imortalidade da alma. Em seu lugar, eles argumentam pela imortalidade condicional. No final da ressurreição e do julgamento, o Deus imortal vai conceder imortalidade aos cristãos e condenar os não cristãos à destruição. Satanás e o falso profeta, é dito, sofrerão punição eterna no inferno, mas ninguém mais (Ap 14.9-11; 20.10). A descrição de Jesus do fogo como ·eterno· e ·que não se apaga· (Mt 3.12; 18.8; 25.41; Lc 3.17) pode ser interpretada como aniquilação. Positivamente, os defensores dessa visão recorrem a passagens que falam sobre os ímpios perecendo (Jo 3.16) e sendo destruídos (Mt 10.28) e acreditam que a referência em Apocalipse 20 à ·segunda morte· apenas pode referir-se a essa aniquilação. Em Mateus 10.28, Jesus adverte os ouvintes: ·temei, antes, aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo·.

### 3. A valian do essas alternativas

Qualquer noção de uma restauração final de todos os seres espirituais, incluindo Satanás e suas forças demoníacas é rejeitada pelo ensino claro da Escritura de que eles serão destruídos. Ao oferecer uma resposta breve à posição inclusivista, eu remeteria os leitores aos pontos anteriores neste volume em que defendi (1) a simplicidade de Deus contra a tendência de assimilar o caráter de Deus a um único atributo, (2) a eleição soberana de Deus de muitos, mas não de todos os

Fudge e Robert A. Peterson, *Two views on hell: A Biblical and theological dialogue* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2000); Christopher W. Morgan e Robert A. Peterson, orgs., *Hell under fire: Modem scholarship reinvents eternal punishment* (Grand Rapids: Zondervan, 2004).

58 É difícil discernir exatamente o que Lewis pensava sobre essa questão. Em *Theproblem of pain* (São Francisco: HarperSanFrancisco, 1940, 2001) C. S. Lewis escreve: ·A característica da alma perdida é ·sua rejeição de tudo o que não é simplesmente ela mesma·. Nosso imaginário egocêntrico tentou transformar tudo o que ele conhece numa província ou apêndice do eu. O gosto pelo outro, isto é, a própria capacidade de usufruir o bem, é dominado nele, exceto na medida em que seu corpo ainda o coloca em algum contato rudimentar com o mundo exterior. A morte elimina esse último contato. Ele alcança o seu desejo - estar totalmente em si mesmo e fazer o melhor do que encontrar ali. E o que ele encontra ali é inferno. (124-25). Para a visão de Stott, veja David L. Edwards e John Stott, *Essentials: A liberal-Evangelical dialogue* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988), 314-20.

59 Clark Pinnock, ·The conditional view·, em *Four views on hell* (org. William Crockett; Grand Rapids: Zondervan, 1997), 135-66; Fudge, *The fire that consumes*.

pecadores e sua graça em Cristo apenas, recebida pela fé apenas e (3) a distinção entre lei e evangelho (e a distinção consequente entre revelação geral e especial).<sup>60</sup>

Enquanto a doutrina de Orígenes pode ser caracterizada tanto como pelágiana quanto como platônica, a visão de Barth e Moltmann pode ser mais bem descrita como ·universalismo agostiniano-.<sup>61</sup> De fato, dado que de acordo com essa visão até mesmo aqueles que não quiseram ser salvos são salvos contra a sua vontade, ela também poderia ser caracterizada como ·universalismo hipocalvinista-. No entanto, a Escritura claramente dá importância decisiva à fé em Cristo, à parte da qual ninguém pode ser salvo. Isso dificilmente representa um triunfo ·pelágiano- da vontade humana sobre a divina, visto que a Escritura também ensina que a fé é um dom de Deus. Qualquer que seja a plausibilidade da disputa de Moltmann com as explicações arminianas, uma interpretação agostiniana da salvação pela fé em Cristo é exatamente comprometida à sola gratia. A questão não é se o ·sim- de Deus vence o nosso ·não-, mas se Deus é autônomo para demonstrar essa misericórdia para quem ele quiser e se os não eleitos são responsáveis pela sua rejeição do evangelho.

De acordo com Barth e sua escola, um resultado prático dessa visão é uma doutrina fortemente objetiva da soberania, da eleição e da graça irresistível de Deus. Todos são eleitos em Cristo, o Eleito, e, portanto, não há espaço para questionar esse fato. Todos já estão salvos em Cristo, pelo menos de jure.<sup>62</sup> Ao mesmo tempo, como vimos, Barth rejeitou explicitamente a visão de Orígenes, e pensou que qualquer negação absoluta da possibilidade de que alguns seres humanos pudessem finalmente perder-se comprometia a liberdade soberana de Deus. Isso parece totalmente estranho, visto que isso significa que pela primeira vez na história da igreja foi sugerido que alguns que Deus eterna e incondicionalmente incluiu em Cristo como eleitos, justificados e santificados podem, contudo, ser condenados de modo final.

A posição de Barth é apenas tão persuasiva quanto a sua exegese das passagens relevantes. Contrário à interpretação de Barth de ·ovelhas- e ·bodes- como a verdade dialética sobre cada pessoa, Jesus fala claramente do grupo que

60 Em acréscimo, os seguintes recursos são recomendados: Ronald Nash, *Is Jesus the only savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); R. Douglas Geivett, ·Is Jesus the only way?-em *Jesus underfire: Modern scholarship reinvents the historical Jesus* (org. Michael J. Wilkins e J. P. Moreland; Grand Rapids: Zondervan, 1995); e R. Douglas Geivett e W. Gary Phillips, ·A particularist view: An evidentialist approach-, em Okholm e Phillips, orgs., *Four views on salvation in a pluralistic world*; D. A. Carson, *The gagging of God: Christianity confronts pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996); Ajith Fernando, *The supremacy of Christ* (Wheaton, 111.: Crossway, 1995); Paul R. House e Gregory A. Thornbury, orgs., *Who will be saved?: Defending the Biblical understanding of God, salvation, and evangelism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2000); Douglas Moo, ·Romans 2: Saved apart from the Gospel?- em *7through no fault o f their own? The fate o f those who have never heard* (org. William V. Crockett e James G. Sigountos; Grand Rapids: Baker, 1991), 137 - 45; Daniel Strange, *The Possibility o f Salvation among the Nnevangelized: An Analysis o f inclusivism in recent evangelical theology* (Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 2002).

61 Veja Oliver D. Crisp, ·Augustinian universalism·, *International Journal for philosophy o f religion* 53 (2003): 127-45.

62 Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 3, p. 811.

estava sendo recebido no céu e o outro grupo sendo lançado no inferno. Embora Brunner tivesse objetado tão fortemente quanto Barth à doutrina da eleição particular, ele reconheceu que, de acordo com o Novo Testamento, apenas os eleitos estão ·em Cristo· e eles são ·aqueles que creem·.<sup>63</sup> Barth confunde responsabilidade humana com sinergismo.<sup>64</sup> Brunner sugere que, além de ignorar a condição na Escritura, Barth elimina ·a tensão vital baseada na dialética da santidade e do amor de Deus, por meio de um esquema monista·.<sup>65</sup> Reconhecemos em Jesus Cristo a coerência do amor e da santidade de Deus. ·Mas à parte de Jesus Cristo, à parte da fé, a santidade de Deus não é o mesmo que o seu amor, mas há ali a sua ira, o que Deus é ·em si mesmo· não é o mesmo que ele é ·para nós·, lá há o mistério insondável, impenetrável da ·nuda majestas·; lá não há eleição, mas rejeição, julgamento, condenação.[..]·<sup>66</sup> A ira de Deus não é uma forma de graça. A pregação apostólica no Novo Testamento anuncia perdão para todos os que creem, mas ela também adverte que à parte da fé há uma terrível expectativa de ira, não meramente falta de consciência de ser salvo.

Se o caráter decisivo da História - e as decisões que os seres humanos tomam dentro dela - é tratado de modo leve demais por Barth, a vontade e ação humanas tornam-se determinantes deform a última nas versões sinergísticas do inclusivismo.

Com respeito à posição inclusivista, com sua noção de ·cristão anônimo· (veja a p. 1006), deve ser observado que, embora a revelação progrida das sombras do Antigo Testamento para a realidade do Novo, o objeto da fé é o mesmo. No entanto, as religiões das nações são consideradas como idólatras ao longo de toda a História. Desde Justino Mártir, alguns cristãos têm afirmado que os filósofos pagãos prepararam o caminho para Cristo entre os gentios como Moisés e os profetas prepararam os judeus. Mas isso é confundir a revelação geral com a revelação especial e a lei com o evangelho.

Os exemplos de Pinnock citados acima não demonstram que pode haver um conhecimento salvífico de Deus à parte de sua revelação a Israel. Do pouco que sabemos sobre Melquisedeque, ele não poderia ter sido um ·nobre pagão·.<sup>67</sup> Ele era o ·rei de Salém· (proto-Jerusalém), ·sacerdote do Deus Altíssimo·, ·Deus Altíssimo· Çêl 'elyôn), sendo identificado com nenhum outro que não ·O Senhor [Yahweh], o Deus Altíssimo· (Gn 14.18-22). Ele trouxe a Abraão pão e vinho, abençoou-o e recebeu um dízimo tributário - todas essas ações refletindo um contexto pactuado em que Abraão reconhecia Melquisedeque como seu sumo sacerdote. Nem pode Jó ser qualificado como um cristão anônimo. Independentemente de qual fosse o

63 Emil Brunner, *Dogmalics*, v. 1, *The Christian doctrine of God* (trad. Olive Wyon; Filadélfia: Westminster Press, 1946), 315.

64 Ibid. 316.

65 Ibid., 334, 336.

66 Ibid., 337. Brunner acrescenta (na minha elipse concluída), ·[ ] mas não decreto eterno·.

67 James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A guide to the Bible as it was at the start of the common era* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1988), 276-78.

seu relacionamento preciso com Abraão, a alusão de Jó ao salmo 8.4 (Jó 7.17-18) e citações diretas do salmo 107.40 e Isaías 41.11-12 em Jó 12 (v. 21-24) colocam-no dentro da esfera da comunidade da aliança.<sup>68</sup>

Paulo cita poetas pagãos para seu público de filósofos atenienses em Atos 17 pelo propósito expresso de demonstrar que eles não estão vivendo nem mesmo de maneira coerente com a revelação geral. De qualquer modo, Paulo declara:

(...), não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos (At 17.30-31).

Não importa quanto Deus possa ter sido tolerante nos ·tempos da ignorância·, o aparecimento de Cristo nestes últimos dias deixa todos sem desculpa. É o caráter universal-público da obra decisiva de Cristo e o julgamento vindouro que dão à obra missionária o tipo de urgência que encontramos ao longo do livro de Atos.

Ao mesmo tempo, não acredito que podemos concluir que ninguém pode ser salvo à parte de uma fé explícita em Cristo. Primeiro, é precisamente porque Deus é soberano e livre em sua graça que ele pode ter misericórdia de quem ele escolhe. Do começo ao fim, ·Ao Senhor pertence a salvação· (Jn 2.9). Segundo, visto que os filhos dos cristãos estão compreendidos juntos com seus pais na aliança da graça, nas palavras dos Cânones de Dort, ·os pais piedosos não devem duvidar da eleição e salvação de seus filhos, aos quais Deus se agrada de chamar desta vida ainda na infância (Gn 17.7; At 2.39; ICo 7.14)·.<sup>69</sup> Em terceiro lugar, não nos é dito o que Deus faz nos casos extraordinários: por exemplo, aqueles que são física ou mentalmente incapazes de entender a Palavra de Deus. Como em todas as questões teológicas, devemos restringir a nossa curiosidade e nos recusar a especular além da própria instrução de Deus. À parte da autorrevelação de Deus nas Escrituras, não sabemos o que Deus ordenou na eternidade. O que quer que Deus possa decidir fazer em qualquer caso específico, ele prometeu salvar todos aqueles - e apenas aqueles - que invocam o nome do seu Filho.

Finalmente, com respeito ao aniquilacionismo, o ensino de Jesus a respeito da separação final dos salvos e dos perdidos parece tratar a punição e a vida como igualmente eternas: ·E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna· (Mt 25.46). Se é geralmente assumido que ·vida eterna· significa alegria sem

68 Esses exemplos, frequentemente apresentados pelos inclusivistas, assim como outros argumentos principais desse tipo, são tratados respeitosamente e cuidadosamente em *Faith comes by hearing: A response to inclusivism* (org. Christopher W. Morgan e Robert A. Peterson; Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2008).

69 Canons of Dort, cap. 1, art. 17, em *Psalter hymnal Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church* (Grand Rapids: CRC Publications, 1976), 95. Também há o exemplo da morte do filho de Davi, a criança que tinha uma semana de vida: ·Eu irei a ela, porém ela não voltará para mim· (2Sm 12.23).

fim, consciente, então parece que os aniquilacionistas estão com o ônus da prova ao explicar o ·castigo eterno· como diferente em duração. Independentemente de como alguém interpreta essas passagens em última análise, isso não pode ser decidido com base no nosso julgamento moral caído de Deus e seus caminhos e nossa repulsa emocional consequente diante da ideia admitidamente difícil de punição eterna consciente. Nem, de fato, isso pode ser decidido a partir de nosso desejo de proteger o imperativo missionário, como se o motivo para o nosso evangelismo devesse ser baseado no temor da punição eterna consciente. A única questão decisiva é se a Escritura ensina isso. Além do mais, devemos ser cuidadosos em distinguir o ensino escritural das imagens populares de inferno que herdamos da mitologia popular, seja pagã ou cristã. Devemos admitir com franqueza que as descrições elaboradas do inferno do Inferno de Dante a Billy Sunday são tão especulativas quanto evocativas. O ponto crucial a ser feito a partir da Escritura com respeito à punição eterna não é o grau ou duração, mas sua realidade horrível como o julgamento pessoal de Deus que é final e para sempre.

## B. Sâlôm ETERNA

Tenho argumentado que na antiga aliança alguns lugares eram santos, e que na presente fase do reino de Cristo não há lugares santos. No entanto, quando Cristo voltar, purificando a terra num juízo final, tudo será santo. Zacarias profetiza o dia quando o verdadeiro templo será purificado de todos os mercadores e de tudo que o contamina. Os potes e panelas mais comuns de uma casa - até mesmo as campanhas nos cavalos - terão a inscrição: ·Santo ao Senhor· (Zc 14.20-21). A terra devastada tornar-se-á novamente um maravilhoso jardim, do qual o violento e opressor serão banidos (Is 35). Uma última vez o mundo será abalado e as nações irão ao Templo do fim dos tempos cheio da glória do Espírito (Ag 2.6-7). ·A glória desta última casa será maior do que a da primeira, diz o Senhor dos Exércitos; e, neste lugar, darei a paz, diz o Senhor dos Exércitos.· (Ag 2.9).

Sem dúvida IReis 6 estabelece o compasso para a teocracia e seus desenvolvimentos posteriores do seu tema de templo, na medida em que nós transitamos de um tabernáculo móvel para o santuário fixo. Ele tinha 27 metros de extensão, nove de largura e 13,5 metros de altura (v. 2), com o santuário interno sendo um cubo perfeito (v. 20). Seguindo ordens específicas que lhes foram dadas, Salomão relata ordens detalhadas para que toda a casa pudesse ser perfeita. O fundamento era feito de ·pedras de valor· (7.10).

Depois da destruição do primeiro templo, Ezequiel recebeu uma visão de um novo templo (Ez 40-42) e ele relata o retorno da Glória-Nuvem ao templo no capítulo 43. Um homem, ·cuja aparência era como a do bronze·, estava em pé com uma vara de medir, de três metros (40.3,5). Mais medidas detalhadas foram feitas, junto com instruções específicas para a sua construção e mobília. ·O homem mediu o pátio de dentro: era quadrado, tendo cinquenta metros de lado. Na frente do Templo havia um altar· (v. 47, NTLH). Medidas mais detalhadas se seguem,

com a medida final do novo templo inteiro, cada um dos quatro lados medindo 250 metros, com um muro separando o santo do comum (42.16-20). Lembrando que cada querubim era colocado no portão oriental do Éden, barrando a entrada no santuário depois da queda, como foi o caso quando a glória deixou o primeiro templo de Israel, Ezequiel é então levado na sua visão para o portão que olha para o leste: ·Este portão ficará fechado; nunca será aberto. Ninguém poderá usá-lo, porque eu, o Se n h o r , o Deus de Israel, entrei por ele. Deve ficar sempre fechado, mas o rei poderá ir lá para comer uma refeição santa na minha presença. Ele entrará e sairá pelo salão interno desse portão· (44.1-3, NTLH). Nada ·incircundado· receberá permissão para entrar nesse recinto sagrado (v. 4-9).

Finalmente, em Apocalipse 20 e 21, temos uma descrição semelhante do templo. Primeiro, será o lugar definitivo da presença habitadora de Deus entre o seu povo da aliança, trazendo um final ao sofrimento, pecado, dor e injustiça. ·E aquele que está assentado no trono disse: Eis que faço novas todas as coisas· (Ap 21.5). Os habitantes beberão livremente da água da vida, assim como eles são finalmente liberados para comer da Árvore da Vida.

O vencedor herdará estas coisas, e eu lhe serei Deus, e ele me será filho. Quanto, porém, aos covardes, aos incrédulos, aos abomináveis, aos assassinos, aos impuros, aos feiticeiros, aos idólatras e a todos os mentirosos, a parte que lhes cabe será no lago que arde com fogo e enxofre, a saber, a segunda morte (v. 7-8).

Então, João vê ·a noiva, a esposa do Cordeiro·, que não é outra senão ·a santa cidade, Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus· (v. 9-10). Joias raras, muros altos, doze portões e doze fundações são mencionados. E uma vez mais aparece o anjo com a vara de medir. ·A cidade era quadrada, pois o seu comprimento era igual à sua largura. O anjo mediu a cidade com a vara de ouro e viu que media dois mil e duzentos quilômetros. O seu comprimento, largura e altura eram iguais· (v. 16, NTLH). De fato, torna-se cada vez mais claro que o templo não fica dentro da cidade, mas ele é a própria cidade. ·Nela, não vi santuário, porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro· (v. 22). Diferente dos templos do Éden e de Jerusalém, este ficará perfeitamente puro para sempre, pois ·nunca jamais penetrará coisa alguma contaminada· e, portanto, os portões do Santuário ·nunca jamais se fecharão·, de modo que todos cujos nomes estão ·inscritos no Livro da Vida do Cordeiro· podem entrar (v. 25-27). Não há mar ali, o que seguramente significa que exatamente como as bestas selvagens não ameaçarão mais a terra, o monstro do caos das águas profundas e turbulentas não mais tem uma morada a partir da qual atacar os habitantes de Sião.

No seu notável tratamento desse tema, G. K. Beale articula ·uma teologia bíblica do lugar de habitação de Deus·, como o subtítulo do seu livro indica.<sup>70</sup>

70 G. K. Beale, The temple and the church's mission: A Biblical theology of the dwelling place of God (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 2004).

A nossa tese é que o templo de Israel era composto de três partes principais, cada qual simbolizando uma parte principal do cosmos: (1) o pátio externo representa o mundo habitável onde a humanidade mora; (2) o santo lugar era emblemático dos céus visíveis e suas fontes de luz; (3) o santo dos santos simbolizava a dimensão invisível do cosmos, onde Deus e suas hostes celestiais habitam. [...] A identificação do pátio externo como a terra visível e o mar é sugerida pela descrição adicional do Antigo Testamento, na qual uma bacia de bronze e o altar no átrio do templo eram chamados respectivamente de ·mar· (IRs 7.23-26) e de ·base [...] da terra· (Ez 43.14). O altar também deveria ser um ·altar de terra· (nos primeiros estágios da história de Israel) ou ·um altar de pedras não lavradas· (Ex 20.24-25), identificando-o assim ainda mais com a terra natural.<sup>7</sup>

Não é fantasioso demais sugerir que o movimento do átrio interno, onde apenas o sumo sacerdote entrava uma vez por ano, para os recintos em redor do Santo Lugar, e finalmente para o átrio externo dos gentios, é tipológico da resposta de Jesus à pergunta dos discípulos em sua ascensão, ·Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?· Ele disse a eles: ·Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade; mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra.· (At 1.7-8).

Na sua forma tipológica-teocrática, Israel era uma comunidade centrípeta, separada das nações; no seu cumprimento, ela se torna uma comunidade centrífuga, enviada a partir do Santo dos santos, por meio do Santo Lugar para fora, para o pátio dos gentios. Essa é a força da Grande Comissão de Cristo: ·Toda a autoridade de me foi dada no céu e na terra. Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo [...]· (Mt 28.18-19), ·Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura· (Mc 16.15).

Esse santuário do fim dos tempos, feito sem mãos, finalmente apareceu em Cristo. Muito maior do que o rasgar da cortina do templo na crucificação de Jesus é o rasgar do próprio Jesus na cruz, dando acesso direto a todos os que creem. Ali, o nosso Sumo Sacerdote entrou no santuário celestial do qual o templo terreno era meramente um tipo, e ele entra portando o seu próprio sangue como o sacrifício completo e final pelos nossos pecados. Não haverá renovação da aliança do Sinai, nem volta às sombras agora que a realidade veio. Agora, os cristãos, judeus e gentios, estão sendo edificados em Cristo como pedras vivas. O povo tornou-se o lugar de habitação de Deus, vestido nas gloriosas vestes da justiça de Cristo.

A cidade e o templo no livro de Apocalipse abrangem todo o cosmos. ·Não é apenas a demarcação horizontal entre o antigo templo e a cidade que desaparece na Nova Jerusalém·, observa Kline, ·mas a distinção vertical entre os templos

<sup>7</sup> íbid., 32-33.

celestial e terreno também.<sup>72</sup> Não apenas os profetas e apóstolos, mas todo o povo de Deus agora é ·tomado pelo Espírito· para estar no conselho celestial, trajando vestes sacerdotais, enviados da sala do trono como testemunhas.<sup>73</sup> No Novo Testamento, a glória da face de Cristo (2Co 4.5-6) revela juízo do céu. ·É uma parousia-glóxiā, na medida em que Jesus volta no último dia (Mt 16.27; Mc 8.38; Lc 9.26).<sup>74</sup> Em Hebreus 12, essa parousia-glória é identificada com sua voz (cf. Ap 1.10-15).<sup>75</sup> No relato de João de sua visão da adoração celestial, ele descreve como, em meio a flashes de relâmpagos e ribombar de trovões, os 24 anciãos estão assentados ao redor do trono, com tochas flamejantes queimando diante de cada trono. E atrás dos tronos está o arco-íris da paz (Ap 4.2-5). As tochas flamejantes em Apocalipse são reminiscentes da chama de fogo sobre cada testemunha que recebeu o Espírito no Pentecostes. O novo templo não é construído ·por mãos humanas· (At 7.48) e aqueles que são testemunhas de Cristo são ·circuncidados, não por intermédio de mãos, mas no despojamento do corpo da carne, que é a circuncisão [morte] de Cristo· (Cl 2.11).<sup>76</sup>

A nova criação é, portanto, inteiramente uma obra de Deus, e o santuário do fim dos tempos é o templo que Deus construiu para si mesmo. ·O judaísmo enfatizou isso ao dizer que Deus construiria o templo [de Ex 15.17] [...] com suas duas mãos· (Mekilta de-Rabbi Ishmael, Tractate Shirata 10.40-42).<sup>77</sup> Ele não é construído por nós, mas por Deus, cuja presença habitadora não é condicionada pela fidelidade das nações, mas pela sua própria fidelidade à aliança; ele é construído não com blocos inanimados que podem ser colocados abaixo, mas com pedras vivas tomadas de cada tribo sob o céu, com Cristo como a pedra angular (IPe 2.4-8).

Longe da visão de espíritos desencarnados flutuando sobre nuvens etéreas com harpas, Isaías 65 fala de ·novos céus e nova terra· (v. 17), com edifícios e vinhas, árvores, trabalho e comunhão com toda a criação. O que não existe mais não são as emoções, mas ·voz de choro· e o ·clamor· (v. 19). Seus habitantes ·edificarão casas e nelas habitarão; plantarão vinhas e comerão o seu fruto·, usufruindo o fruto de seu trabalho em vez de edificar e plantar apenas para ter as suas casas ocupadas por invasores (v. 21-22a). Não o trabalho em si, mas o que não haverá mais será a maldição do labor cansativo, frustrante e sem sentido (v. 22b). As crianças serão uma bênção em vez de uma causa de preocupação a respeito do seu futuro (v. 23). Ninguém precisará clamar pelo Senhor, pois ·estando eles ainda falando, eu os ouvirei· (v. 24) e não é a ausência de vida selvagem, mas do perigo que caracterizará essa terra sabática (v. 25). O livro de Isaías termina com esta profecia:

<sup>72</sup>Kline, Images of the Spirit, 35.

<sup>n</sup> Ibid. 94.

<sup>74</sup> Ibid., 121-22.

<sup>75</sup> Ibid., 122.

<sup>76</sup>Beale, The temple and the church's mission, 233-34.

<sup>77</sup> Ibid., 235n66.

Porque, como os novos céus e a nova terra, que hei de fazer, estarão diante de mim, diz o Senhor, assim há de estar a vossa posteridade e o vosso nome. E será que, de uma Festa da Lua Nova à outra e de um sábado a outro, virá toda a carne a adorar perante mim, diz o Senhor. Eles sairão e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra mim; porque o seu verme nunca morrerá, nem o seu fogo se apagará; e eles serão um horror para toda a carne (Is 66.22-24).

A ressurreição do corpo enfatiza a antecipação do estado final como redenção da natureza em vez do seu esquecimento.

No Novo Testamento, também, a abóbada celeste final é um lugar criado (Lc 24.51; Jo 14.2-4; At 1.11; 7.55-56; 1Pe 3.22). Seguramente a renovação é tão radical que pode ser descrita apenas em termos apocalípticos (2Pe 3.12-13), como morrendo (Ap 21.2-3). No entanto, não deveríamos pensar em termos do fim da criação de Deus em si, mas do fim da criação na sua condição atual. Steven Prediger-Bouma observa: ·Uma escatologia cristã ortodoxa fala não de aniquilação da terra, mas de sua renovação e restauração.·<sup>78</sup> Nossa esperança celestial não é apenas de almas salvas, mas de uma criação salva (Rm 8.19-21). Assim como Jesus comeu e bebeu depois de sua ressurreição, haverá comida e bebida na nova criação, embora dessa vez na festa das bodas consumadas do Cordeiro (Ap 19.9), com Jesus bebendo vinho conosco (Lc 22.18). O tema de comer e beber na presença do Senhor que encontramos ao longo das narrativas do Antigo Testamento e, novamente, de modo tão preeminente no evangelho de Lucas, será totalmente realizado naquele dia.

Apocalipse 22 emprega a imagem de um rio fluindo no meio da cidade com a árvore da vida ·dando o seu fruto de mês em mês· (Ap 22.2). Mais uma vez, é uma imagem apocalíptica, mas o valor dessa imagem é perdido se não houver criação física. Assim como a imagem do fogo, das trevas externas e da sepultura parece contraditória se tomada literalmente e, no entanto, quando considerada expressa a condição terrível do inferno, a imagem da festa de casamento, rios, árvores e uma cidade com ruas de ouro é ricamente sugestiva de uma condição que não podemos conceber à parte de tais analogias. Isso não significa que essas sejam ·meras metáforas·, visto que o valor de metáforas é transmitir verdades reais. Seja qual for a condição da ·vida eterna·, ela é mais, certamente não menos, do que as alegrias incorporadas que essas imagens sugerem. Somos criaturas do tempo e do espaço, e não transcendemos a nossa humanidade, mas a escravidão da nossa humanidade às condições do pecado e da morte.

<sup>78</sup>Steven Prediger-Bouma, *For the beauty of the earth* (Grand Rapids: Baker, 2001), 125. É digno de nota que enquanto Molnárn é agudamente crítico da ênfase dispensacionalista na catástrofe apocalíptica, sua tendência de permitir que a nova criação (escatologia) engula a criação original (protologia) pode levar na mesma direção. Peter Macek faz esta pergunta: ·A criação de Molnárn, interpretada como um *novum ex nihilo*, em vez de ·restauração· pressupõe uma annihilation murdi total e ativa e não apenas uma annihilation nihil. Ou, para colocar de outro modo, a necessidade da ·nova criação· rebaixa a bondade da *creatio originalis* e nesse sentido não consegue explicar a distinção bíblica entre ·criação· e ·queda·?· (Peter Macek, ·The doctrine of creation in the messianic theology of Jürgen Molnárn·, *Communio Viatorum* 49, na 2 [2007]: 180.)

Ao interpretar as imagens apocalípticas de 2Pedro 3.12-13 literalmente, o dispensacionalismo clássico antecipa uma aniquilação completa do cosmos.<sup>79</sup> O título clássico de Hal Lindsey demonstra isso: *The lategreatplanet earth* (O grande planeta terra falecido). Lewis Sperry Chafer e John Walvoord escrevem: ·O Dia do Senhor, que começará com o arrebatamento e inclui em sua introdução os julgamentos que antecedem e que se seguem imediatamente à Segunda Vinda, conclui com o fim do milênio e com a destruição final dos céus e terra atuais.<sup>80</sup> Depois do julgamento do grande trono branco, ·a velha criação é destruída. [...] Por causa da destruição da terra e do céu atuais, o julgamento do grande trono branco aparentemente acontecerá no espaço.<sup>81</sup> A Jerusalém celestial vinda do céu, descrita de maneira tão bela em Apocalipse 21, é aparentemente não criada: ·É da maior significação que a cidade não é dita ser criada, e ela aparentemente já existia durante o período que precedeu o reino milenar, possivelmente como uma cidade-satélite sobre a terra; como tal, ela pode ser a morada milenar dos santos ressuscitados e trasladados.<sup>82</sup>

Embora Grudem não favoreça a visão de que a criação será destruída, ele interpreta 2Pedro 3.10-13 como referindo-se a ·as coisas da superfície da terra (isto é, grande parte da terra e das coisas sobre a terra).<sup>83</sup> Conquanto eu aprecie a sua tentativa de limitar os efeitos de uma interpretação literalizada, esses versículos parecem abranger toda a ordem criada. Além do mais, se o que é eliminado é ·grande parte da terra e das coisas sobre a terra·, esse tipo de destruição deixa pouco da criação. Se, no entanto, essa linguagem apocalíptica de 2Pedro deve ser interpretada como a linguagem apocalíptica em outros pontos, não há razão para interpretar esses versículos como comunicando nada além de uma completa transição de uma condição de existência para outra. ·Esta era atual· versus ·a era vindoura·, não este mundo atual versus outro mundo, reflete a ênfase coerente da escatologia do Novo Testamento. Toda essa criação será totalmente salva, e no entanto, totalmente nova.

Se nosso objetivo é sermos libertos da criação em vez da libertação da criação em si, mostraremos comprehensivelmente pouca preocupação pelo mundo que Deus criou. Se, no entanto, estamos ansioso pela ·restauração de todas as coisas· (At 3.21) e pela participação de toda a criação na nossa redenção (Rm 8.18-21), então as nossas ações aqui e agora pertencem ao mesmo mundo que um dia será renovado de forma final e total.

<sup>79</sup> Lewis Sperry Chafer, *Major Bible doctrines* (org. John Walvoord; ed. rev.; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 353: ·Nessa discussão será assumido que a profecia deve ser interpretada no mesmo sentido literal que qualquer outro tema da revelação divina. No entanto, interpretar a literatura profética e apocalíptica - ou, quanto a isso, parábolas e poesia - como se fosse narrativa histórica resulta em violência à verdadeira intenção do texto.

<sup>80</sup> Ibid., 334-35.

<sup>81</sup> Ibid., 367.

<sup>82</sup> Ibid. 370.

<sup>83</sup> Grudem, *Systematic theology*, 1.161.

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Explore o tema da ·guerra santa· de Gênesis ao Apocalipse.
2. Distinga ·guerra justa· de ·guerra santa·. Deus é soberano sobre a História e revela sua vontade moral com relação a isso, mas de modos e em tempos diferentes. Como você explicaria essa diferença? Podemos invocar as passagens de ·guerras santas· de Israel contra os nossos inimigos de hoje? As nações podem fazer isso?
3. O Novo Testamento também ensina esse tema da guerra santa? Como ela é diferente das guerras santas do Antigo Testamento?
4. Quais são as diferentes visões a respeito da punição eterna? Qual delas você pensa ser a mais bíblica?
5. Descreva a promessa bíblica de Sálôm. Como a teocracia de Israel era um tipo dessa condição? Como a consumação vai transcendê-la? Trata-se da paz final ou algo que nós mesmos podemos produzir? Como essa esperança transforma a nossa vida hoje?



# GLOSSARJO

**Adocionismo:** heresia cristológica que afirma que Jesus de Nazaré foi concebido meramente como um ser humano, mas foi posteriormente adotado como Filho de Deus no batismo.

**Aliança/pacto:** uma união baseada em juramento feita sob estipulações e sanções.

**Análogo:** a posição epistêmica de que o conhecimento criado é uma cópia (uma analogia) do conhecimento divino. Esse tipo de conhecimento é tanto semelhante quanto diferente (cf. equivoco, unívoco).

**Apokotastasis:** o conceito de restauração universal (salvação universal) para toda a criação, humanidade e também dos anjos caídos. Os gnósticos antigos e o teólogo da igreja primitiva Orígenes ensinaram essa visão, mas ela foi condenada no Quinto Concílio de Constantinopla em 553.

**Arianismo** (também, subordinacionismo): apenas o Pai é Deus no sentido pleno; o Filho e o Espírito são ontologicamente inferiores. Segundo o arianismo, o Filho é o primeiro ser criado.

**Arminianos:** iniciado no século 17, esse movimento segue os ensinamentos de Jacó Armínio, que enfatizava que a eleição de Deus está condicionada à fé prevista, sua graça pode ser resistida e a expiação de Cristo foi feita em favor de toda a humanidade. A primeira afirmação confessional da teologia arminiana está na Remonstrância (1610), à qual o Sínodo de Dort respondeu com seus -cânones-, conhecidos posteriormente como os Cinco Pontos do Calvinismo.

**As três formas de unidade:** os três padrões confessionais da igreja reformada. Eles incluem a Confissão Belga (1563), o Catecismo de Heidelberg (1565) e os Cânones de Dort (1618-1619).

**Ato ilocucionário:** nível de um ato discursivo que é a força ou o significado pretendido de um ato comunicativo (o ato locucionário).

**Ato locucionário:** nível de um ato de discurso que é o próprio ato de falar.

**Ato perlocucionário:** o nível de um ato de discurso que é o efeito do significado pretendido (ilocução) de um discurso (ato locucionário).

**Atributos comunicáveis:** aqueles atributos que podem ser predados a respeito de Deus e dos seres humanos (embora apenas analogamente), tais como amor, misericórdia e justiça.

**Atributos incomunicáveis:** aqueles atributos que pertencem apenas a Deus, tais como simplicidade, onipresença e onisciência.

- Bartianos: teólogos que continuam (em vários graus) a obra do teólogo suíço-alemão Karl Barth, que foi um dos teólogos mais importantes do século 20.
- Batistas: aqueles que creem que apenas os cristãos professos deveriam ser batizados (credobatismo), em contraste com aqueles que creem que os cristãos professos e seus filhos devem ser batizados (pedobatismo).
- Cabala: uma escola esotérica de pensamento dentro do judaísmo baseada em interpretações místicas das Escrituras judaicas.
- Calvinistas: nomeados segundo o reformador protestante João Calvino (1509-1564). O calvinismo é frequentemente associado com as cinco doutrinas articuladas no Sínodo de Dort: Depravação total, Eleição incondicional, Exiação limitada, Graça irresistível e Perseverança dos santos.
- Canal de Lessing: o dilema epistemológico que G. E. Lessing expressou de que as verdades históricas contingentes não poderiam ser usadas para verificar as verdades necessárias da razão; não se pode cruzar de um lado do canal (história contingente) para o outro (verdades necessárias).
- Cânon: a Bíblia é um cânon, que é um conjunto de textos variados que são unidos pela sua origem divina (o Pai falando), seu conteúdo (a obra de redenção do Filho) e seu poder de gerar o mundo que eles falam (a obra do Espírito de inspiração, iluminação e regeneração).
- Catecismo de Genebra: catecismo produzido por João Calvino em 1541, organizado sob os tópicos: Fé, Lei, Oração e Sacramentos.
- Catecismo de Heidelberg: documento reformado com perguntas e respostas, usado para ensinar doutrina e prática aos cristãos. Foi escrito por Zacarias Ursino (1534-1583) e aprovado pelo Sínodo de Heidelberg em 1563.
- Cinco pontos do calvinismo: baseado nos cinco cânones produzidos pelo Sínodo de Dort, que procuraram responder as posições remonstrantes (arminianos抗議派) ao afirmar o seguinte: Eleição incondicional, Exiação limitada, Depravação total, Graça irresistível e Perseverança dos santos. O acrônimo usado para lembrar esses pontos (em inglês) é TULIP.\*
- Comunidade de Qumrã: Qumrã está localizada próximo da margem do mar Morto em Israel. Uma comunidade viveu nessa área no século I a.C. e d.C. e escondeu manuscritos de textos bíblicos e outras obras em cavernas próximas. Essas cavernas foram descobertas em 1947 e os manuscritos ficaram conhecidos como ·Manuscritos do mar Morto·, uma das descobertas arqueológicas mais importantes do século 20.
- Concilio de Trento: um dos concílios mais importantes da Igreja Católica. Reunido entre 1545-1563, esse concílio discutiu os ensinos da Reforma e definiu a doutrina católico-romana em tópicos teológicos tais como Escritura e tradição, pecado original, justificação e os sacramentos. Muitas dessas doutrinas cristãs centrais não tinham recebido afirmações oficiais da Igreja

\* TULIP: Total depravity; Unconditional election; Limited atonement; Irresistible Grace; Perseverance of the saints. (NR)

Católica até esse concilio. Ele procurou não apenas estabelecer claramente a posição católica em vários tópicos, mas também renovar a igreja em sua política e prática.

**Concilio Vaticano II:** importante Concilio Católico Romano do século 20 (1962-1965) que discutiu questões como a relação entre a Escritura e a tradição, eclesiologia, ecumenismo e a liturgia. Foi o 21º concilio da Igreja Católica Romana.

**Concursus** (ou, concorrência): a simultaneidade da agência divina e humana em ações e acontecimentos específicos.

**Confissão Escocesa:** afirmação de fé escrita por John Knox (c. 1510-1572) e outros em 1560, que se tornou o padrão confessional da Igreja da Escócia até que a Confissão de Fé de Westminster foi aceita em 1648.

**Confissão Schleitheim:** afirmação de fé dos antigos anabatistas em 1527 , qu e sc

encontraram em Schleitheim, Suíça. A confissão tem sete artigos, incluindo a rejeição do batismo infantil, o uso de excomunhão e o pacifismo.

**Conhecendo um estranho-**: o paradigma ontológico articulado pelo teólogo protestante Paul Tillich em contraste com o paradigma ·superando a separação·. Central a esse paradigma são uma ontologia da diferença (Deus e a criação) e uma epistemologia de ouvir (Deus condescende e fala conosco).

**Conhecimento arquetípico:** o conhecimento que apenas Deus possui. É o conhecimento original, enquanto tudo o mais é uma cópia (cf. conhecimento éctipo).

**Conhecimento éctipo:** conhecimento criado que é revelado por Deus e acomodado às nossas capacidades finitas. O conhecimento criado é sempre imperfeito, incompleto e dependente do conhecimento perfeito e completo de Deus.

**Credo apostólico:** embora datando em sua forma final do final do século 8a, a maioria dos elementos está presente já nas afirmações credais do século 2a. Junto com o Credo niceno (também conhecido como niceno-constantinopolitano, 325/381), é o credo ecumênico mais amplamente utilizado nas igrejas cristãs.

**Credo niceno:** o resultado do primeiro concilio ecumônico (universal) da igreja em 325 d.C., no meio dos debates ortodoxo e ariano a respeito da divindade de Jesus Cristo. O Concilio de Constantinopla posteriormente revisou o Credo niceno em 381, que é o texto comumente usado hoje, embora o Oriente retenha a linguagem do texto original do Espírito procedendo do Pai, e o Ocidente tendo acrescentado ·do Pai e do Filho- (veja Filioque).

**Deísmo:** Deus criou o mundo, mas não interfere milagrosamente nele.

**Demitologização:** termo cunhado por Rudolf Bultmann, referindo-se ao seu projeto de eliminar o que ele considerava como sendo elementos míticos do século I no Novo Testamento, que alienavam os pensadores modernos da fé cristã.

**Depravação total:** posição teológica que afirma que caíu aspecto da natureza humana - corpo, alma, mente, coração e vontade - foi corrompido pela queda.

Dilema fato-valor: lida com a questão do que é (fato) e o que deveria ser (valor).

O fato é frequentemente visto como deduzido da razão (e, como tal, é objetivo), enquanto o valor vem da experiência e concordância coletivas (sendo, portanto, subjetiva).

Dinastia dos Hasmoneus: o reinado em Israel sob os descendentes da família dos Macabeus, c. 143 a 37 a.C., elevados ao poder a partir da rebelião contra Antíoco IV (215-164 a.C.) durante as guerras dos Macabeus. Caiu diante da dinastia herodiana em 37 a.C.

Dinastia herodiana: reinado em Israel de 37 a.C. a 92 d.C. liderada por governantes que eram descendentes de Herodes, o Grande (74 a.C.-c. 4 d.C.).

Dispensacionalismo: um sistema de teologia que vê o relacionamento de Deus com os seres humanos sob economias distintas (dispensações) ao longo da História. Os dispensacionistas sustentam que há uma distinção entre Israel e a igreja e um retorno pré-milenarista de Cristo, e muitos argumentam por um arrebatamento pré-tribulação. John Nelson Darby e C. I. Scofield (1843-1921) foram escritores importantes para a formação e o desenvolvimento do dispensacionalismo.

Distinção essência-energias: os pais capadócios e a distinção oriental ortodoxa entre a essência de Deus (que não podemos conhecer) e suas energias (que conhecemos). A ortodoxia oriental empregou Éxodo 33 para a sua distinção entre a glória inacessível de Deus (sua essência) e seus atos gloriosos (suas energias). Os teólogos da Reforma utilizaram essa distinção de várias maneiras: teologia da cruz, teologia arquetípica e éctipa; ou conhecimento de o ser e dos atos de Deus.

Distinção infinito-qualitativa (também, distinção Criador-criatura): o ensino teológico de que Deus e a criação são qualitativamente diferentes.

Docetismo: heresia primitiva da igreja que negava que Jesus fosse totalmente humano.

Dogmática: uma análise mais profunda das doutrinas cristãs do que a teologia sistemática, incluindo mais exegese e envolvimento com visões alternativas.

Dominicanos: ordem católica nomeada segundo São Domingos, fundada no século 13. O dominicano mais famoso foi Tomás de Aquino. A ênfase predominante deles é na educação e na pregação.

Donatismo: semelhante aos novacianos, os donatistas procuravam uma igreja de santos, não de pecadores. Eles declararam inválidos todos os batismos que haviam sido feitos por bispos e pastores que apostataram. Agostinho opôs-se a eles argumentando que a validade do ministério da Palavra e dos sacramentos de modo algum depende da piedade ou sinceridade daquele que os ministram.

Ego cogito de Descartes: René Descartes, o pai da filosofia moderna, provou a sua existência por meio da dúvida de todas as coisas. Ele chegou à conclusão de que ele duvidava, então deve haver algo duvidante. Sua expressão famosa,

·Penso, logo existo· (cogito ergo sum), representa o fundamento sobre o qual ele constrói o restante do seu conhecimento.

Eleição incondicional: a eleição de Deus é baseada inteiramente no seu bel-prazer, independentemente de qualquer condição naqueles que ele elege.

Epistemologia: braço da filosofia que lida com questões sobre o conhecimento, respondendo a pergunta: ·Como conhecemos?·.

Equívoco (também, equivocidade): a posição epistemológica de que o conhecimento de Deus e o conhecimento criado nada têm em comum (cf. análogo, unívoco).

Erastianismo: teoria política de que a administração externa, a adoração e a disciplina da igreja devem ser administradas pelo Estado.

Escatologia sub-realizada: qualquer tipo de ponto de vista que minimize muito a realidade já presente da presença de Cristo por meio do seu Espírito e de modo parcial afirme o aspecto ·ainda não- da salvação e do reino de Jesus Cristo.

Escatologia super-realizada: o pressuposto de que a nova criação e seus benefícios já estão totalmente concretizados no presente, sem o reconhecimento da dimensão "ainda não- na qual nós esperamos e lutamos.

Escolasticismo protestante (também, ortodoxia protestante; dogmática pós-Reforma): o período pós-Reforma em que as idéias e a teologia da Reforma foram refinadas e que produziu as confissões evangélicas, os catecismos, as liturgias, as ordens da igreja e os hinos.

Estoicismo: uma escola de filosofia fundada em torno do século 3a a.C. em Atenas. Valorizava a indiferença e a falta de emoção.

Ex opere operato: expressão sacramental medieval que significa: ·Ao fazê-lo, está feito.

Existencialismo: concepção filosófica que enfatiza a existência individual autêntica. Alguns existencialistas importantes foram Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1889-1976) e Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Extracalvinisticum (o ·extracalvinismo·): críticos luteranos usaram esse termo de zombaria contra os teólogos reformados que ensinavam que mesmo na encarnação, o Filho eterno que mamou nos seios de Maria continuou a encher os céus. Seguindo o consenso patrístico, os teólogos reformados argumentaram que o finito não pode conter o infinito (finitum non capax infiniti).

Fenomena: termo usado por Immanuel Kant, significando ·coisas como elas se parecem para nós.. De acordo com a epistemologia de Kant, podemos apenas conhecer a fenomena, mas não as noumena, embora as últimas forneçam as categorias para conhecer e interpretar as primeiras.

Fideísmo: literalmente, ·fé-ísmo-, que é uma abordagem apologética cristã que se recusa a fornecer quaisquer evidências ou argumentos para as afirmações cristãs, normalmente assumindo que a fé é oposta à razão.

Fides qua creditur. o ato pessoal de crer.

Fides quae creditur: a fé (o conteúdo) que é crida.

**Filioque** (latim: -e do Filho-): acréscimo ao Credo niceno no Terceiro Concílio de Toledo (589), afirmando a processão eterna do Santo Espírito tanto do Pai quanto do Filho. Essa cláusula adicional criou tensões entre a igreja ocidental e a oriental e é considerada um dos pontos fundamentais de discordância que levaram à ruptura de 1054.

**Fórmula da Concórdia:** afirmação confessional luterana que procurou unir as igrejas luteranas. Jakob Andreä (1528-1590) e Martin Chemnitz (1522-1586) foram os principais escritores da Fórmula em 1577.

**Franciscanos:** ordem católica-romana seguindo a vida e ensinamentos de Francisco de Assis (c. 1181-1226). Sua ênfase era na obediência literal das ordens bíblicas de vender as posses e servir aos pobres.

**Gnosticismo:** um grupo diversificado de escritores e crenças do século I<sup>o</sup> e seguintes. Sua base primária era o dualismo. Dois exemplos desse dualismo são o contraste gnóstico entre o Deus do Antigo Testamento e o Deus amoroso do Novo Testamento e o contraste gnóstico entre a matéria sendo má e o espírito bom. Os gnósticos procuraram redenção dessa criação material má por meio do conhecimento (gnosis) possuído apenas por uma elite espiritual. Essa heresia foi desafiada de modo decisivo por Irineu, bispo de Lião, no seu livro *Contra as heresias*, do qual obtemos muitas informações sobre o gnosticismo.

**Graça comum:** a concessão por Deus de vários dons e bênçãos para cristãos e não cristãos, tais como saúde, inteligência, amizades, vocação, família, governo, arte, ciência, etc. A graça comum eleva a humanidade caída, mas não é salvífica.

**Graça suficiente:** graça que é suficiente para habilitar os pecadores para responder positivamente a Deus se eles assim escolherem fazê-lo.

**Guerras dos Macabeus:** rebelião judaica contra a dinastia selêucida (parte do império de Alexandre, o Grande) que reinou sobre a terra de Israel de 198 a 63 a.C. Essas guerras receberam esse nome da família dos Macabeus, que liderou e depois governou como a dinastia asmoneana.

**Habilidade moral:** o poder de aprovar a vontade moral de Deus, deleitar-se nela e cumpri-la.

**Habilidade natural:** os seres humanos tinham as faculdades e habilidades necessárias para cumprir os mandamentos de Deus, mas visto que essas faculdades foram desfiguradas pelo pecado, eles perderam a habilidade moral de cumprir esses mandamentos.

**Heilsgeschichte:** um termo alemão para história da redenção.

**Hermenêutica:** estudo e prática da interpretação.

**Hipercalvinismo:** posição teológica que enfatiza tanto a soberania de Deus que minimiza (ou nega) o lugar dos meios criados ou causas secundárias (rejetando, portanto, a necessidade do evangelismo).

**Historia salutis:** literalmente, história de salvação. Refere-se aos acontecimentos históricos da vida, morte, ressurreição, ascensão de Cristo e à vinda do Espírito.

**Idealismo:** teoria filosófica de que o centro e a origem de todo o conhecimento são baseados nas idéias da mente. Com fontes como Platão e o platonismo, o idealismo alemão exerceu uma influência enorme por meio de Kant, Hegel, Schelling e outros.

**Imanência:** estar inteiramente dentro da criação.

**Infralapsarianismo:** a posição teológica de que o decreto de Deus de salvar segue-se logicamente (não temporalmente) da decisão de criar e permitir a queda.

**Islamismo sufi (sufismo):** o aspecto místico da prática islâmica que procura renovação interior e experiência do divino.

**Kenosis:** de um verbo grego em Filipenses 2.7 (kenoō), significando ·esvaziar·. Teólogos do século 19 entenderam esse versículo e outros como argumentando que o Filho de Deus esvaziou-se de alguns (ou todos) dos seus atributos divinos quando tornou-se humano.

**Lei natural:** a lei de Deus escrita na consciência de cada pessoa (Rm 2.14-15).

**Logos asarkos:** literalmente, ·Palavra sem carne·; termo para a segunda pessoa da Trindade, antes de assumir a nossa carne.

**Maniqueísmo:** grupo dualista dos primeiros séculos da igreja que separava o Deus da criação (do Antigo Testamento) do Deus da redenção (do Novo Testamento).

**Metanarrativa:** uma história (narrativa) que finge não ser uma narrativa. Ela afirma estar ·além· (meta) das narrativas todo-abrangentes que procuram explicar a realidade da existência humana.

**Método de correlação:** paradigma teológico de Paul Tillich, que procura correlacionar a teologia cristã com perguntas filosóficas e existenciais do mundo contemporâneo. Os filósofos determinam as perguntas e os teólogos fornecem as respostas.

**Modalismo (também, sabelianismo):** há apenas uma pessoa em Deus que representa-se nos papéis das três pessoas.

**Montanismo:** a seita da igreja primitiva fundada por Montano, que enfatizava a obra do Espírito por meio da profecia contínua e do falar em línguas.

**Mortificação:** termo usado pelos teólogos reformados para se referir à morte do velho eu na santificação.

**Mutatis mutandis:** expressão latina significando ·as mudanças necessárias tendo sido feitas· ou ·com as diferenças particulares tendo sido levadas em consideração·.

**Neoplatonismo:** o renascimento e reformulação do platonismo no século 3a, principalmente por meio de escritores tais como Plotino e Porfírio, que influenciaram teólogos como Orígenes, Agostinho, Boécio e Bonaventura.

**Noético:** relacionado à mente.

**Noumena:** termo usado por Immanuel Kant, significando ·coisas como elas são em si mesmas·, em contraste com fenômeno. Segundo Kant, as noumenas não são possíveis de serem conhecidas por nós.

Novacianos: seguidores de Noválio (c. 200-258), que não permitia a readmissão na igreja de pessoas que negaram a sua fé durante o tempo da perseguição deciana (c. 250 d.C.). A igreja considerou o seu ensino como herético.

O estranho que nunca conhecemos: um terceiro paradigma ontológico em acréscimo aos ·superando a separação· e ·conhecendo um estranho· de Paul Tillich. Esse paradigma hipertranscendente tem uma epistemologia de equivocidade, negando qualquer possibilidade de acesso ao estranho divino ou de conhecimento dele.

Obediência ativa de Cristo: usado para expressar o cumprimento de Jesus Cristo da lei em favor do seu povo.

Obediência passiva de Cristo: termo usado para expressar o sofrimento de Jesus Cristo da penalidade do pecado e morte em favor do seu povo.

Ocasionalismo: escola de pensamento fundada pelo filósofo Nicolas Malebranche (1638-1715), que argumentou que cada acontecimento era uma criação ex nihilo (um ato direto e imediato de Deus), num esforço para afirmar o papel ativo de Deus em cada aspecto da criação.

Ontologia: braço da filosofia que procura responder as perguntas que lidam com a realidade e a existência.

Ontoteologia: ·teologia básica· ou ·uma teologia do ser·. Começando com Kant, a ·ontoteologia· progressivamente tornou-se um termo de escárnio para a síntese da teologia e da filosofia nas metafísicas ocidentais.

Ordo salutis: literalmente, a ordem da salvação. Refere-se à ordem lógica em que o Espírito Santo aplica os benefícios de Cristo às pessoas.

Pacto (aliança) da criação (também, pacto [aliança] das obras, pacto [aliança] da natureza): aliança entre o Senhor trino e a humanidade em Adão, tendo Adão como seu representante pactuai (cabeça federal). Por causa da desobediência, Adão (e a humanidade a quem ele representava) morrería (Gn 2.15-17; Rm 5.12-18).

Pacto (aliança) da graça: a aliança pós-queda entre o Deus trino e Cristo com a igreja, com Cristo como seu cabeça e mediador. Ele começou com a promessa de Deus de salvação a Adão e Eva, e continuou através da família da fé que vai de Sete a Noé e, depois, a Abraão e Sara até a nova aliança como inaugurada pela morte de Cristo. Nessa aliança, Deus promete ser o nosso Deus e fazer dos cristãos e de seus filhos sua própria família redimida, com Cristo - o Último Adão - como seu representante federal, cabeça e mediador. É o desenvolvimento histórico do plano eterno de Deus na aliança (ou pacto) da redenção.

Pacto (aliança) da redenção (também, pactum salutis; pacto de paz ou aliança de paz): aliança que fizeram as pessoas da Trindade nos conselhos da eternidade, com o Filho mediando seus benefícios aos eleitos. Essa aliança é a base para todos os propósitos de Deus na natureza e na História e é o fundamento e eficácia da aliança da graça.

Padrões de Westminster: afirmações confessionais e catecismos desenvolvidos e escritos pela Assembléia de Westminster, na Inglaterra, durante os anos

de 1643-1648. Esses padrões incluem a Confissão de Fé de Westminster, o Catecismo Maior de Westminster e o Catecismo Menor de Westminster. Esses documentos são o padrão doutrinário (subordinados às Escrituras) nas igrejas presbiterianas ao redor do mundo.

Pais capadócios: Basílio, o Grande (330-379), bispo de Cesareia; Gregório de Nissa, bispo de Nissa e irmão de Basílio; Gregório de Nazianzo (329-389), patriarca de Constantinopla. Eles foram teólogos influentes no desenvolvimento da teologia no Oriente e no Ocidente, em áreas como a doutrina da Trindade, terminologia teológica e cristologia.

Panenteísmo: literalmente, ·tudo em Deus.. Essa visão sustenta que Deus (ou o princípio divino) transcende o mundo, embora Deus e o mundo existam em dependência mútua.

Panteísmo: literalmente, ·tudo é divino.. É a crença teológica de que toda a realidade é Deus.

Pecado original: a culpa e a corrupção trazidos ao ser humano como resultado do pecado de Adão.

Pelagianismo: escola de pensamento nomeada segundo Pelágio e promulgada por Julian de Eclanum (c. 386-c. 455). Eles ensinaram que a vontade humana era capaz de bem espiritual sem a ajuda da graça de Deus e que a perfeição sem pecado era possível nesta vida. Agostinho e Jerônimo foram os principais críticos do pelagianismo, e ele foi condenado pelos concílios da igreja em 418 e 431.

Perfeccionismo: posição teológica que ensina que os cristãos podem viver acima do pecado. A concepção pelagiana assume que os cristãos podem (e devem) alcançar perfeição absoluta nesta vida para serem aceitáveis a Deus. A versão arminiana de John Wesley (1703-1791) argumenta pela possibilidade dos cristãos viverem sem pecar por meio do amor que aperfeiçoa a graça.

Perichoresis: um termo primeiramente usado pelos pais capadócios, referindo-se à habitação e comunhão mútuas das pessoas da Trindade.

Pós-estruturalismo: associado especialmente com os pensadores franceses Emmanuel Levinas (1906-1995), Jacques Derrida (1930-2004) e Michel Foucault (1926-1984). O pós-estruturalismo surgiu da tradição do idealismo alemão, da fenomenologia (especialmente Husserl) e do existencialismo (Heidegger) e frequentemente como uma reação a essas filosofias.

Pós-modernidade: um termo com uma variedade de significados, dependendo de se estamos falando sobre arquitetura, literatura, música, filosofia, teologia, etc. Em muitos sentidos, é a reação e rejeição ao pensamento moderno, ainda que também possa ser a sua culminação.

Pré-lapsariano: literalmente, ·antes da queda..

Pré-modernidade: na filosofia um termo que comumente se refere ao período da história intelectual ocidental que antecede a obra de René Descartes.

Princípio regulador do culto: o ensino presbiteriano e reformado de que apenas o que Cristo ordena é obrigatório para a fé, prática e adoração da igreja.

Propiciação: a morte de Jesus Cristo propiciou (satisfaz) a justiça de Deus e sua ira contra o pecado.

Racionalismo: teoria epistemológica que tenta basear a crença teológica em princípios universais da razão inata, com a certeza absoluta como a única maneira legítima de conhecimento.

Regeneração: a soberania da obra do Espírito de ressuscitar aqueles que estão espiritualmente mortos para a vida em Cristo por meio do anúncio do evangelho.

Romantismo: movimento cultural e intelectual no final do século 18 e início do 19, procurando experiência estética e emoção como uma reação ao pensamento iluminista e a mecanização da natureza em decorrência do desenvolvimento da ciência.

Sacramento: um sinal visível e selo de uma graça espiritual.

Segunda Confissão Helvética: a afirmação reformada de fé escrita por Heinrich Bullinger (1504-1575) em 1562, que se tornou popular em muitas igrejas reformadas e em áreas geográficas como a Suíça, a Escócia e a França.

Semipelagianismo: termo cunhado no século I2 para o ensino de que os seres humanos são afetados pelo pecado, mas ainda podem escolher o bem e, na formulação comum do fim do período medieval, ·Deus não negará a sua graça àqueles que fazem o que está dentro deles·. A salvação é alcançada por uma cooperação humana com a graça.

Simil iustus et peccator. expressão reformada que significa ·santo e pecador ao mesmo tempo·, que aponta para o fato de que em Cristo o cristão é simultaneamente justo diante de Deus, mas ainda peca.

Sinergismo (que significa ·trabalhar junto·): a concepção de que a salvação é alcançada por meio de um processo cooperativo entre Deus e os seres humanos.

Socinianismo: heresia protestante radical iniciada no século 16, nomeada segundo Laélia Socino (d. 1562) e seu sobrinho Faustus (d. 1604). Eles negaram a Trindade, o pecado original, a deidade de Cristo, sua expiação substitutiva e a justificação pela fé apenas. De vários modos, o pensamento e as críticas do socinianismo anteciparam as do unitarismo e do racionalismo iluminista.

Substituição penal: o sacrifício de Jesus Cristo foi o pagamento de um débito à justiça divina como um substituto pelo seu povo.

·Superando a separação·: o paradigma ontológico articulado pelo teólogo protestante Paul Tillich em contraste com o paradigma "conhecendo um estranho·, usado para classificar várias filosofias da religião. Esse paradigma enfatiza a hiperimanência, uma ontologia de emanação e uma epistemologia de visão. Deus se revela de dentro dos seres humanos, em vez de de fora.

Supralapsarianismo: a posição teológica de que o decreto de Deus de salvar é logicamente anterior ao seu decreto de criar e permitir a queda.

Teísmo aberto: movimento teológico do século 20 que procura afirmar a liberdade da vontade da humanidade e a abertura para o futuro, que, visto que ainda vai acontecer, não pode ser conhecido por ninguém (nem mesmo por Deus). Os teístas abertos rejeitam os atributos clássicos de Deus,

tais como onisciência, onipotência, onipresença, imutabilidade e impassibilidade. Os principais proponentes são Clark Pinnock, John E. Sanders e Gregory Boyd.

**Teologia da cruz:** expressão usada pelo reformador Martinho Lutero (1483-1546) para enfatizar que o conhecimento e a experiência humanos devem ser baseados na loucura da cruz, não nas habilidades humanas, nem na ascensão humana a Deus (teologia da glória).

**Teologia da glória:** expressão usada pelo reformador protestante Martinho Lutero para criticar os teólogos medievais que procuravam acesso direto a Deus sem a necessidade de mediação.

**Teologia do processo:** a escola teológica que sustenta que assim como o universo muda e se desenvolve, do mesmo modo parte de Deus é mutável. Alfred North Whitehead (1861-1947), com a sua filosofia do processo, é um precursor importante da teologia do processo.

**Teologia federal** (também, teologia da aliança/pacto): estrutura interpretativa com a ideia bíblica de ·aliança· como um princípio organizacional. Ela utiliza a representação pactual (federal) de Adão e de Jesus Cristo (o Segundo e Último Adão) para entender o fluxo, a continuidade e a descontinuidade na história redentora.

**Teologia narrativa** (também, a Escola de Yale, teologia pós-liberal): começou com os professores Hans Frei (1922-1988) e George Lindbeck (1923- ) da Escola de Teologia de Yale, com um foco na centralidade da narrativa para a confissão da igreja e como o paradigma governante para a teologia. A teologia pós-liberal também trouxe atenção renovada para a conexão entre as práticas e as crenças da comunidade.

**Teologia sistemática:** um resumo detalhado e organizado de tópicos importantes da teologia (cf. dogmática).

**Teoria de atos de discurso:** teoria linguística que analisa o conteúdo, a intenção e os efeitos da linguagem daqueles que falam e dos ouvintes. Os escritores mais importantes da teoria de atos de discurso são J. L. Austin (1911-1960) e John R. Searle (1932-). Cf. atos ilocucionário, locucionário e perlocucionário.

**Theósis:** deificação.

**Theotokos:** termo usado a respeito de Maria (-a mãe de Deus-) no Concílio de Éfeso em 431 para afirmar a divindade de Jesus Cristo.

**Tomistas:** seguidores do ensino de Tomás de Aquino.

**Transcendência:** estar inteiramente acima e fora da criação.

**Transubstancialção:** o ensino católico-romano de que na Eucaristia os elementos físicos do pão e do vinho transformam-se materialmente no corpo e no sangue de Cristo, embora os acidentes do pão e do vinho (sua aparência, sabor e cheiro, por exemplo) permaneçam inalterados.

**Tratado de suserania:** um tratado imposto unilateralmente pelo grande rei (o soberano) sobre um governante menor (o vassalo), que exigia obediência estrita a ordens específicas, caso contrário o vassalo morreria (cf. concessão real).

**Trindade econômica:** a atividade revelada do Deus trino na criação e na redenção, distinta da Trindade imanente. Isso é paralelo à distinção entre o nosso conhecimento de Deus-em-si-mesmo (ao qual não temos acesso) e de Deus-por-nós (dado pela revelação de Deus).

**Trindade imanente:** a comunhão intratrinitária (distinta da Trindade econômica).

**Triteísmo:** uma negação da unidade essencial da Trindade em favor de três deuses.

**Ubiquidade:** habilidade de ser onipresente. O ·ubiquitarianismo· ensina que a natureza humana do Cristo ressurreto é onipresente e, portanto, passível de estar presente nos elementos da Ceia do Senhor ao mesmo tempo em todo o mundo.

**União com Cristo:** expressão que se refere à maneira em que os cristãos compartilham em Cristo na eternidade (pela eleição), no presente (pela vocação eficaz, justificação e santificação) e no futuro (pela glorificação). Essa união é mística, legal e orgânica.

**União hipostática:** termo teológico usado na igreja primitiva para descrever a união das naturezas divina e humana na pessoa única (hipóstase) de Jesus Cristo.

**Univocidade de ser:** tudo o que existe é um.

**Unívoco** (também, univocidade): a concepção de que há apenas um tipo de realidade ou existência; na epistemologia, que o conhecimento de Deus e das criaturas é idêntico (cf. análogo, equívoco).

**Visão beatífica:** ensino da igreja católica e da ortodoxa oriental de que os anjos e as almas no céu vão ver e vivenciar a Deus face a face, com o resultado de uma bem-aventurança perfeita e suprema.

**Vivificação:** termo baseado no latim, usado pelos teólogos reformados para se referir ao tornar vivo o novo homem na santificação.

**Vocação eficaz** (também, vocação interior, graça irresistível): ocorre quando, por meio do ouvir do evangelho, o Espírito ilumina o coração do indivíduo e lhe dá fé.

**Vocação externa** (também chamada exterior): ocorre a qualquer momento quando Deus chama o mundo a Cristo por meio da pregação do evangelho.

**Voluntarismo:** escola de pensamento com sua ênfase na vontade (seja divina ou humana), que determina o que é bom, verdadeiro e belo. É contrastada com o intelectualismo, em que o que é bom determina a vontade. Esse debate é associado especialmente com os franciscanos (Escoto) e dominicanos (Tomás de Aquino), que enfatizaram a primazia da vontade e do intelecto, respectivamente. O voluntarismo do século 19 encontra a sua fonte em Immanuel Kant, que elevou a razão prática (a vontade) sobre a razão pura.

# ÍNDICE DE PASSAGENS BÍBLICAS

G ênese	2 .....	163, 165, 343-346,	4 .....	116, 523, 529
Livro.....	45, 92, 111, 149,	357, 404, 422, 425,	4.1.....	464
	164, 190, 268, 353, 357,	439, 474, 675	4.4-8.....	1016
	365, 414, 1004	2.4 .....	4.4-5.....	523
1 .....	163, 165, 170,	2.7 .....	46, 583	4.4.....
	290, 343-346, 357,	2.15 .422, 434, 749, 1003	4.5.....	464
	404-406, 420-425,	2.16- 17.....	439	4.15-16..
	439, 474, 636, 675	2.17.....	439, 954	1007
			4.15.....	386
1.1-2....	163, 344, 581, 620	2.23 .....	413	4.17-26.....
1.1 .....	163, 343.....	339, 439, 449, 450,	4.17-24.....	407, 464, 764
1.2 ...	292, 345, 349, 425,	451, 466, 529, 764, 1015	4.26.....	116, 407, 464, 764
	428, 620, 1004	3.1-5.....	439	425
1.9-10.....	620 3.1.....	431, 433	5.1-3.....	954
1.9 .....	365 3.3- 7.....	434	5.5.....	620
1.10 .....	46, 949 4- 5.....	433	8.1.....	581
1.11 .....	365-366 3.4 .....	431	8.8-12.....	620
1.12 .....	46, 391 6.....	92	8.13.....	1009
1.14.....	412 3.8- 19.....	439	8.21.....	352
1.16-18.....	405 3.8 .....	582, 1003	8.22.....	401
1.18.....	46, 949 10.....	434	9.4.....	462
1.20 .....	412 3.9 .....	413	9.6.....	352
1.21 .....	46, 949 3.15-19.....	437	9.8-17.....	807, 819
1.22 .....	405 3.15 .....	163, 1007, 1016,	9.12-13.....	819
1.24 .....	366 .....	1017	9.14-17.....	620
1.25 .....	46, 48, 949 3.16 .....	435, 916	9.17.....	750, 757
1.26-28.....	421, 749 3.17- 18.....	439	10.....	764
1.26 .....	59, 411, 415,	954	11.....	465
	420, 421, 424	3.21- 2 4 .....	12.....	838
1.27 .....	414, 428, 435	439	14.17-20 .....	1027
1.28 .....	420 3.22- 2 4 .....	463	14.18-22 .....	516
1.29, 30.....	405 3.22 .....	949	14.18-20 .....	466, 468, 567, 755,
1.31 .....	46, 48, 949 3.24 .....	430, 764	810, 819, 841	

15.5-	6.....	352	3 .....	236	20.2-	3.....	236
15.6 .....	98, 668, 672,	3.2-6.....	289	20.2 .....	163		
	819, 834	3.4- 15.....	236	20.5 .....	264		
15.8.....	649, 819	3.4.....	98	20.7 .....	236		
15.9- 21.....	819	3.7.....	265	20.12.....	444		
15.13-21.....	261	3.14.....	244,	20.19- 2 0 .....	434		
15.16.....	1007, 1009	3.19 .....	379	20.24-25.....	1031		
15.19-21.....	1009	4.10 .....	797	21.12- 13.....	377		
16-17.....	819	4.12 .....	176	23.7 .....	663		
17 .....	810, 819,	4.16- 17.....	176	23.20- 3 3 .....	1007		
	1004	4.21- 23.....	486	23.27-31.....	1010		
17.7 .....	215, 818, 1028	4.24-26.....	827,	24.01-8.....	522		
17.10- 11.....	818	5.22- 6.6.....	236	24.3- 8.....	815		
17.10 .....	807	6.1.....	379	24.3 .....	522, 815, 817		
17.11 .....	807, 818	6.12 .....	176	24.5 .....	713		
17.13 .....	818	7.1- 7.....	253	24.6-8.....	817		
17.14 .....	818	7.1- 2.....	512	24.7 .....	522		
18 .....	289	7.3 .....	335,	24.8 .....	815		
18.19 .....	327	7.13 .....	379	24.9- 11.....	838		
21.18-20.....	1007	7.14 .....	253	25.16.....	166		
22.....	821, 828	7.22.....	379	25.18 .....	430		
22.1.....	95	8.11 .....	253	25.21.....	166		
22.8 .....	377	8.15 .....	253,	335, 379 31.1.....	924		
22.11- 18.....	289	8.19 .....	253,	379 1.3 .....	292, 924		
22.13 .....	377	9.12, 35.....	253	32.10- 14.....	249		
24.7 .....	512	10.1- 2.....	253	33.....	141, 1040		
24.12- 61.....	377	11.1- 3,9.....	253	33.7.....	268		
24.43.....	477	12.....	838	33.11.....	124		
27.20 .....	377	12.11-27.....	810	33.12- 2 3 .....	620		
28.....	736	12.29-32.....	486	33.14- 16.....	433		
28.11-19.....	481	13.14-16.....	821	33.15- 16.....	268		
29.14 .....	413	14 .....	149,	581, 672 33.17-20.....	245		
31.11 .....	95	15 .....	345	33.19 .....	141, 142, 244,		
32.24-30.....	289	15.1- 23.....	253		282, 335, 541		
34.29.....	1010	15.3 .....	1002	33.20 .....	55		
45.8 .....	377	15.17.....	1032	34.5-8.....	245		
49.5- 7.....	1010	18.13-27.....	584	34.6 .....	282		
50.20 .....	173, 277, 327,	19.....	754	34.7 .....	527		
	328, 377	19.4- 6.....	754	34.9 .....	245		
		19.5- 6.....	684	34.14 .....	264, 286		
Ê x o d o		19.6.....	569,	39.129.....	737		
1.5	757	19.8.....	164	40.14 .....	743		
2.8	477	19.16- 20.....	149	40.20 .....	166		

L evítico	4.24.....	264	29.29.....	253,277,
1.3.....	524	4.26-27.....	567	333, 383
1.4.....	522, 523, 524	4.31.....	468, 567	30.1-10.....
4.20,26.....	522	4.34-35.....	244	30.6.....
4.29-35.....	524	5.25-33.....	567	30.11-20.....
4.30-31.....	524	6.1-3.....	567	30.14.....
4.31.....	522	6.4-5.....	215	31.9-13.....
5.10.....	524	6.5.....	699	31.16-22.....
6.7.....	522	6.6-7.....	215, 1008	32.8.....
16.17.....	524	6.10-25.....	567	32.10.....
16.21-27.....	524	6.13.....	288	33.2-3.....
16.21-22.....	524	7.6.....	991	33.8.....
17.11.....	524	7.7-11.....	444	34.....
19.18.....	699	7.12-26.....	567	
24.16.....	236	7.12-14.....	466	J o su é
2 5 .....	483	8.19.....	486	7 .....451, 1008
25.8.....	478	9.1-11.32.....	567	7.10-26.....
25.23-24.....	1007	9.9.....	519	8.30-35.....
26.....	754	9.10.....	756	9.14-19.....
26.11-13.....	754	9.17-18,25-27.....	520	10.12-14.....
26.25.....	1011	10.2.....	166	11.20.....
		10.4.....	756	23-24.....
N ú m ero s	10.9.....	1011	24.25-26.....	124
6.24-27.....	935	10.15.....	991	
8.7.....	831	10.16.....	594, 830	JILIÉS
11.1-12.8.....	584	11.9.....	444	1-2.....
11.11-15.....	924	12.9.....	1004	2.1-5.....
11.17.....	584	18.15.....	512,513	5 .....
11.25.....	925	18.16.....	756	5.20.....
11.29.....	584, 590	18.18.....	428	9.2.....
14.18.....	527	19.4-13.....	377	17.6.....
19.13,18-20. ....	831	19.15.....	460	21.25.....
21.8-9.....	553	20.1-20.....	1008	
21.9.....	140,611	20.4.....	1008	I Samuel
23.19.....	253, 274	20.16-20.....	1008, 1010	15.11.....
27.21.....	124	25.1.....	663	15.29.....
		26.16-19.....	567	253, 254
D I UTI .RONÔMIO	27.....	166	16.7.....	95
Livro .....	449, 568, 707	27.11-26.....	567	23.10-13.....
1.34-45.....	567	28.1-30.20.....	567	28.6.....
4.1-24.....	567	28.1-68.....	1009	124
4.2.....	166, 928	29.10.....	750	2 S a m u i:i.
4.10.....	756	29.28.....	264	5.1.....
				413
				1004

7 .....	493, 567	35.7.....	58,257	19.7-14.....	351
7.11-17.....	474	37.16.....	253	21.7.....	248
7.12-16.....	569	38.2.....	327	22 .....	494
7.14-16.....	760	38.7.....	430	22.26,27.....	888
7.14.....	486	41.11.....	58, 257	22.28-31 .....	253
7.16.....	817			22.30-31 .....	888
8.18.....	524	S almos		23 .....	752
11.....	1010	Livro.....	122, 130, 170,	23.4.....	954
12.23.....	832,1028		270,284, 289, 387, 801,	24.....	406, 559
19.12-13.....	413		825, 979,1002, 1007	24.1-6.....	559
20.26.....	524	2 .....	474, 487, 493, 979	24.1.....	275,422
21.1-2.....	1010	2.2.....	475	24.7-10.....	560
22.11.....	430	2.6.....	554	29.1-4,7-11.....	412
		2.7.....	421,487	30.5.....	264
IR LIS		2.8-9.....	555	33.6.....	.351, 678, 790
2.4.....	817	2.12.....	263,285,1011	33.9.....	351,352
4.5.....	524	4.6.....	935	33.11.....	329,330
6.2,20,22.....	1029	5.4-6.....	527	34.7.....	430
7.10.....	1029	6.9.....	793	34.16,18.....	935
7.23-26.....	1031	8 .....	420, 636	35.18.....	1012
8.27.....	243,268	8.1-9.....	149	36.7.....	150
8.58.....	335	8.3-4.....	371	36.9.....	625
13.18.....	512	8.4-8.....	420	40.6-8.....	518,519
		8.4.....	479,1028	40.9-10.....	1012
2R j -:is		8.5.....	426, 429	44.1-26.....	825
13.19.....	273	9.14.....	1012	44.5.....	1014
13.23.....	466, 467	10.1,12.....	825	44.21.....	248, 276
18.4-5.....	140	13.1.....	825	45.6-7.....	554
		16.8-11....	553	45.7.....	291
E ster.		16.8.....	248	4 6 .....	1013
3.9.....	224	16.10-11.....	955	47.1-3.....	412
		16.10.....	553, 955	47.2-8.....	253
<b>Jó</b>		17.15.....	734	47.7.....	412
Livro ....	172,173,371,375	18.1-19.....	620	49.7-15.....	955
1.21.....	371,374	18.9-15.....	149	49.14-15.....	955
7.17-18.....	1027, 1028	18.10.....	430	49.20.....	641
12.21-24.....	1028	18.19.....	790	50.1.....	352
19.25-27.....	959	18.27-50.....	620	51.1-9.....	608
19.26.....	738	19.....	352	51.3-5.....	540
26.13.....	292, 349	19.1-6.....	149	51.5.....	449
31.33.....	444	19.1-4.....	92, 1008	51.6-7.....	531
33.4.....	292, 349	19.1-2.....	150, 602	51.7.....	831
35.7-41.11.....	58	19.4.....	150	51.8-9.....	611

51.10 .....	335, 449	6.1-2.....	22	139.16-18.....	253
51.18 .....	327	97.9.....	269	143.2.....	449
53.4 .....	117	98.2.....	1011	143.10.....	413
54.2.....	793	99.....	1011	144.1-2.....	1011
66.....	406	99.1.....	430	145.3.....	246
68 .....	406,	56000.3-4.....	357	145.8.....	282
68.17-18.....	756	102.12.....	268	145.9.....	279, 371, 387
68.18 .....	521,561,562	102.25-27.....	248	145.15-16.....	279, 371
68.25 .....	477	102.25.....	149, 346	145.16.....	387
69 .....	494	103.8.....	282	145.18.....	117
72.1 .....	990	103.20.....	430	147.9.....	150
73.....	372,	<b>370</b> .....	359	148.2.....	430
73.2- 3,13,16,24.....	372	104.1-3.....	582		
73.26 .....	1011	104.24.....	329, 343	<b>P</b> rovérbios	
77.16-18.....	149	104.27-30.....	393	3.19.....	329
78.10- 11.....	467	104.30.....	292, 349, 582	8.23.....	343
78.18 .....	467,519	105.1.....	117	16.33.....	371,377
78.40 .....	467	106.47.....	1011	17.15.....	663
78.41 .....	467	107.20.....	351	19.21.....	329,330
78.56.....	467	107.23-30.....	150	21.31.....	377
78.67-71.....	467	107.40.....	1028	22.24.....	265
79.11- 14.....	1002	108.5.....	269	29.11,22.....	265
80.1 .....	430	110.....	477	30.19.....	477
80.18 .....	117	110.1.....	290, 488,493	30.32.....	327
81.12.....	379	110.3.....	495		
86.15.....	282	110.4.....	516	<b>E</b> clesiastes	
87.....	756	111.10.....	113	<b>L</b> ivro.....	375,438
87.1- 7.....	760	114.3,5.....	150	5.2.....	126
89.....	486	115.3.....	243, 253	12.7.....	955
89.3- 4.....	817	116.5.....	282	12.13-14.....	438
89.19-29.....	569	116.13-14.....	935	12.14.....	291
89.24.....	486	116.13.....	821,839		
89.26-34.....	486	118.22-23.....	477	<b>I</b> SAÍAS	
89.26 .....	421	119.....	113	<b>L</b> ivro.....	244, 484, 971,
90.1- 4.....	270	119.57.....	1011		980,1032, 1033
90.2 .....	268,	34632.11.....	554	1.26.....	1011
91.1- 6.....	374	135.5-21....	253	2 .....	1019
91.11 .....	430	139.1-6.....	253, 273	2.1-4.....	759
93.3- 4.....	149	139.7-12....	253	2.2-4.....	756
94.11 .....	276	139.7-10....	292	2.10-22.....	569, 994
95-99.....	406	139.7-8.....	268	5.1-7.....	513
95.5 .....	85,	15039.11-12.....	268	5.23.....	663
95.8.....	335	139.13-17.....	390	6 .....	125, 130, 283,430

6.1-7.....	453	40.12-13.....	349	53.8- 12.....	821			
6.2-6.....	430	40.13-14.....	292	53.10 .....	327, 540			
6.5-8.....	797	40.13.....	58	53.11 .....	679,713			
6.5.....	176,	434	40.15,17-18.....	243	54.1- 5.....			
6.8.....	98,	176	40.18-31.....	237	54.9- 10.....			
7.10-14.....	477	40.22-23.....	245	54.13.....	600			
7.14.....	496	40.25.....	243	55.1,3-5.....	483			
8.18.....	518	40.26-31 .....	243	55.8-9.....	276			
9.1-6.....	569	40.28.....	244	55.10- 11 .....	166, 601,791			
9.6-7.....	478,	554,	569	40.29.....	245	55.11 .....	130, 790	
9.8.....	129	41.4.....	244	55.12 .....	1018			
11.....	1019	41.11-12.....	1028	56.3.....	759			
11.1-10.....	569	42.1-4.....	484	56.6-8.....	756			
11.1-9.....	478	42.8.....	286	56.8 .....	759			
11.6-11.....	977,	978	42.9.....	253,	273,	277	57.15.....	126, 269, 335
11.9-10.....	569	42.16.....	476	59 .....	524			
13.9-10.....	982	43.1-3.....	821	59.6,16.....	483, 743			
14.26.....	327	43.10-20.....	244	59.20-21.....	483			
19.18-25.....	760	43.15,18-22.....	755	60 .....	474, 483, 760			
19.18-23.....	474	43.20.....	991	60.1 .....	569			
22.....	936	43.24-25.....	755	60.3,11.....	474, 483			
22.18-23.....	936	44.3-6.....	755	60.19-21.....	483			
24.22-23.....	982	44.6.....	244,	291	60.19.....	569		
25.6-10.....	759	44.7-8.....	276	61.1- 2.....	483, 575,			
25.6.....	569	44.8-9.....	253		582, 585			
25.7.....	569	45.18.....	345	61.1 .....	478			
26.19.....	569	45.22-23.....	491	61.6 .....	991			
28.16.....	611	45.22.....	569	61.10- 11.....	484			
30.15.....	1013	45.23.....	291,	551,	636	61.10.....	675	
30.18-26.....	512	46.4.....	253	62.10- 12.....	484			
30.21.....	205	46.5.....	243	63.9 .....	289			
32.....	569	46.10.....	327,	330	63.11- 14.....	582		
32.15.....	370,	413	48.11.....	275	63.13 .....	1004		
33.5.....	126	48.12.....	244	63.14 .....	413,1004			
35.....	1029	49.2.....	130	63.17 .....	335			
35.5-10.....	575	49.8.....	327,	938	64.1 .....	571		
37.16.....	430	51.4-6.....	569	64.6 .....	449			
38.7-8.....	150	51.6.....	569	64.7 .....	117			
40-55.....	569,	938	52.3,7,10.....	482	65.17 .....	569, 1032		
40.....	243	52.13-15.....	482	65.19,21-22a,23.....	1032			
40.4.....	476	53.....	.23,	210,	522,	65.24-25.....	1032	
40.8.....	243		525,	542,	679	66.21.....	991	
40.12-14.....	273	53.1-12.....	482	66.22-24.....	1033			

66.22.....	569	32.....	474	32.2-5,7-8....	.....982
66.24.....	569	32.23.....	817	32.7.....	.....983
		32.35.....	1019	33.23-29.....	.....620
J Eli 1. MIAS		32.38.....	818	34.....423, 515, 749, 752	
1.4.....	273	32.39-40.....	604	34.11-31.....	.....515
3.11.....	663	33.14-26.....	468	34.23-26.....	.....752
3.15-17.....	760	33.16.....	679, 907	34.25.....	.....754
4-11.....	567	33.20.....	817	34.28-31.....	.....752
4.4.....	830	34.1-22.....	818	36.22-30.....	.....621
4.28.....	327	34.2.....	467	36.25.....	.....831
10.12.....	329	34.17-18.....	467	36.26-31 .....	.....571
13.15-27....	567	37.17.....	468	36.26.....	. 335, 604
15.1-9.....	567	38.17-20.....	273	37.....	583, 601, 791
17.9-10.....	459	49.39.....	905	37.1-14.....	.....621
17.9.....	449, 594	51.12.....	327	40-46.....	.....992
17.14.....	630	51.15.....	329	40-42.....	.....1029
19.5.....	1019			40.3,5,47.....	.....1029
23.....	225, 515, 750, 795	Lamentações		42.16-20.....	.....1030
23.5-6.....	554, 679, 907	3.24.....	1011	43.....	.....1029
23.6.....	520, 685			43.14,16.....	.....1031
23.9-40.....	177	Ezequiel		44.1-9.....	.....1030
23.16.....	130	Livro.....	582, 583		
23.18.....	142,515	1.4-28.....		1005 D aniel	
23.23-24.....	268	2.1-4.....	166	Livro.....	,479,971
23.25-28.....	130	2.7.....	166	2 .....	.....994
23.29.....	130	2.8-10.....	166	2.13.....	.....224
23.32.....	130	3.1-11.....	166	3.25.....	.....764
25-28.....	567	3.6.....	273	4.17-37.....	.....253
27.5.....	253	3.12.....	413	4.34-37.....	243, 327, 328
27.9.....	130	10.....	567	7 .....	481, 569, 636
28.16-17.....	124	11.19.....	335, 379	7.7.....	.....994
29.8-9.....	130	12-22.....	567	7.9-27.....	.....479
30.....	540	12.28.....	791	7.9-14.....	.....479
30.12-13.....	522	16.....	761	7.13-14.....	.....982
31.....	468, 474, 595,818	16.3,5-6,6-8.....	761	7.13.....	.....576
31.9.....	486	16.10-13.....	761	7.17-18.....	.....479
31.31-34.....	335, 469,	16.10.....	743	7.25.....	.....479
	522, 568	16.14-15,16-22....	761, 762	8.15-21.....	.....480
31.32-34.....	830	16.34,46-51.....	762	8.16.....	.....430
31.32-33.....	379, 568	16.51-52.....	663	9.21.....	.....430
31.32.....	474, 475	16.59-63.....	762	9.25.....	.....994
31.34.....	798	18.4.....	535	10.13,21.....	.....430
31.38-40.....	469	18.32.....	335	12.....	.....480

OSEIAS	7.8.....	124	3.1-4.....	289
1 .....	755 8.9.....	983	4.1.....	>110
1.6-10.....	755 9.8.....	759	4.6-7.....	476
1.6 .....	904 9.11-15.....	990	6.13.....	554
1.9-10.....	120,904 9.11-12.....	759, 769,990	9.9-17.....	479
1.9 .....	935 9.14-15.....	990	12.9-10.....	571
1.10 .....	935		14.....	994
2.17.....	569 O badias		14.16-17.....	569
2.20.....	1013 21.....	569	14.20-21.....	1029
3.1- 5.....	762		14.21.....	475
3.5 .....	769 JONAS			
4 .....	762 2.9..... 178,210, 1028	M alaquias		
4.1 .....	567 3.10.....	249	3.1-4.....	575
4.3.....	569		3.1-3.....	513
5 .....	762 M iqueias		3.1.....	428
6.7 .....	249, 444, 467, 749,1009	4 .....	478 3.6.....	248, 263
11.1- 2.....	486 4.1.....	569	4.4-6.....	513
11.1 .....	487 4.3.....	569		
11.8-11.....	486 5.1.....	569	M ateus	
11.9.....	253, 2625.....	478	Livro.....	163, 397,
13.5 .....	327 5.2.....	495,554, 769		476, 707
14.4-8.....	763 6.8.....	708	1.1-17.....	191
			1.16.....	474
JOEL	N aum		1.18-25.....	191
2.10 .....	982,983 1.2-3.....	527	1.18-20.....	496
2.11 .....	380		1.18.....	582
2.15-17.....	756 H abacque		1.21.....	475,548
2.28- 32.....	571,983 2.4.....	612,666	1.22.....	515
2.28- 29.....	811,925		2.10.....	352
2.31 .....	584, 982 OFONIAS		2.13-23.....	1016
2.32 .....	117, 935 1.15.....	982	2.15.....	487
3.12,14.....	584 3.15.....	569	3 .....	965
3.15.....	982		3.1-13.....	513
	A geli		3.7.....	571
A mos	2.5.....	582	3.8.....	609
3.1 .....	759 2.6-7,9.....	1029	3.11-12.....	1019
3.2 .....	327		3.12.....	1025
3.7 .....	277 Z acarias		3.13-17.....	290
3.11-15.....	759 1-8.....	475	3.13.....	630
4.12 .....	569 1.8-9.....	130	3.15.....	519
5.18- 24.....	759 3 .....	428, 562, 675, 3.16.....		485
5.18- 20.....	569	679,743	3.17.....	487

4.1-11.....	497	11.5-6.....	574, 979	16.21-23.....	23
4.1.....	485, 582	11.11.....	571,965	16.23.....	520, 526,1017
4.4.....	59, 166,519, 705	11.20-24.....	1009	16.27-28.....	480
4.7.....	166	11.21.....	273	16.27 .....	571, 1032
4.10.....	166, 288	11.25-26.....	751	16.28 .....	574, 979
5 .....	515	11.26 .....	329	17.1- 8.....	621
5.1-12.....	567	11.27 .....	486,487	17.2.....	737
5.1-11.....	935	11.28 .....	549	17.5.....	79
5.6.....	612	12.....	517	17.10- 13.....	513
5.11-12.....	935	12.17-21.....	484	17.20 .....	717
5.17-20.....	164, 166	12.28- 29.....	574,979, 984	17.22 .....	480
5.17.....	515	12.28 .....	557, 574,979	18.....	936, 937
5.19.....	571	12.29 .....	431	18.1,4.....	571
5.21-48.....	164	12.32 .....	29	18.8 .....	1025
5.30.....	1019	12.33- 37.....	437	18.15-20.....	860
5.43-48.....	568	12.34- 35.....	459	18.18- 20.....	751,900
5.44-45.....	279, 576	12.34.....	595	18.20 .....	460
5.45.....	279,371,387	12.40.....	480	19.4-6.....	166
5.48.....	701	13.1- 46.....	574, 979	19.8 .....	335
6.5-13.....	793	13.1- 9.....	703	19.14.....	834
6.10.....	572, 574, 979	13.16-17.....	574	19.23 .....	557
6.25-34.....	371	13.24-30.....	717	19.28 .....	958
7.1-5,7-11.....	568	13.31-32.....	979	20.1- 6.....	717
7.13-27.....	568	13.32 .....	190	20.18- 19.....	480
7.13-14.....	978	13.33 .....	557	20.25- 28.....	750
7.16.....	609	13.40-42,49-50.....	1019	20.25- 26.....	901
7.21-22.....	557	13.54-56.....	497	20.28 .....	424, 480,517,
7.22-23.....	913	14.28- 33.....	487		527, 757
7.29.....	515	15.6.....	203	21-22.....	524
8.10-12.....	1019	15.10- 20.....	437	21.9 .....	475
8.11-12.....	556	15.10- 11.....	459	21.10- 11.....	476
8.11.....	571	15.31.....	288	21.11.....	515
8.12.....	829	16.....	751,936	21.12-14,16-21.....	476
8.16.....	790	16.13-20.....	23	21.18- 22.....	567
9.6.....	790	16.15- 18.....	748	21.23,28-32.....	476
10.1.....	901	16.15- 17.....	488	21.32.....	834
10.5-8.....	750	16.16- 23.....	575	21.33- 46.....	488
10.28.....	1025	16.16 .....	991	21.33- 44.....	477
10.29-30.....	328, 377	16.17- 19.....	751	21.43.....	556, 834
10.29.....	371	16.17 .....	589	21.45-56.....	477
10.40.....	901,936	16.18- 19.901,936,1014		21.46.....	515
11.1-19.....	513	16.18 .....	985	22.1- 14.....	477, 571,652,
11.3-6.....	965	16.19 .....	860,900		675, 743

22.2-14.....	557	24.51.....	1019	1.4 .....	807
22.13.....	1019	25.1-13.....	557	1.9-11.....	290, 485
22.14.....	718	25.30 .....	1019	1.11 .....	584
22.21.....	750	25.31- 46.....	576, 10184- 15.....	607	
22.23-24.....	964	25.31- 32.....	982	1.15.....	572, 574, 611,
22.23.....	964	25.31 .....	1019		757, 979
22.29,31-32.....	964	25.34.....	557, 2024.....		480
22.32 .....	1002	25.37.....	1024	3.11 .....	489
22.36-40.....	699	25.41.....	431, 1019, 1025	3.28-30.....	582
22.37-40.....	445	25.46.....	1019, 1028	4.30- 32.....	557
22.37.....	396	26.....	477	4.38 .....	790
22.41-46.....	488	26.25- 28.....	820	5.7 .....	489
22.41-45.....	494	26.26- 30.....	164, 839	6.4 .....	513
22.44.....	291	26.26- 29.....	811	6.14- 16.....	513
23-25.....	524	26.26- 28.....	522	7.1- 13.....	1014
23.1-2.....	751	26.27- 28.....	526	7.3-4.....	831
23.13.....	936	26.28 .....	517, 542, 569,	7.8 .....	203
23.16-19.....	683		621, 807	8.27-28.....	513
23.23.....	699	26.29-30.....	960	8.31- 33.....	527
23.25-28.....	437, 699	26.29 .....	571, 823	8.34-38.....	556
23.25.....	459	26.31 .....	166	8.38 .....	480, 571, 1032
23.33-36.....	523	26.33.....	704	9.1 .....	571, 574, 979
23.33-35.....	1016	26.36.....	793	9.2- 8.....	488
23.37-39.....	524	26.38-39.....	498	9.7 .....	587
23.37.....	277	26.39.....	821	9.24.....	112
24-25.....	561	26.52-54.....	166	9.30-32.....	527
24.....	515, 576, 965,	26.63-65.....	488	9.33-37.....	556
	980, 982, 983	26.64.....	1016	10.13-16.....	834
24.1-2.....	477, 980	27.45 .....	352	10.18.....	279
24.3-14.....	980	27.46 .....	498	10.30.....	905
24.3.....	29	27.54.....	489	10.32-34.....	527
24.8.....	576	28.16-20.....	936	10.35- 45.....	556, 569
24.14.....	576	28.18- 20.....	23, 937, 979	10.38 .....	526, 829, 838
24.15-28.....	981	28.18- 19.....	551, 1031	10.42- 43.....	556
24.27.....	981	28.18 .....	555, 577	10.43- 44.....	423
24.28.....	352		901, 992	10.45.....	525-527
24.29-31.....	981, 982	28.19- 20.....	226, 797, 901	12.1 .....	477
24.30-31.....	998	28.19 .....	289, 292	12.6.....	486
24.30.....	571, 983, 988		811, 833	12.30, 33.....	396
24.34.....	981	28.20 .....	917	12.35- 37.....	477
24.35.....	243			13.26.....	480, 571
24.36.....	487, 497	Marcos		13.32.....	480
24.48-51 .....	981	Livro....	163, 397, 476, 556	14.22-25.....	811, 839

14.32-	42.....	480	7.16.....	515	13.28-	29.....	574, 979
14.62.....	1016	7.28,30,32.....	607	13.33 .....	.....	515	
16.15-16.....	901	7.42 .....	545	14.14 .....	.....	741	
16.15 .....	798, 1031	7.48-49.....	513	14.15 .....	.....	571	
16.16 .....	807	8.15.....	609	15.4-32.....	.....	574, 979	
		8.54.....	790	15.10.....	.....	430	
L u c a s		9.1-6.....	590	15.11-32.....	.....	675	
Livro	163,166, 397,	9.23.....	695	16.16 .....	.....	574	
	584, 838	9.26.....	1032	16.17 .....	.....	166	
1.5-10.....	655	9.27.....	574, 979	16.19-	31.....	1019	
1.17 .....	935	9.28-45.....	340	16.22.....	.....	430, 955	
1.19,26.....	430	9.51.....	526	16.26.....	.....	956	
1.31.....	475	9.51-56.....	568-569	17.20-	23.....	574, 979	
1.32-	33.....	569	9.53-55.....	1006	17.20-	21.....	576, 979
1.33.....	554	10.....	590, 979	17.20 .....	.....	732	
1.34-35.....	177, 496, 582	10.1-20.....	751	17.21 .....	.....	556-557	
1.35.....	425, 485, 487, 583	10.7.....	166	18.8.....	.....	978, 989	
1.37 .....	177, 330	11.12.....	751	18.9- 14....	.....	679-680, 652	
1.38	98,142, 177,	10.12.....	1002, 1009	18.10- 13.....	.....	679	
	413, 484	10.16.....	751	18.13 .....	.....	117, 597	
1.46-55.....	142	10.17-20.....	751	18.31-33.....	.....	166	
1.48,55.....	484	10.18.....	984	19.27,38.....	.....	554	
2.1.....	224	10.22.....	486	20.14 .....	.....	677	
2.12.....	1005	10.23-24.....	574	20.34 .....	.....	905	
2.14 .....	329	10.25-37.....	699	20.35 .....	.....	741	
2.40 .....	174,497	10.27.....	396	20.41-44.....	.....	290	
2.52.....	497	11.....	979, 991	22.14-23.....	.....	839	
3.7-9.....	571	11.2.....	574, 979	22.16 .....	.....	839	
3.8 .....	905	11.5-6.....	574, 979	22.17-	20.....	901	
3.9 .....	609	11.20.....	574, 979	22.18-	20.....	811	
3.16- 17.....	571	11.20-24.....	1009	22.18 .....	.....	839, 960, 1033	
3.17 .....	1025	11.37-54.....	567	22.19-20....	.....	527, 838-839,	
3.21-22.....	290,485	11.38.....	831			841	
4.1-2.....	582	11.52.....	751	22.29-	30.....	557	
4.16- 21.....	166, 484	12.7.....	371	22.29.....	.....	554	
4.17 .....	478	12.10.....	582	22.37.....	.....	166	
4.18-21 .....	582, 585	12.24,27.....	149	22.42 .....	.....	838	
4.28-30.....	484	12.35-46,49-56 .....	514	22.69.....	.....	1016	
4.41 .....	489	12.50.....	526, 829	23.43 .....	.....	401,832, 955	
5.8.....	434, 70457-59.....	.....	514	23.46.....	.....	498, 955	
6.5.....	290	13.11,16.....	574	24....23, 56, 289, 531,588			
6.20-26.....	574, 979	22-30.....	936	24.4.....	.....	743	
7.14 .....	790	13.27-30.....	766	24.6-8.....	.....	936	

24.13-	51.....	560	1.36 .....	517	5.19-	47.....	291
24.13-	27.....	936	1.51.....	480,481,736	5.19-	20.....	520
24.19.....		515	2.11.....	611	5.21-23.....		481
24.21.....		991	2.13- 22.....	517	5.21.....		481,621
24.25-	27....	51,166,990	2.18- 22.....	477	5.23.....		289
24.25 .....		611	2.19- 22.....	520	5.25 .....		790
24.26 -	27.....	560	2.19- 21.....	477	5.26 .....	245,305,481	
24.26 .....		340	2.19.....	769	5.27 .....		480
24.28-36.....		936	3.2 .....	515	5.28-29.....		741,984
24.31-32.....		990	3.3- 7.....	554	5.28 .....		790
24.36.....		935	3.3- 6.....	1000	5.30.....		520
24.44- 49.....		990	3.3- 5.....	557,788, 890	5.36 .....		288
24.45- 47.....		166	3.3 .....	593, 716, 810	5.39-40.....		51
24.48- 49.....		584	3.5-6.....	292	5.40 .....		612
24.49- 53.....		560	3.5 .....	604,716,810	5.42 .....		449
24.51.....	517,1018,1033		3.6 .....	449	5.43- 44.....		520
			3.7 .....	597	5.46 .....		612
João .....			3.8 .....	358, 594,47 .....			611
Livro.....	105,163,169,		3.13- 15.....	481	6 .....	604, 621,857	
	290, 320, 323, 351,		3.13- 14.....	480	6.14 .....		515
	421,480,489, 621,757		3.14- 15.....	611	6.15 .....		475
1 .....	170,494		3.14 .....	140, 553,26-	58.....		291
1.1- 5.....	47,489		3.15 .....	611	6.27- 58.....		719
1.1- 4.....	552		3.16 .....	279,526,540,541,	6.27.....		480,481
1.1- 3..	52,146,290,351			544, 545, 546, 549,	6.29 .....		596
1.3.....	349			611,1025	6.33.....		546
1.5.....	178,604,647		3.17- 18.....	664	6.35.....		290, 549
1.9- 14.....	351		3.18- 21.....	744	6.37-39.....		548,715
1.10- 14.....	489		3.18 .....	544,611	6.37 .....		596
1.10 .....	178,552		3.19 .....	544	6.38 .....		448,520
1.12-13.....	178, 594,716		3.25-26.....	831	6.39.40 .....		983
1.12 .....	291,612, 905		3.36 .....	611,744	6.40 .....		29
1.13 .....	449, 597		4.1-26.....	621	6.44- 45.....		600
1.14 ....	22, 251,269,290,		4.6.....	497	6.44....277,449, 593, 596,		
	496,515, 520,769		4.14.....	612	597,604,612,983		
1.17-18.....	489		4.19 .....	515	6.48 .....		290
1.17 .....	282, 567		4.21-24.....	769	6.50-58 .....		612
1.18 .....	289, 290,485		4.24.....	237,263	6.51.....		290,480,527,
1.19-34.....	489,810		4.34.....	487, 526			546, 858
1.21-23.....	515		4.50.....	611	6.53 .....		480,481
1.29....	135,463,489,517,		5.17-21.....	421	6.54 .....		983
	522,525,542,546,828		5.17 .....	481	6.61- 62.....		481
1.32-34.....	290,485		5.18 .....	291,481	6.62- 65 .....		719

6.62 .....	480	10.36.....	.683	15.3 .....	622, 685
6.63-64.....	596	10.37.....	.520	15.4-5.....	449
6.63 .....	604, 703, 795	11.....	.621	15.4 .....	697
6.65 .....	548, 593,612	11.24.....	.983	15.5 .....	290,623
6.69.....	489	11.25-26.....	.291	15.8.....	696
7-8.....	517	11.25.....	.290	15.13 .....	545
7.1- 9.....	497	11.33-36.....	.954	15.16-17.....	895
7.16 .....	753	11.43.....	.599, 790	15.16 .....	277, 595, 596,
7.19.....	516	11.49-53.....	.171		684, 696,716, 895
7.28 .....	291	12.24.....	.609	15.19 .....	596
7.37- 39.....	621	12.27-33.....	.527	15.26 .....	291,321-323, 590
7.37- 38.....	291,612	12.27-32.....	.520	16 .....	587
7.37 .....	549	12.27.....	.525	16.1- 2,4 .....	997
7.40.....	515	12.28.....	.983	16.7 .....	291
8.12-38.....	291	12.32.....	.553	16.8 .....	586
8.12.....	290	12.33 .....	.553	16.12-15.....	754
8.26.....	520, 753	12.34.....	.480	16.13 .....	586-587
8.28 ...291,480,481,520		12.38-39.....	.612	16.14-15.....	291,588
8.29 .....	520	12.40.....	.335	16.14 .....	588,622
8.33 .....	751	12.48.....	.29	16.25-28.....	291
8.34 .....	449	12.49-50.....	.520	16.27 .....	279
8.36.....	460, 649	13.20.....	.936, 940	17 .....	290,588,621,627,
8.38 .....	753	14-16.....	.178, 290, 292,		677, 687, 875, 890
8.44.....	431,433, 460		.561, 585, 586,	17.1- 26.....	291
8.50,54.....	520		.589, 840,855	17.1- 2 .....	520, 548
8.56.....	244	14.1-14.....	.291,621	17.2 .....	521
8.58.....	244, 290	14.1.....	.611	17.3 .....	55, 604, 627
9.5,28.....	290	14.2-4.....	.1018, 1033	17.4 .....	448, 520
9.17 .....	515	14.2-3.....	.588,954	17.6 .....	521,548
10.....	548,621,749, 753, 756	14.3.....	.269	17.9 .....	548
10.1- 18.....	291	14.6.....	.114, 274, 286,	17.12 .....	521
10.7.....	936		.290,515	17.17 .....	687, 904, 934
10.11.....	290,424,525, 526, 548	14.15-15.17.....	.621	17.19 .520,684,687	
10.14-16 .....	548,753	14.16-18.....	.588	17.20- 23	635,647 3635,647
10.14 .....	290	14.16.....	.562	17.20- 21.....	549
10.15 .....	544,548	14.20-23.....	.635,647	17.20 .....	605
10.18 .....	261,525,526, 542, 544	14.20.....	.291,648	17.21- 22.....	621
10.25-38.....	291	15-16.....	.997	17.21 .....	314,688
10.27-30.....	716	15.1-11.....	.622,717	17.23 .....	628,648
10.35-38.....	166	15.1-9.....	.291	17.26 .....	628
		15.1-8.....	.829, 901	18.11 .....	526
		15.1.....	.290, 628	18.33-38.....	554
		15.2.....	.648,696,717	18.36-37.....	554, 556

18.37.....	291	2.30-	36.....	554	8.1.....	.....	1016
19.28 .....	448	2.33.....	.....	563	8.2.....	.....	954
20.19.....	517	2.37-	41 .....	585	8.30-31.....	.....	23,210
20.21- 23.....	901	2.37-	39 .....	811	8.35.....	.....	23
20.22- 23.....	936	2.37 .....	.....	586	8.36.....	.....	830
20.22.....	291,425, 582,	2.38-	41.....	829	8.39.....	.....	210
	584,924	2.38-	39.....	565	9.1-6.....	.....	1016
20.28-29 .....	98	2.38 .....	120,610,811,831	9.31.....	.....	.....	897
20.28 .....	290,495	2.39 .....	834,887-888,	10.1-11.18.....	.....	.....	904
20.29 .....	290, 567	.....	944,1028	10.9-48.....	.....	.....	284
20.30-31 .....	105	2.42.....	565, 774, 882,	10.39-43.....	.....	.....	553
21.8.....	870	.....	922, 940-942	10.43.....	.....	.....	834
		2.46 .....	774	12.24.....	.....	.....	922
A tos		2.47 .....	565, 922, 944	13.16-39.....	.....	.....	553
Livro ....	561, 584-585, 613,	3.12-16 .....	575,991	13.39.....	.....	.....	664
	932, 941,1028	3.13.....	.....	1002	13.48.....	.596-597,716	
1.1- 5.....	584	3.15-26.....	.....	553	13.49.....	.....	596, 791
1.4-6.....	587	3.16.....	.....	291	14.27.....	.....	943
1.6- 8.....	966, 991	3.20-21 .....	560, 984	15.....	.223,224, 889,		
1.6.....	554, 561,966	3.21.....	.....	555, 1034	.....	897, 933	
1.7- 8.....	1031	3.22- 26.....	.....	428	15.8-11.....	.....	769
1.8 .....	249,413,966	3.22- 24.....	.....	512	15.10-11.....	.....	834
1.9-11.....	560	4.8.....	.....	413	15.14-19.....	.....	990
1.11.....	561,857,962,	4.10-12.....	.....	553	15.19,22-29.....	.....	897
	983,1018,1033	4.12 .....	120,286,291,	.....	16.4-5.....	.....	897
2 .....	565-566,925	.....	834,908	16.4.....	.....	.....	224
2.1- 36.....	565	4.24-30.....	.....	553	16.14-15.....	.....	596
2.1- 4.....	585	4.27-28.....	.....	328	16.14.....	.597, 600, 798	
2.3-47.....	944	4.28.....	.....	328, 542	16.15.....	.215,811,835	
2.8 .....	926	5.3-4.....	.....	292	16.31-34.....	.....	215
2.12-13.....	585	5.30- 32.....	.....	553	16.31,33.....	.....	835
2.14-36.....	145, 565, 575,	5.41 .....	.....	291	16.34.....	.....	611
	585,791,991	5.42 .....	.....	553	17.....	.776,1024,1028	
2.16-21.....	982	6 .....	.....	900	17.2-3.....	.....	575, 991
2.17 .....	413, 983	6.2-7.....	.....	931	17.7.....	.....	224
2.18 .....	982-983	6.6.....	.....	812	17.21.....	.....	51
2.19-21.....	983	6.7.....	612, 791,922,931	17.22.....	.....	.....	459
2.20 .....	352	6.13 .....	.....	541	17.24-27.....	.....	278
2.21 .....	120,935	7.1-53.....	.....	553	17.24-26.....	.246, 253	
2.22-36.....	983	7.32.....	.....	1002	17.24-25.....	.....	243, 257
2.23.....	253, 277, 327, 328	7.48 .....	.....	1032	17.25-27.....	.....	371
2.24- 36.....	553	7.55-56.....	1018, 1033	17.25.....	.....	.....	276
2.24- 25.....	984	7.56.....	.....	480, 1016	17.26.....	.328, 330, 384	

17.26-34 .....	51	1.17 .....	612, 665	3.19-	26.....	284, 408	
17.27.....	438, 1024	1.18-	3.19.....	150	3.19-	22.....	146, 285
17.28.....	59, 150, 173,	1.18-	2.16.....	460	3.19-	20.....	152, 767
	245, 262, 275	1.18-	19.....	109	3.19 .....	155, 408, 437	
17.30-32 .....	553	1.18 .....	152, 159, 436,	3.20-	26.....	408	
17.30-31 .....	51, 1028		454, 527, 594, 602	3.20-	22.....	152, 525	
17.30.....	386	1.19-	20.....	152	3.20 .....	408, 608, 698	
17.32-34 .....	51	1.19 .....	729	3.21-	25.....	528, 666	
18.10.....	597	1.20-	32.....	594	3.21 .....	667	
19.13.....	291	1.20-	21.....	62	3.22 .....	611, 666	
19.20.....	791, 922	1.20 .....	152, 730	3.24-	25.....	541, 652	
19.27.....	668	1.21-32.....	152	3.24 .....	527		
20.20.....	897	1.21 .....	518, 520, 523	3.25-	26.....	527, 545	
20.28.....	498, 502, 526,	1.24.....	379	3.25 .....	528-529, 611		
	548, 898	1.32.....	671	3.26 .....	242, 469, 541		
20.32.....	685, 702	2 .....	163, 413	3.27-4.25.....	834		
22.16.....	807, 831	2.1-	29.....	3.30.....	830		
23.6-11 .....	965	2.4 .....	282, 386, 609	4 .....	612, 667-668,		
	553	2.5 .....	541, 561, 1019		679, 810		
24.14-15 .....	289	2.7.....	1024	4.3.....	611, 668, 834		
25.19.....	553	2.8-	9.....	4.4-	5.....	668	
26.4-8.....	553	2.12-16.....	152	4.5-	6.....	653, 672	
26.18.....	702	2.14- 16.....	667	4.5 .....	655, 667, 672,		
26.20.....	609	2.14- 15...150, 444,	1043		673, 682		
26.22-23 .....	553	2.15 .....	446	4.6 .....	673		
28.20,23-24.....	553	2.16 .....	1024	4.6-	7.....	664	
		2.17-19.....	769	4.8- 12.....	668		
K om anos		2.25-	29.....	4.9- 12.....	667		
Livro.....	173, 413, 619,	2.25-	27.....	4.10 .....	830		
	625, 682, 880,	2.26.....	668	4.11-12.....	818		
	918-919	2.27.....	567	4.11 .....	807, 810, 828,		
1-3.....	407, 436, 449, 666	2.28-29.....	830		830, 832		
1 .....	518	3 .....	55, 249	4.15.....	541, 567		
1.1-6.....	289, 591	3.1-	2.....	4.16- 17.....	596		
1.1-4.....	740	3.2 .....	205	4.17- 18.....	790		
1.3-6.....	490	3.3 .....	611, 767	4.17.....	643, 653, 678, 790		
1.3-4....	577, 621, 739, 992	3.4 .....	274	4.23-	25.....	668	
1.3.....	495	3.9-	20.....	4.24-	25.....	745	
1.4.....	291, 551, 556, 675	3.9-	12.....	4.25.....	22, 127, 209,		
1.7.....	685	3.9-	11.....		556, 559, 621, 663		
1.16-17.....	577, 796, 992	3.10- 18.....	436	5 .....	439, 449, 451, 490,		
1.16.....	166, 178, 249,	3.10- 11.....	459		526, 529, 621, 635,		
	604-605, 793, 922	3.19-31.....	654		665, 668, 745, 753		
				5.1-2.....	611		

5.1 .....	525, 610, 652, 664	7.1-6.....	695	8.23.....	98,401,427,
5.2 .....	517	7.4.....	609		589, 761
5.5- 8.....	289	7.7- 24.....	695	8.26- 28.....	370
5.5.....	577,638,992	7.8,11.....	649	8.26- 27.....	413
5.6- 10.....	525	7.12 .....	567	8.26.....	588
5.7- 11.....	529	7.13 .....	649	8.28 .....	249,253,264,
5.8- 11.....	529,610,661	7.14 .....	459	274,329,370-371,618	
5.8 .....	279, 527,15	.....	456	8.29- 30.....	328,591,596
5.9 .....	540,664	7.18.....	447	8.29 .....	328,487,677,761
5.10-11.....	529	8 .....	693	8.30- 34.....	549
5.10 .....	58,262,280, 528, 541	8.1.....664,679,716,744 8.3-4.....445,490		8.30- 33.....	664
5.12- 21.....	449,635	8.3 .....	291	8.30 .....	331,663,669,
5.12.....	451,460, 665,954	8.4 .....	671	677,715-716, 723, 744-745	
5.14.....	671	8.7- 27.....	906		
5.18.....	520, 671	.....	462	8.31- 39.....	596
5.20.....	891	8.9- 30.....	959	8.31- 35.....	563,679,716
6-8.....	693	8.9- 11.....	667	8.31 .....	25
6-7.....	692-693	8.9 .....	323	8.32- 35.....	548
6 .....	621,625,632,650, 692,693,695, 709, 810, 959	8.10 .....	629, 954 292,741,960 8.12- 17.....	8.32 .....	527,677
6.1- 23.....	621	8.12- 13.....	696	8.33- 34.....	561,664
6.1- 14.....	357	8.15- 25.....	745	8.34 .....	293,517,562
6.1- 12.....	953	8.15- 16.....	740	8.37 .....	562,722
6.1- 11.....	611,828	8.15 .....	712,816,826	8.38-39.....	716,954
6.1- 9.....	635,647	8.16 .....	413	8.39.....	722
6.1- 5.....	608	8.17 .....	588,760	9-11.....	759,989,
6.1- 14.....	357	8.18- 27.....	633	9 .....	329,335,718,911
6.1- 2.....	635	8.18- 28.....	589	9.1.....	292
6.1.....	689	8.18- 25..427-428,552,		9.1-21.....	993
6.2- 6.....	632	.....	574, 733	9.4 .....	993-994
6.3- 11.....	628	8.18- 21.....	1034	9.6- 24.....	596
6.3 .....	807	8.18 .....	372,391,744	9.6- 18.....	830
6.4- 5.....	695,831	8.19- 21.....	21,740,1018,1033	9.6- 8.....	567
6.9- 10.....	745	8.19 .....	894	9.6.....	648,718,759
6.11 .....	695,709	8.20- 25.....	369	9.8.....	668,991
6.12- 23.....	611	8.20- 21 .....	248	9.9-24.....	329
6.12- 14.....	628	8.20 .....	439,1009	9.11- 18.....	541,716
6.12 .....	695, 709,21	.....	737	9.11- 13.....	335
6.13- 14.....	682, 709,22	.....	1009	9.11 .....	328,618,718
6.23.....	452,528,535, 745	8.23- 25.....	98, 740	9.15-16.....	245, 597
7 .....	692,693,709	8.23- 24.....	959	9.15.....	282

9.16.....	253, 329, 594, 718,789	604-605,614,793, 795, 797--798, 848, 923	16.5 .....	897 16.20.....530
9.17-21.....	253	11.1-30.....	648	16.25.....802
9.18.....	285,335,379	11.1.....	767, 989, 993	
9.19-24.....	335	11.4-6.....	767	ÍCORÍNTIOS
9.19,23-25.....	991	11.4-5.....	993	1.....637
9.21.....	335	11.5.....	328	1.2-3.....910
9.22.....	282,285	11.6-24.....	648	1.2685,702,753,765
9.24-29.....	993	11.6.....	659	1.9 .....
9.24.....	329, 755	11.7.....	335	1.16 .....
9.25-26.....	834	11.12,15.....	546	1.17 .....
9.25.....	935	11.16-24.....	717,910	1.18- 2.16.....176
9.30-33 .....	993	11.16.....	830,910	1.18 ..... 113, 249, 597
9.30-32.....	611	11.17-32.....	767-768	1.19- 21.....113
9.30.....	670	11.17-21.....	767, 829	1.22 .....
9.33.....	611	11.18-20.....	910	1.23 .....
10.....	86, 98,117, 564, 637,795-796, 914, 930, 993	11.19-24.....	830	1.30-31 .....
		11.25-26.....	993	1.30..... 114, 117, 277,
		11.25.....	802	520,630, 673, 676,
10.2-4.....	113	11.28.....	528	685, 688,702,732,
10.4 .....	567	11.33-36.....	25, 59, 276,	753, 904,907
10.5-17.....	152		331,596	2.1-2.....923
10.6-17.....	744,792	11.33.....	274,276	2.1 .....
10.6-13.....	206	11.34.....	385	2.2 .....
10.6-9.....	793	11.35-36.....	243, 257	2.4-5..... 604, 797
10.6-8.....	103	11.36.....	309	2.5 .....
10.6.....	670	12.....	876,924,925,930	2.6- 10.....386
10.8-17.....	602, 703	12.1-2.....	27-28	2.6- 8.....532
10.8-13.....	291	12.1.....	683, 687	2.6 .....
10.8.....	793, 795	12.2.....	215, 384	2.7 ...274, 277,328,383
10.9-10.....	812	12.3-8.....	930	2.10- 16..... 178
10.11.....	611	12.4-8.....	900	2.10- 11..... 292
10.13-14.....	117	12.5.....	771	2.10 .....
10.13.....	120,291-292	12.9,16-17....	696	2.14.....153,262, 358,
10.14-17.....	386	13.1-7.....	387, 750	462, 594, 597, 604
10.14-15.....	120, 795,915, 933	13.9.....	699	3 .....
		13.12.....	557	3.1.....910
10.14.....	103,291,611	13.14.....	426, 583	3.3 .....
10.15.....	103	14.7-8.....	274	3.5.....605
10.16-17.....	674	15.7-21.....	889	3.9- 17..... 178
10.16.....	205,612	15.8-9.....	767	3.10- 17.....912
10.17.....	97-98,103, 155, 162, 206,	15.22-33.....	889	3.10- 11 ....229, 753, 926
		15.27.....	889	3.10 .....
				206

3.11.....	167, 206, 769, 924, 928	10.16- 17.....	635, 822, 842, 868	13.8-12.....	98 733
3.14.....	928	10.16 .....	797, 842	13.13 .....	733, 927
3.15.....	721	10.17 .....	842, 856, 896	14.15-17.....	921
3.16-17.....	477, 770	10.21-22.....	859	14.19 .....	176
3.16.....	292, 588, 769	11 .....771, 839, 842, 929		14.26.....	921
3.17.....	687	11.2 .....	204, 839	14.29-32.....	926
3.19.....	113	11.3 .....	556	14.33.....	921
4.1.....	114, 802	11.7 .....	426, 583	14.54.....	954
4.6.....	206, 922	11.17- 32.....	859	15.....	426, 561,
4.10.....	113	11.17- 22.....	771		739, 959
4.20.....	796	11.20-22 .....	903	15.1- 11.....	142
5.7.....	517, 525, 807	11.22 .....	903	15.3-4.....	230, 575, 991
5.9-13.....	939	11.23- 29.....	901	15.3 .....	525, 527
6.9-10.....	696	11.23- 26.....	811	15.11.....	881
6.9.....	557	11.23 .....	230	15.20 .....	557
6.11.....	289, 664, 678,	11.25 .....	526-527	15.21-26.....	555
		702, 831	11.26 .....	823, 839 <del>5840</del>	954
6.14.....	250	11.27- 34.....	771	15.23-26.....	553
6.15-17.....	842	11.27- 32.....	818	15.23.....	552
6.15.....	695, 771	11.27 .....	846	15.25-26.....	984
6.19-20.....	769	11.29 .....	838, 846	15.25 .....	984
6.19.....	770-771	11.30 .....	840	15.26 .....	953-954, 959
6.20.....	527, 695	12 ....771, 876, 924-925,		15.28.....	729, 735
7.6.....	172		929-930	15.35-58.....	621
7.14.....	813, 830, 832,	12.3 .....	413	15.42- 44.....	960
	834, 905, 910, 1028	12.4- 28.....	930	15.42- 43.....	557
7.19.....	830	12.4- 6.....	289	15.45.....	426, 555, 742
7.23.....	52 7	12.7 .....	924	15.47.....	675
7.31.....	905	12.12- 26.....	934	15.48-49.....	959
8-14.....	895	12.12- 13.....	771	15.49 .....	426, 555, 675
8.1.....	113	12.12 .....	770, 892	15.50 .....	557, 959
8.6.....	289, 349	12.13- 15.....	813	15.51- 55.....	959
9.21.....	706	12.13 .....	635, 771	15.51 .....	114, 802, 960
10.1-22.....	357, 818	12.17- 26.....	773	15.52- 53.....	960
10.1-4.....	620, 635, 819	12.17- 20.....	771	15.53.....	426, 583, 738
10.1-2.....	832	12.26- 31.....	771	15.54- 57.....	954
10.2-4.....	842	12.26 .....	766	15.55- 57.....	954
10.2.....	829, 842	12.27- 31.....	900	15.56- 57.....	558, 954
10.4.....	613	12.28 .....	897, 926	15.56.....	450, 545, 745
10.9.....	291, 613	12.29 .....	926	16.1- 4.....	889
10.11.....	983	13.5.....	265	16.4 .....	889
10.16-18.....	842	13.8-13.....	927	16.13 .....	229

2CORÍNIOS	5.10-21 .	743	1.4.....	29, 905
1 .....	1705.10.....	291,743	1.6- 9. 204,224,912,923	
1.1 .....	685 5.12.....	937	1.8-9.....	653
1.19- 22.....	589 5.15-16.	293	1.8.....	916
1.20- 22.....	170 5.16-17.	589	1.11- 2.14.....	932
1.20.....	170,473,602,608	716	1.11- 23.....	923
1.22.....	170,588-589	685	2- 4.....	679
3-6.....	583 5.18-6.2	937	2.16.....	611,664,710
3-4.....	583 5.18-21 .	.529,673,937	2.19- 21.....	650
3 .....	2005.5.19-20.	541,673	2.19- 20.....	650
3.3 .....	335 5.19 .....	.205, 241, 490,	2.19 .....	695
3.6- 18.....	792	509, 529, 541, 546,	2.20 .....	688,697
3.6- 11.....	148	664,937-938	2.21 .....	653,698
3.6 .....	.71,200	5.20.....	3- 4.445,517,676,834	
3.7- 4.6.....	744	5.21..... 517, 520,525-527,	3 .....	445, 612, 668,
3.7- 18.....	426	529, 542,653,671,		676, 769
3.14.....	335	679, 907	3.1- 29.....	567
3.17 .....	292, 376.1-2....	938	3.1- 10.....	923
3.18 ..416,424, 732, 743	6.2.....	938	3.1- 9.....	702
4.1- 14.....	176	6.14.....	3.1- 5.....	769
4.3 .....	790, 986.16-7.1	753,769	3.2.....	604
4.4- 6.....	426 6.16.....	834,935	3.3-5.....	684
4.4 .....	.431,986	6.18.....	3.6- 14.....	769
4.5- 6.....	1032	7.1.....	3.7- 9.....	24
4.6 .....	335, 583,604,	7.10.....	3.10-29.....	164
	643, 790, 986	8-9.....		
4.13.....	604,611	8.9.....	3.10 .....	671,713
4.16- 5.5.....	742	8.13-15.	3.11 .....	612,664
4.16- 18.....	.743, 950.1-12.21	176	3.13-18.....	756, 905
4.17.....	736	10.5.....	3.13.....445, 525, 527,	
		214		542, 544
5.1- 10.....	401	11.3.....	3.15- 4.7.....	622,991
5.1- 5.....	743	11.4.....	3.15- 18.....	568,612, 835
5.1 .....	582	11.6.....	3.15 .....	622
5.2- 5.....	426	12.6.....	3.16 .....	834
5.2- 4.....	960	12.9-10.	3.19- 20.....	164
5.2- 3.....	743	13.3.....	3.20.....	549
5.2 .....	583	13.5.....	3.22- 23.....	613
5.4-5.....	743	13.13-14.....	3.23- 25.....	612
5.4 .....	960	13.14....	3.23- 24.....	567
5.5 .....	589		3.24- 29.....	810
5.6 .....	960	GÁI.ATAS	3.24.....	613, 676
5.7 .....	.99, 733	Bivro.... 569, 670, 673, 707	3.26- 27.....	630
5.8 .....	954-955	1.1-2.14.....	3.27- 29.....	756

3.27-	28.....	902	1.3 .....	765	2.5.....	58
3.27 ..	426, 583, 743,810		1.4- 15.....	596	2.6-7.....	561-562
3.28-	29.....	676-677	1.4- 13.....	516, 548-549,	2.6.....	589, 765, 855
3.28 .....		550		596, 716	2.8-10.....	649
3.29 .....	761,767		1.4- 11.....	254	2.8-9.....	58
4.1- 7.....	676		1.4- 5.....	473,618	2.8.....	611
4.4 .....	159, 289,291,		1.4 .....	328, 543, 621,	2.10.....	594, 686
	518,671			684, 893, 912	2.11- 4.13.....	224
4.4-5.....	495,516		1.5- 6.....	335	2.11- 3.13.....	768
4.5 .....	761		1.5 .....	245,328-329	2.11-22 .....	529, 755
4.6- 7.....	622		1.7-8.....	248, 891	2.11-19 .....	905
4.6 .....	323,413, 588,		1.7.....	527, 891,907	2.12-16 .....	766
	589, 826		1.9 .....	114,159-160,	2.12-15 .....	768
				329,802	2.12-14 .....	816, 989
4.11,20.....	923		1.10- 23.....	901	2.12.....	676
4.19 .....	647,697		1.10 .....	160, 389, 735	2.14.....	529, 754
4.21- 5.1.....	905		1.11- 13.....	716	2.15.....	224, 583
4.21- 31 ....	612,835,991		1.11- 12.....	274	2.18.....	517, 635
4.21- 28.....	164		1.11 .....	249,253,274,	2.19-21 .....	766
4.25- 26.....	765			277, 327-328,	2.20-22 .....	556
5 .....	708			473,618, 621	2.20-21 .....	794
5.2- 6.....	830		1.13-14.....	603	2.20-21 .....	794
5.3 .....	707, 828		1.13 .....	611	2.20.....	202, 769,794,928
5.4 .....	828		1.14 .....	589	2.21.....	477,769,794
5.6 .....	711		1.17.....	604	2.22.....	635
5.13 .....	707		1.18-22.....	577,635,	3.3-6.....	386
5.14 .....	671,699,707			647,992	3.3-4.....	802
5.15- 6.10.....	699		1.20- 23.....	556	3.4-6.....	989
5.16- 26.....	673		1.20- 22.....	555	3.6.....	677,770
5.16- 23.....	696		1.20 .....	855	3.8-12.....	134
5.19-21.....	650		1.21 .....	430,905	3.9-12.....	389,644
5.20 .....	264		1.23.....	677,770-771,	3.9.....	802
5.21 .....	557			885,891	3.10-11 .....	277,329
5.22- 26.....	622		2.1-10.....	1000	3.10.....	274,430
5.22 .....	609,611,697		2.1- 9.....	604	3.11.....	618
5.25- 26.....	696		2.1- 6.....	959	3.12.....	517,611
6.7- 8.....	696, 956		2.1- 5.....	262, 597	6.....	697
6.15 .....	696		2.1- 2.....	594	3.20.....	686,716
6.16 .....	756, 767, 834		2.1 .....	348,435-436, 584	21.....	268
			2.2 .....	431	4 .....	561-562, 745, 772,
Efésios			2.3 .....	46,436		895, 876, 924, 929,
1 .....	8952.4-	5.....		594		930, 932
1.1.....	685	2.5-	9.....	594	4.3.....	754, 908
1.3- 14.....	596	2.5-	6.....	765	4.4-16.....	897

4.4- 6.....	289, 772	5.31-32.....	763	3.20 .....	991
4.4- 5.....	900	5.32.....		3.21 .....	740,960
4.4 .....	770	6.12.....		4.9 .....	686
4.5- 16.....	929	6.12-17.....	1015	4.11- 13.....	371
4.5 .....	217, 229, 289,612, 833, 889, 891	6.13-17.....			
4.6 .....	269, 289	6.15.....	97,793	COLOSSINSB	
4.6 .....		6.17.....	601	1.2.....	685
4.7- 16.....	899, 925	6.18.....	793	1.10 .....	609
4.7- 10.....	561	6.19.....		1.11 .....	697
4.7 .....	930	6.20.....	938	1.12- 18.....	765
4.9.....	521			1.13- 14.....	527
4.10- 16.....	562	FIUPENSES		1.13 .....	557
4.11- 16.....	590,813	1.1.....	685, 898,900	1.14 .....	907
4.11- 14.....	922	1.6-11.....	724	1.15- 23.....	552
4.11- 12.....	901,929	1.6 .....	716	1.15- 20.....	52, 230, 552,
4.11 .....		1.21-24.....	401		577,992
4.12- 15.....	930	1.21-23.....	954	1.15- 17.....	47, 349,351,
4.12- 13.....	226	1.21.....	650, 954		388,491,552
4.12 .....					
4.12 .....	770, 930	23.....	955	1.15- 16.....	291
4.13 .....	229, 583,794	1.27.....	611	1.15 .....	98,761,886
4.14- 15.....	25	1.29.....	611,650	1.16- 17.....	146, 291,
4.14 .....	226	2.2.....	227		370-371
4.15- 16 .....	226,772	2.5-11.....	490, 545	1.16 .....	274,277,430
4.15 .....	556, 647, 901	2.5-8.....	551,907	1.18- 20.....	351,491
4.16 .....	930	2.6-11.....	230,340	1.18 .....	557, 770, 772, 901
4.17- 24.....	931	2.6.....	291	1.19- 20.....	529
4.17- 18.....	447	2.7.....	509, 1043	1.19 .....	291
4.17 .....	931	2.9-11.....	286,551,555,	1.22 .....	821,828
4.24 .....	151,415, 583		577,908,992	1.23.....	229
4.25 .....	426	2.9.....	120, 292	1.26-27.....	114, 802
5 .....	772,931	2.10-11.....	901	1.26 .....	386
5.2.....	517, 525, 527	2.12-13.....	329, 607, 696	1.27 .....	647, 745
5.5 .....	557	2.12.....	722	2.7 .....	229
5.6 .....	29	2.13.....	370	2.8 .....	29,532
5.15- 21 .....	925, 931	3 .....	665,673	2.9-12.....	828
5.18 .....	588	3.3.....	830	2.10 .....	430
5.23.....	556,770	3.8-9.....	652	2.11- 13.....	635
5.25- 33.....	424	3.9.....	670,907	2.11- 12....	695,810,829
5.25- 27.....	548, 768	3.10.....	953	2.11 .....	821,828,830,
5.25 .....	527	3.12.....	704		834,1032
5.26 .....	829	3.13-14.....	734	2.12- 15 .....	545,745
5.30-31.....	854	3.20-4.1.....	739	2.14- 15.....	530
5.30.....	901	3.20-21.....	765	2.14.....	224

2.15.....	531,545	2.1-12.....	.....995	6.16.....	55,,271, 735, 737
2.16-23.....	695	2.12-13.....	.....716	6.17.....	.....371
2.17.....	525,573	2.13-16.....	.....684	6.20.....	.197,229,923
2.18.....	430	2.13-15.....	.....596		
2.19.....	794,901	2.13.....289, .548, 611,716	2 1IMÓTEO		
3.1-17.....	959	2.15.....	.....203	1.5.....	.....611
3.1-4.....	765, 855	3.3.....	.....717	1.9-10...,	.....282,597,
3.1.....	695	3.6.....	.....203		684-685
3.4.....	857			1.9.....	596,618-619,
3.5-14.....	696	ITimóteo			621,717
3.5.....	695	1.10-11.....	.....923	1.10.....	,553,956,959
3.9-12.....	815	1.14.....	.....891	1.12.....	.....611,716
3.9.....	743	1.15.....	. 176, 230	1.13-14.	,197, 229,923
3.10.....	273,426, 583	1.16.....	.....611	1.13.....	.....227
3.11.....	901	1.17.....	237--238, 270	1.14.....	.....229
3.12-14.....	687	1.19.....	.....612	2.10-13.	.....717
3.12.....	684	2.5-6.....	.....834	2.10.....	.....597
3.15.....	770	2.5.....289, 517, 929	2.11-13.		.....649
3.16.....	95, 230, 801	2.6.....	.....527	2.11.....	.....230
3.17.....	120	2.12.....	.....557	2.13.....	.....249
4.3.....	802	2.14-4.3.....	.....901	2.19.....	,597, 759,894
		3.1-13.....	.....898	2.21.....	.....683
ITessalonicenses		3.1-7,6-15....	.....901	3.1-9....	.....989
1.2-7.....	684	3.8-12.....	.....900	3.1-5....	.....29,978
1.4.....	328, 604	3.9.....114, 612, 802	3.1.....		.....29,983
1.5.....	604	3.15-16.....	.....230	3.8.....	.....229
1.9.....	289	3.15.....	.205, 760	3.10-17.	.....23
1.10.....	991	3.16.....	.124, 802	3.15-17.	.....167-168
2.13.....	130,180,604	4.1.....	.229,983	3.15-16.	.....114,178
3.2.....	938	4.4-5.....	.....388	3.16.....	104, 171, 182,
4.11-12.....	750	4.11,13-14....	.....898		220;,, 790, 797, 923
4.13-5.11.....	561	4.14.....	.812,934	4.7.....	.....229
4.13-18.....	998	5.8.....	.....612	4.18.....	.....557
4.13.....	954	5.17.....	.....898		
5.1-3.....	1019	5.18.....	.....166	T ito	
5.2.....	291,561	5.19.....	.....460	1.5-9....	.....898
5.17.....	793	5.22.....	.812, 898	1.5-7....	.....899
5.19-21.....	926	6.3.....	.....229	1.5.....	.....812
5.23.....	396-397, 695,	6.7-8.....	.....371	1.9.....	.....229
	697, 702	6.12.....	.229,612	2.1.....	.....229
		6.13.....	.....371	2.10.....	.....611
2 T Issalomcenses		6.15-16.....	.237-238	2.11.....	.....612
1.7-10.....	1019	6.15.....	.....555	2.12.....	.....905

2.13.....	491	2.14- 17.....	496	6.17 .....	328
2.14.....	527, 834, 935	2.14- 15.....	518	6.18 .....	274,719
3.4-8.....	548	2.14 .....500, 553, 986	7.3.....		573
3.4-5.....	619	2.15 .....	954	7.11- 13,15-16.....	516
3.4.....	604	2.17- 18....497, 500-501	7.18-22.....		516
3.5.....	292, 829, 831	2.17.....	518	7.18 .....	517
		3.1- 19.....	561	7.19 .....	567
Filemom		3.1- 6. 164,517, 526, 677	7.22- 28.....		517
2 .....	897	3.3- 6.....	492	7.22 .....	517, 835
		3.8,13.....	335	7.23- 26.....	517, 561
Hebreus		4 .....	612, 648, 830,912	7.24- 25.....	562
Livro.....	478, 518, 572	4.1- 13.....	818	8-10.....	561,993
1-2.....	29,487	4.1- 12.....	561	8.1- 10.18.....	164,517
1.1-2.18.....	526	4.1- 11.....	718	8.1- 13.....	164
1.1-5.....	491	4.1- 2.....	723	8.1 .....	984
1.1-4.....	146, 577, 992	4.1 .....	464	8.5 .....	573
1.1-3.....	129	4.2- 3.....	822	8.10 .....	604
1.1-2.....	31, 124, 135	4.2 .....	829	8.13.....	163
1.1.....	167,215	4.8- 10.....	723	9.1- 14.....	573
1.2-3.....	552	4.9- 10.....	822, 949	9.5 .....	430
1.2.....	29,677, 761,	4.9 .....	949	9.10 .....	831
	905, 983	4.12- 13.....	144	9.11- 10.18.....	498
1.3-4.....	340	4.12.....	116,129, 203,	9.12.....	526-527
1.3.....	249, 379, 552,		351, 396-397, 601	9.13-14.....	685
	790, 984	4.14- 5.10.....	526	9.15- 28.....	164
1.4.....	120	4.14 .....	561	9.15- 20.....	622
1.5.....	421	4.15 ....174,194, 496, 500	9.17-22.....		842
1.6.....	291	5-7.....	516	9.22 .....	522
1.8-9.....	554	5.6.....	516	9.23- 10.23.....	517
1.8.....	291,984	5.7-10.....	526	9.23- 24.....	525
1.13.....	984	5.8.....	174	9.25 .....	561
1.14.....	430	5.10 .....	516	9.26- 28.....	135
2.5-9.....	420, 979	6 .....	718, 830,912	9.26 .....	526, 983
2.5.....	420	6.1-12.....	818	9.27 .....	956, 958
2.8-13.....	555	6.4- 9.....	816	9.27- 28.....	544, 742
2.8.....	420, 556, 992	6.4- 8.....	829	9.28 .....	526-527, 542, 984
2.9-10.....	340	6.4- 6.....	718	10.....	830,912
2.9.....	406, 420	6.4 .....	840	10.1 .....	525, 573
2.10-18.....	496	6.5 .....	725, 788, 858,	10.2 .....	135
2.10-11.....	518		905, 983-984	10.3-7.....	518
2.10.....	496	6.6-12.....	719	10.5-10.....	519, 526
2.11-13.....	677	6.13- 20.....	164	10.7.....	519
2.13.....	518, 549, 560	6.17- 18.....	248, 549	10.8-10.....	519

10.10.....	519, 526, 685	1.13.....	283, 329	2.9-10.....	29, 224, 684,
10.11-14.....	517	1.17.....	248, 257,437		755, 904
10.11-13.....	561	1.18.....	603-604,704	2.9.....	790, 834, 925,
10.12-13.....	562,984	2 .....	.....	612	933,990,991
10.16.....	335	2.15.....	.....	706	2.10..... 120,905, 935
10.18.....	526	2.23.....	.....	668	2.13-17..... 750
10.22.....	831	2.26.....	.....	612,955	2.14..... 387
10.25.....	561	3.2.....	.....	449	2.21-25..... 517
10.29.....	685	3.9.....	.....	462	2.21..... 705
10.37.....	984	3.13-18 .....	.....	686	2.24..... 526, 542, 544, 705
10.38.....	612	4.6.....	.....	610	2.25..... 165, 899
11.1-12.2.....	613	5.3.....	29,561,983	3.7.....	761
11.....	612	5.14-16 .....	.....	813	3.8..... 227
11.1.....	112,616	5.16.....	.....	701	3.10-12 .....
11.3.....	346, 790				935
11.4.....	1017	1 Pedro			3.18-22..... 357
11.6.....	1024	1.1-2.....	.....	685	3.18-19..... 521
11.8-12.....	112	1.2.....	289, 526, 596,	3.18.....	517, 526-527, 542
11.10,13-16 .....	76 5		.....	618, 684	3.20-21..... 829
11.29-40.....	637, 767	1.3-5.....	28, 602, 717	3.20.....	282,386
12.....	1000,1032	1.5.....	.....	29	3.21-22..... 620,821
12.1-2.....	754	1.7.....	.....	99	3.21..... 831,837
12.2.....	526	1.9-12.....	.....	834	3.22..... 430,1018,1033
12.4.....	701	1.10-11 .....	.....	171	4.3..... 289
12.18-29.....	1014	1.11.....	340,515	4.14.....	292
12.18-24.....	758	1.12.....	.....	430	4.17..... 760
12.22-24.....	765, 954	1.16.....	.....	701	5.1-4..... 898
12.25-29.....	573	1.18-19 .....	.....	527	5.8..... 986
12.25.....	829	1.19.....	517,525-526,	542	
12.26-28.....	765	1.20-21 .....	473,618	2P edro	
12.28.....	557, 887,1000	1.20.....	124, 328,	542, 983	Livro..... 207, 1034
12.29.....	799,1000	1.21.....	.....	717	1.1..... 229,685,898
13.....	582	1.22.....	.....	696	1.4..... 273,583,635,
13.11-12.....	525	1.23.....	165,203,596,602,		647, 725,729
13.12.....	685		603,604,704,717	1.10.....	596
13.14.....	52,765	1.23-25 .....	.....	797	1.11..... 557
13.17.....	860	1.23-24 .....	.....	792	1.16-2.1 .....
13.20-21.....	697	1.25.....	165, 596, 602	1.16-21 .....	142
T iago		2.4-8.....	.....	1032	1.16..... 144
Livro....207,209,298,813		2.4-6.....	.....	769	1.19-21..... 165
1.3.....	99	2.5.....	269, 557,687	1.20-21 .....	144, 791
1.4.....	701	2.6.....	.....	611	1.21..... 166,172, 292,
					512, 797

2.4.....	430	4.16 .....	263, 279, 733	4 .....	430
3.3 .....	983	5.12 .....	449	4.1-11.....	1005
3.5-7.....	620	5.19.....	986	4.2-5.....	1032
3.7 .....	165, 1020			4.3.....	819
3.9 .....	386	2] João		4.5.....	1004
3.10-13.....	1034	Livro.....	207	4.11 .....	245, 404
3.10 .....	561, 1018			5 .....	544
3.12-13.....	1033, 1034	<b>3 JOÃO</b>		5.1.....	831
3.13.....	1018	Livro.....	207	5.6-6.5.....	517
3.15-16.....	166			5.6.....	1004
3.15 .....	282	Judas		5.9.....	550, 834, 990
3.16 .....	206, 209, 932	Livro.....	207	5.9-10.....	577, 760, 895
		3 ....33, 197, 229, 612, 916		5.11.....	430
I João		6 .....	430	5.13.....	291
1.1- 4.....	98	7 .....	1020	6.8.....	1019
1.1- 2.....	142	9 .....	430	6.9-11.....	955
1.2.....	124	13.....	1020	6.9-10.....	956
1.7 .....	525	18.....	983	6.10.....	587, 743, 987
1.8-2.2.....	701	24.....	717	6.15-17.....	1020
1.8.10 .....	449			7.16-17.....	751-752
2.1 .....	517, 561-562	A pocalipse;		8.2.....	430
		Livro.....	22, 45, 65, 111,	9 .....	985
2.2 .....	525, 527, 546		268-269, 450, 880,	10.1.....	819
2.7-8.....	712		968, 971, 979, 981, 985,	11.3, 6-7, 10.....	428
2.17 .....	905		997, 1015, 1031	11.15-19.....	253
2.18 .....	905, 983, 996	1.1, 3.....	987	11.15.....	557, 567
2.19-20.....	718	1.5-7.....	988	11.18.....	428
2.19 .....	996	1.5 .....	426	12.....	530, 985-986, 1015
2.22-25.....	500	1.8.....	52, 244, 290,	12.1, 4-6.....	1015
2.22.....	996		291, 491	12.6.....	995
3 .....	701	1.10- 19.....	1005	12.7-17.....	1015
3.1 .....	279	1.10- 15.....	1032	12.7.....	430
3.2 .....	733	1.10.....	290	12.9.....	431
3.3-4.....	699	1.13 .....	480	12.11.....	517
3.4 .....	541	1.17-18.....	244, 290, 499.....	13.....	978, 987
3.5.7 .....	517		984, 988, 1019	14.1-5.....	517
3.8 .....	431	1.17 .....	291	14.9-11.....	1025
3.9 .....	699, 701	2 -3 .....	290, 567, 923	14.13.....	954-955
3.16.....	527	2 .....	932	16-18.....	1020
4.1- 3.....	500	2.5 .....	913	17.14.....	901
4.2- 3.....	499, 997	2.13 .....	292	18-19.....	764
4.8.....	263, 279	3 .....	932	19.1-3.....	1020
4.10 .....	262, 280, 525,	3.7.....	936		
	527, 529	3.14 .....	497		

19.6-18.....	1020	21.2-3.....	269, 887, 1033	22.18-19.....	928
19.6-10.....	517	21.2 .....	582, 675, 763,	22.18.....	166
19.9.....	960, 1033		1000	22.20-21.....	816
19.11-20.10.....	1020	21.3 .....	735, 935		
19.11-15.....	1002	21.4 .....	266		
19.13.....	146	21.5,7-10.....	1030	L i v r o s a p ó c r i f o s	
19.16.....	901	21.9- 14.....	517		
20.....	962, 963-964,	21.9- 13.....	216	IEnoque	
	975, 977- 979, 985, 987-	21.12,14.....	767	L i v r o .....	482, 964
	988,991,1025, 1030	21.16 .....	1030	46.....	479
20.1-6.....	978	21.22 .....	477, 735, 1030	48.6.....	495
20.1.....	431, 1018	21.23 .....	735	62.....	479
20.2.....	431	21.25-27.....	1030	62.7.....	495
20.3.....	962	21-22.....	963, 1020	62.9.....	482
20.4-6.....	962	22.....	1033		
20.4.....	976, 978, 987	22.1- 5.....	517	2 E S D R A S	
20.7-15.....	962-963	22.1- 2.....	960	13.....	479
20.10.....	431, 1025	22.2.....	949,1033		
20.11-21.3.....	1018	22.4 .....	426-427	2 M ac.abl.us	
20.11.....	1018	22.5 .....	976	12.42-45.....	957
20.14-15....	1019-1020	22.8-9.....	139		
20.14.....	954	22.13.....	426	4 E sd r a s	
21.....	1030, 1034	22.17 .....	763	L i v r o .....	570, 964

# Índice de assuntos

Os grupos de páginas em negrito indicam unidades inteiras sobre as categorias tradicionais da teologia.

- absolvição, 811-814  
adoção, 652,675-678,683,686,816-817  
adocionismo, 300-301,498, 503-504  
adoração, 96-98, 140, 293, 621, 687, 819-  
820, 825, 909-910,920  
agostinianismo, 331,591-592  
aliança/pacto, 46, 48-50, 128, 133, 162-  
166, 223, 402-403, 408-409, 424-426,  
429, 827, 896-897; abraâmica, 549,  
567-568, 571, 612-613, 755, 835;  
adâmica, 816-817; da criação, 148,  
407, 439-442, 444-445, 463-464, 473,  
516, 535, 571, 606, 641; davídica, 474,  
571; da graça, 148, 163-164, 168, 208,  
215-217, 264, 444-445, 473, 516, 606,  
641, 644, 647-649, 677-678, 717, 753-  
754, 770, 810, 817-818, 819-820, 828,  
830, 834-835, 836-837, 859, 893, 896,  
908-909; da lei, 753,819-820; mosaica,  
441,567-568; nova, 164,571-572,595,  
713-714, 755-756, 760-761, 764, 768,  
817-818, 834-835, 840-842; de paz,  
753- 754; da redenção, 320, 327, 473,  
516, 540-541, 548, 606, 618, 648, 677,  
754- 755, 896; do Sinai, 164, 474-475,  
516, 549, 567, 595, 613, 677, 749, 761,  
816-818, 835, 1012-1014, 1017, 1031;  
das obras, 445, 828  
amilénismo, 963, 966-968, 970-971, 974-  
977,979-981, 985, 989, 998-999  
amor, 445-446, 448, 909-910, 912; de  
Deus, 256-257, 260, 262, 279-282,  
285-286  
anabatismo, 784-785,803-804, 807, 968  
analogia, 61-62,264-265  
aniquilacionismo, 1024-1025, 1028  
anjos, 429-431  
anticristo, 994-998  
antinomianismo, 697-698, 706-709,920  
antropologia, 395-469,399,402-403,420,  
448  
Apocalipse, 290,987-988,1019-1020  
apolinarismo, 500-504  
apologética, 357  
apostolado, 916,922  
apostolicidade, 914-918,921-924,932-934  
apóstolos, 171-172, 922-923, 925, 930,  
932-934,936-937  
arca, da aliança, 140  
arianismo, 296-297, 300, 304, 316, 500,  
504  
aristotelismo, 294-295  
arminianismo, 106, 331-332, 547, 591-  
592, 595, 603, 614-615, 659-660, 719-  
722,807-808  
arrebatamento, 994-999  
arrependimento, 607-611  
Árvore da vida, 403, 409, 439, 446, 463,  
519, 817, 949, 951, 960, 1020, 1030,  
1033  
ascensão, 551-553, 559-561, 563-566,  
575-576, 581, 583-584, 588-589, 873;  
de Cristo, 771-772, 885, 891-892, 962,  
966

- asseidade, de Deus, 242-248,255,270-271  
ateísmo, 43-45,62,80,110, 398,460  
ato ilocucionário, 128-129  
ato locucionário, 128-129  
atributos, de Deus, 237,240-242,279,281-  
282; comunicáveis, 273; incomunicá-  
veis, 238-239  
autonomia, 70,115  
autoridade ministerial, 939-940  
autoridade, da igreja, 206-207, 209-210,  
228, 231; da Escritura, 210, 225, 227  
autotheos, 304-306  
  
batismo, 114, 592-593, 629-630, 635, 638,  
648, 654, 659, 687, 690, 695, 794, 802,  
806, 808, 810-815, 818, 821, 823-824,  
827-837, 839, 859; com o Espírito  
Santo, 584-588; infantil, 642, 833-836,  
880; de Jesus, 290, 582, 583-584  
bondade, de Deus, 279-280  
budismo, 442  
  
calvinismo, 547,720-721,942  
cânon, 162-166, 184-185, 206-209, 223;  
Novo Testamento, 206  
casamento, 813,816-817  
Catecismo de Heidelberg, 147, 372, 417,  
462, 565,614,641,657  
catolicidade, da igreja, 217, 869, 887-890,  
892, 895, 899, 901-903, 904, 907-908,  
912-913,915,923,932-933  
catolicismo romano, 719, 778-779, 865,  
883,918  
Ceia do Senhor, a, 771,811,813-815,817-  
818, 827, 958; Veja também, Comu-  
nhão, Santa Ceia  
certeza da salvação, 616-617  
ceticismo, 63-64,80  
céu, 268-269, 562,570, 572,576-577,949,  
954,987,1018-1019,1020,1026-1027  
Christus vitor, 531-532  
cidade de Deus, 763-765  
ciência, 39, 87, 103-104, 108, 357-366,  
367-369,376,398  
circuncisão, 94, 215, 769, 810, 818-819,  
821,827-830, 835  
ciúmes, 286; de Deus, 264, 285-286  
coerção, 596-597  
comunhão, 114  
Comunhão, 101, 588, 774, 804, 811, 838,  
859-860, 861-862. Veja também, co-  
munidade da Santa Ceia.  
comunidade, 198, 793-794, 797-798  
Concilio de Niceia, 297  
concorrência, 376-378  
concupiscência, 446  
concurso, 376-380, 382-383  
condenação, 329  
confirmação, 811-812  
Confissão de Westminster, 228, 256, 274,  
416-417,446,455,598,656-657,783  
conhecimento, 59-60, 62, 67-69, 90,  
102-103, 104-105, 111, 113, 115-116,  
120, 157-158; de Deus, 159, 273-274,  
276-277,279  
consciência, 434  
constituição, 162-163  
consumismo, 881  
conversão, 606-607  
Cordeiro de Deus, 522-523  
corpo, de Cristo, 770-774, 776-777, 779,  
811-812, 842-843, 872-875, 892, 894;  
humano, 400-401  
cosmologia, 347,375  
Credo atanásiano, 302-303  
Credo niceno, 297-298, 320,869  
crer, 97-99  
criação, 50, 85, 92-93, 149-153, 154, 170,  
245-246, 343-357, 363-369, 379-381,  
387-389,404-408,409-414,419,421-  
422, 425-426, 428-429, 450, 552-553,  
581-584,586,1004  
credo, 229-230  
cristianismo, 81

- Cristo. Como profeta, 512; volta de, 962; reinado de, 554-555. Veja tam bem, Jesus Cristo
- cristologia, 473-577, 870, 878
- crucificação, a, 293, 328, 498, 524, 527
- cruz, a, 54-55, 113, 161, 259, 265-266, 383-384, 510, 520-522, 525-526, 529-538, 540-545, 547, 552-555, 695, 820-821, 991, 1016
- culpa, 437-439
- cultura, 214-218
- cura, 926, 1016
- deificação, 725-727, 731-732, 737, 739
- deísmo, 43-45, 51, 80, 91, 110, 361-365, 367-368, 390
- demônios, 532
- denominações, 208, 786
- dicotomia, 399, 401
- dilúvio, o, 388, 549, 581, 821
- disciplina, 938-942
- discipulado, 222, 705
- discípulos, 557, 585, 587, 589, 939
- discrepâncias bíblicas, 191
- discurso do cenáculo, 169-170, 178, 292, 561, 585-586, 607-608, 855
- discurso, 95-97, 101, 128-129, 130-131, 212-213; de Deus, 92, 151, 175, 345, 350-351, 410-411, 479, 601-602, 678, 789-790
- dispensacionalismo, 573, 971-973, 980-981, 985, 990, 992-993, 995, 1034
- divindade, 68
- docetismo, 173, 499
- dogma, 79, 224-227
- donatismo, 774-775, 875-876
- dons, 373, 383-384, 386, 586, 589-590, 597, 606-607, 812-813, 873, 900, 921-926, 929-930, 939-940
- doutrina, 106-107, 133-134, 218-226, 232; trinitariana, 288, 293, 363
- doxologia, 222
- dualismo, 73, 75, 89, 94-95, 340, 345-346, 355, 399-400, 402, 413-414, 435-436, 604, 785, 805, 848, 872
- eclesiologia, 565-566, 748-946, 771-776, 777-778, 779-782, 784, 869-871
- efeito perlocucionário, 128-129
- eleição, 332, 334-336, 341, 590, 592, 595-596, 602-603, 648, 683, 769, 895, 993, 1006, 1027-1028
- empirismo, 402-403
- encarnação, a, 496, 683
- energias, de Deus, 139-140, 170, 175, 644-646, 725
- epistemologia, 52-53, 60, 77, 84, 101, 232; cristã, 86; moderna, 136
- erastianismo, 783
- escatologia, 404, 409, 424-426, 563-565, 572, 883, 949-1035
- Escrivura, 139-140, 162, 165, 167, 169-176, 178-189, 191, 193-197, 199-200, 202-204, 205-213, 214-217, 219-221, 224-227, 230, 232, 384-385, 783; autoridade da, 210-211, 225, 227; claridade da, 208-210; humanidade da, 173; suficiência da, 198, 207-208, 210-211. Veja tam bem, Palavra de Deus
- esperança, 909-910
- Espírito Santo, 71-78, 85, 168, 292, 306, 308, 318-320, 370, 413-414, 432-433, 484-485, 497, 581-597, 599-608, 610, 613-614, 618, 622, 625-627, 632-636, 640, 644-647, 656, 676, 684, 733-734, 740, 746, 796-799, 816, 820, 885-891, 894-896, 905, 908-911, 924, 933-934, 1003-1005
- espírito, 90, 102-103
- Espírito. Veja Espírito Santo
- espiritualidade, 72, 460
- essência, de Deus, 139-140, 249-250, 258, 296-297, 644-646, 725, 729-730, 733-734
- estado intermediário, 954-955
- estoicismo, 150, 246-247, 260-262

- eternidade, 330, 337-341; de Deus, 267-271,334
- Eucaristia, 759, 773-774, 781, 839-840, 842, 851-853, 857, 862-863, 865, 867, 875-876, 945
- evangelho, 125-126, 161, 214, 217-218, 408,418-419,443, 595, 602-603, 605-606, 610-611, 614, 616, 640, 650-651, 674, 684, 698-699, 705, 713-715, 792, 794-797, 800-801,917,940-941
- evangelicalismo, 814
- evangelismo, 596, 943-944
- evangelistas, 922,930
- exclusivismo, 1020
- existencialismo, 375
- expiação, 523-524, 533-537, 539-542, 546-548, 756-757, 827; teorias, 530, 538-539
- extrema-unção, 813
- fatalismo, 376
- fé, 64-65, 69-73, 102-105, 108-111, 116-119,155-156,229,605,606-609,611-617, 623-624, 628, 635, 637, 639, 649, 656-657, 665-667, 670-674, 681-684, 686, 688, 691, 702-704, 709, 714-715, 718, 743, 769, 789, 791, 798-799, 801, 804, 806, 825-826, 830, 848, 851, 859, 910, 912, 1028; eclesiástica, 69, 71, 102-103
- feminismo, 950
- fideísmo, 108-110
- fidelidade, de Deus, 112
- figuras apocalípticas, 982-983,1033-1034
- Filho de Deus, 485-490,491-495
- Filho do Homem, 479-482,485-487,488-489,495, 572
- Filho, o, 306,308-309,318-320,370,413-414,684,733-734
- filiação, 485-487,491-492
- filioque controvérsia, a, 320-323
- filosofia, 88
- fiscalismo, 952
- fruto do Espírito, 622,628-629, 699
- fundamentalismo, 173-174, 452
- genealogias, 190-191
- glorificação, 723-724, 727-728, 730-733, 736-746
- gnosis, 66, 78
- gnosticismo, 41-42, 67, 90,251,499, 701
- graça, 70, 150-151, 153, 281-282, 332, 338-339, 385-389, 637-642, 644, 654, 659, 696, 702-703, 719, 729-730, 744, 788, 802,823,911-912,1006
- Grande Comissão, a, 556, 749-751, 755-756, 917, 936-937, 941-943, 974, 979, 1031
- guerra santa, 1001-1003, 1005-1006, 1008-1015,1019-1020
- hábito, 87, 640
- hegelianismo, 238
- herdeiro messiânico, 473
- hermenêutica, 101; moderna, 71
- hinduísmo, 442
- hiperimanência, 73-74, 80
- hipertranscendência, 73-74,80
- hipóstase, 309
- história, 49-51, 65-66, 73-75, 90, 94, 123, 130-133,253-254,330,338-340,344-345, 354-355, 375-376,380-383, 392-393, 404-406, 432, 464-465, 563-564, 581,883,905-906,919
- humanidade, 336-337, 386-389, 395-396, 402-403, 407-410, 411-412, 413-417, 420, 422, 424-425, 426-428, 432-433, 435-436, 438-439, 442-447, 450-453, 457-460, 463-464, 466, 557, 638-639; de Jesus, 490-491,496-497, 499, 501-510,960-961,1034
- idealismo, 77, 83, 311-312, 380-381, 397, 872,922-923
- idolatria, 62-63, 96-97,243, 343
- igreja, a, 198-213,215-218,219-220,223-

- 227, 230-231, 388-389, 460, 552-553, 556-557, 560-561, 566, 586-589, 748-749, 752-759, 760-761, 762-765, 766-791, 794, 797-798, 803-804, 808, 813-814, 842-843, 859-860, 868-897, 899-901, 903-913, 914-924, 926-945, 966-969, 974, 994, 1017-1018
- Igreja, Católica Romana, 199-202
- igualitarismo, 900
- iluminação, 178, 180-183, 195, 201-202, 204, 217-218
- Iluminismo, o, 65-66, 69, 71, 83, 90-92, 105-108, 125, 210-211, 310, 374-375, 403, 533, 536, 632-633, 786
- imagem de Deus, 415-416, 420, 424-425, 427, 460-463, 583
- imortalidade, 409-410, 950-951, 956, 958
- impassividade, 255-257, 261-262, 264-266
- ímpios, 386-387
- imutabilidade, de Deus, 248-255
- inclusivismo, 1020-1024, 1026-1027
- individualismo, 94, 402-403, 881, 939
- indulgências, 803
- inerrância, 186-190, 192-193, 199
- inferno, 530, 1018-1025, 1027
- infralapsarianismo, 334-335
- inspiração, 166-175, 177-179, 180-183, 185-189, 195-196, 199, 201, 204, 218; plenária-verbal, 171, 193
- ira, de Deus, 285-286, 386-387, 522, 528-529, 537-538, 540, 542, 661-662, 1027
- Israel, 343-344, 352, 406, 412-413, 465-469, 474, 478-484, 486, 488, 513-514, 522, 524, 567-569, 758-762, 764-768, 989-991, 993-995, 1007-1014, 1031
- Jesus Cristo, 178, 194, 291, 391-393, 421, 473-477, 480-488, 489-510, 513-538, 540, 543-549, 551-565, 567-569, 571, 575-577, 582, 583-584, 586-590, 596, 598-602, 609, 617, 618, 622-623, 635-636, 650, 653, 655, 675-677, 679, 685, 688-697, 698-701, 717-719, 723-724, 756-758, 759, 768-772, 793, 851-863, 867-868, 876-877, 880-882, 884-886, 900-903, 906-912, 964-965, 1015-1018, 1031-1032; Veja também, Cristo judaísmo, 89, 416-417, 441, 443-444, 449, 502, 668-669, 766, 964, 1032
- julgamento, 436, 459, 467, 583, 586, 620, 690, 828, 831, 838, 1007-1012, 1019; o último, 742, 751, 962-963, 965, 984, 1001, 1004-1007, 1029
- justiça, 283, 540, 543-545, 1011-1012
- justiça, 98, 519-520, 669-676, 701, 745, 1011-1012; de Deus, 152, 283-285, 655-657, 660-661, 663-669, 681, 690-691
- justificação, 104-105, 576-577, 593, 595, 605-606, 611-612, 613-614, 623-629, 630-633, 642-644, 647-648, 652-680, 681-684, 686-706, 708-712, 713-714, 716, 724, 731-733, 736, 740-746, 846-847, 857-858, 1011
- legalismo, 697-698, 700, 706-708, 920
- lei, 146-149, 158-159, 161, 418-419, 443-446, 522, 525, 612, 649-650, 656, 666, 671, 676, 697-699, 707-709, 710-715, 719, 792, 799-801, 917
- liberalismo, 125, 156-157, 500, 508, 537, 615, 633, 661-662, 865, 883
- liberdade, 275-276, 355-356, 382, 707; de Deus, 245-248, 275-276, 354-355
- linguagem, 127-128
- línguas, 926-928
- livre-arbitrio, 592-594, 598, 1022-1024
- luteranismo, 332, 546, 593, 721
- luz, 91
- maldição, a, 435, 464, 545, 953-954
- maniqueísmo, 259
- mártir, 142, 587
- materialismo, 363, 397-398, 402, 423, 952
- mau, 266, 329-330, 372, 378-379, 435
- messianismo, 478-480
- Messias, o, 469, 474-475, 477-480, 487, 498, 636

- mestres, 922,924-925  
 metafísica, 86,380  
 metodismo, 693-694  
 milagres, 358,367-368,383,389-392,582,  
   596  
 milenarismo, 963  
 ministros, 897-899,917,934-935,936  
 misericórdia, 279,281-282,285,387,540-  
   541,1006-1007  
 missões, 940-941  
 misticismo, 56-57, 65, 104, 125, 624, 640,  
   644-645,877  
 mitologia, 344,396  
 modalismo, 294-296, 298-299, 305-306,  
   308,311-312,315,321  
 modernidade, 86,91,210-211,402,459  
 modernismo, 157  
 monasticismo, 870  
 monergismo, 332  
 monismo, 73-76, 340-341, 346, 392, 397,  
   399,401,950  
 monofisismo, 501-504, 508-509  
 monoteísmo, 289,313,317  
 montanismo, 775,874  
 monte do Templo, 476-477, 514, 524  
 monte Sinai, 522  
 moralidade, 69,71-72,104-105,118  
 moralismo, 56,697-698, 701-702  
 morte, 409, 436-438, 530, 535, 559; de  
   Cristo, 538-540, 546, 549, 573, 661,  
   949-955, 957, 960-961,963  
 mortificação, 694-695  
 narcisismo, 902,939  
 nascimento, 389,435  
 naturalismo, 361, 367, 376, 380, 389,404  
 natureza, 344, 354, 375-376  
 neonomianismo, 697-699  
 neoplatonismo, 245,776,802,870  
 nestorianismo, 502-504  
 nihilismo, 83,404  
 nomes, de Deus, 235-236  
 nova criação, 586,591,642-643,650,723-  
   724,751,909,960,1032-1033  
 novacianismo, 775  
 Novo Testamento, 693,705,889  
 obediência, 701  
 obras, 650, 683, 688-689, 691-692, 709-  
   710,911-912  
 ocasionalismo, 366-368,380,382,390-391  
 ofertas, 523-524,526, 542  
 onipotência, 273-275,278  
 onipresença, 267-270,278  
 onisciência, 273,276,278,327,334  
 ontologia, 46, 54,60,84,232; cristã, 86  
 oração, 114, 117, 119, 377, 494, 793,  
   824-826  
 ordenação, 812-813  
 origenismo, 308  
 paciência, de Deus, 282  
 paganismo, 950-951  
 Pai, o, 304-309, 318-320, 370, 413, 684,  
   734  
 Palavra de Deus, 99, 137-138, 145-149,  
   165, 169, 201, 204, 600-601, 604-605,  
   628, 783, 788-793, 795-801, 804, 812,  
   822, 825-826, 844-845, 876, 886, 891,  
   894, 922,933-934,1028. Veja também,  
   Escritura  
 panenteísmo, 40, 45, 51, 63, 80, 110, 245-  
   246,260, 346,644,727  
 panteísmo, 40, 44-45, 75-76, 80, 110,  
   245-246, 251, 360, 362, 364, 644, 647,  
   725-727  
 particularismo, 1020-1021  
 Páscoa, 522, 810-811, 837-839  
 pastores, 922-925,930-931  
 patriarcalismo, 313  
 patriarcas, 190  
 pecado original, 448-451,455-456,638  
 pecado, 79, 82, 134-135, 265-266, 329-  
   330, 334-338, 372, 378-380, 384,  
   386, 434, 436, 438, 450-458, 518, 523,

- 528-529, 533-534, 540-541, 545-546, 607-608, 649-650, 692-694, 701
- pelagianismo, 331, 448, 591, 658, 697-698, 875-876
- penitência, 812
- pentecostalismo, 787, 808
- Pentecostes, 584-585, 588-590
- perdão, 494, 669
- perfeccionismo, 699-701, 704
- perseguição, 576, 987-988
- perseverança, 681, 715-719, 721
- pietismo, 69, 105-107, 617, 632-633, 694, 786, 808
- plano, de Deus, 328
- platonismo, 40, 53-54, 57, 63, 65, 81-84, 86, 89, 92, 238, 245, 294, 339, 346-347, 352-353, 395, 397, 400, 403, 423, 501-502, 623, 635, 743, 870
- pluralismo, 1020-1021
- pneumatologia, 297, 565; Veja também Espírito Santo.
- poder, de Deus, 273-274, 279, 430-431
- politeísmo, 290, 297
- pós-milenismo, 963, 967, 970, 976, 978-980,
- pragmatismo, 402-403
- predestinação, 105, 277, 327-331, 333, 335-336, 876-877
- pregação, 799-800, 867, 878, 905, 921, 941-943
- pré-milenismo, 963, 971-973, 975-976, 978-980, 985, 999-1000
- presbíteros, 897-898, 901, 923, 925, 932-934
- profecia, 428-429, 925-927, 968, 983, 986, 992, 996; cumprimento de, 583-584, 596, 991
- profetas, 171-172, 427-429, 512-515, 922, 925, 930-931, 1011-1012
- propiciação, 526-529, 535-537
- proposicionalismo, 133
- protestantismo, 125, 210-211, 310-311, 591-592, 610, 661, 814-815, 876-877, 918, 921, 943
- provação, 142, 378-379
- providência, de Deus, 370-381, 383-393
- prudência, 87
- psicopanicismo, 954
- punição, eterna, 1019-1020, 1025, 1029
- purgatório, 90, 956-958
- puritanismo, 105, 617
- queda, a 334-335, 338-339, 356, 406-410, 417, 422, 432-433, 437, 440, 447-451, 453-454, 457-459, 461-463, 523, 597, 638, 640-642, 739, 749, 763-764, 953
- racionalismo, 56, 69-71, 78, 80, 108-109, 303-304, 402-403, 659, 786, 807
- razão, 108-110
- realidade, 39, 110, 113, 375, 427-428
- realismo, 380-381
- recapitulação, 531
- reconciliação, 529, 541, 937-938
- redenção, 51-52, 54-55, 82-83, 131-132, 154-156, 177, 191, 292, 351-353, 415-416, 421, 452, 474, 526-527, 546, 548, 556, 600, 618-619, 625, 635-636, 683, 724, 734-735, 748, 1001
- redentor, 58
- Reforma, a, 99-101, 199, 227-228, 331, 654, 940-941, 969-970
- reformadores, os, 104-105, 139
- regeneração, 602-603, 604-606, 642
- reino de Deus, 570-577, 583, 749-750, 791, 870, 988-989, 991-992, 1005, 1015-1018
- religião, 453-454
- remanescente, 758-760, 764-765, 767-768, 993
- reprovação, 332, 334-335
- ressurreição, 401, 585, 731-732, 738-746, 953, 956, 958-959, 965, 984, 998, 1033; de Cristo, 70, 84, 136-137, 161, 290,

- 393, 551-552, 555-557, 561, 564, 566, 570, 952, 959, 991
- revelação, 122-232, 129-146, 149-158, 177, 179, 181-182, 193-197, 232
- reavivamento, 807-808
- Romanticismo, 77, 125-126, 402, 632-633, 786
- sábado, 420, 426-429, 439, 445, 582
- sabedoria, 87-88, 112-114, 116, 118; de Deus, 273-274, 276-277, 279, 343
- sabelianismo, 295, 308, 316, 801-820, 821-827, 829, 838-840, 880, 882, 891, 894, 905-906, 919-920, 941-942
- sacerdócio, 516-517, 519, 523, 525
- sacrifícios, 522-523, 525-526; de Israel, 518
- salvação, 134-135, 157-158, 177-178, 329-331, 334-335, 370-372, 378-379, 381-382, 386, 547-550, 555-556, 558-559, 562-563, 566, 582-583, 602-603, 607, 626-627, 629-630, 719, 721-722, 725-727, 732-733, 748, 935-936, 937, 1010-1011, 1020-1022, 1028
- Santa Ceia, a, 792, 794, 802-803, 805-806, 808-809, 819-820, 821-822, 823-824, 832, 837-848, 849-857, 858-868, 895, 944. Veja também, Ceia do Senhor
- santidade, 674, 687, 923; da igreja, 869, 903-908, 910, 915; de Deus, 283-284
- santificação, 176, 592-593, 624-626, 628-629, 630-631, 642, 647-648, 654, 675-676, 679, 681-698, 700-706, 708-712, 714, 716, 736, 740, 744-746, 782, 846-847
- Satanás, 430-431, 532, 574, 764-765, 962-963, 985-986
- segurança eterna, 720-721
- sempiternidade, 268
- sermão do Monte, 371, 567-568, 621, 698-699, 1014-1015
- serpente, a, 433
- Servo do Senhor, 482-485
- simplicidade, de Deus, 240, 274, 279-280, 334
- sinergismo, 332, 604, 719-722, 808
- soberania, de Deus, 275-276, 278-280, 328, 330, 381-382, 406-407, 570
- socinianismo, 303-304, 310, 332, 500, 807
- sofrimento, 104-105
- solidariedade, 438-439, 441, 452
- sorte, 371
- soteriologia, 566, 581-746, 771-773, 870, 949
- subordinacionismo, 294, 297-298, 300, 305, 308
- substituição, doutrina da, 538-539
- supercessassionismo, 767-769
- supralapsarianismo, 334-341, 509
- tanatopsiquismo, 954-955
- teísmo, 239-240, 260, 262-263, 312-313, 361-362, 381-382
- templo, o, 424-425, 1030, 1032
- tempo, 270-271, 337-339, 344
- teologia, 39, 55-57, 61, 69, 76-77, 80, 86, 88, 102-106, 108, 112, 117-122, 221-341, 359-362, 367, 395, 408-409, 563, 673; de Cristo, 294-296, 349, 364-365; da aliança, 543, 734-735, 752; da cruz, 140-141, 153, 251-252, 265-266, 437, 637; da glória, 141, 251-252, 400, 624, 637; Luterana, 554; medieval, 630-631; moderna, 211, 310-311, 338; da Reforma, 137, 151-153, 154, 160, 355-356, 444, 906-907, 908-909; reformada, 320, 322, 329, 333-334, 400, 505-506, 554, 629, 640, 730-731; católica romana, 355, 385, 447, 612-613, 909-910, 957; trinitariana, 310-311, 317, 364
- teoria da expiação, 530
- teoria da influência moral, 533-534
- teoria da satisfação, 532
- teoria governamental, 534
- Testemunhas de Jeová, 500

- testemunho, 142-145  
tradição, 201-205, 226-228  
transelementação, 849, 864  
transfiguração, a, 513, 737  
transubstanciação, 843-845, 852, 864, 866,  
    872-873  
tribulação, 971, 981-983, 994-998  
tricotomia, 396, 401  
Trindade, a, 107, 149-150, 161, 281, 288-  
    290, 292, 296-300, 302-304, 306-307,  
    309-318, 320, 322-323, 327, 329, 341,  
    347, 349, 414-415, 526, 541, 544, 548,  
    581, 643, 645, 677, 730-731, 874-875;  
    visões da, 294  
trinitarianismo, 294, 297, 299-302, 313-315  
trinitariano. Veja também, Aliança,  
triteísmo, 294, 297, 311-312, 316  
  
união com Cristo, 618-637, 642, 647-651,  
    652, 654, 678, 682-683, 687, 693-694,  
    714-715, 742-743, 744-745, 771-772,  
    782, 784, 802, 833, 857-858, 885, 892,  
    1015-1016  
união mística, 624-625, 628, 631  
unidade, da igreja, 869, 888-890, 892-893,  
    899, 901, 911-913, 923  
unitarianismo, 297, 303-304, 310-311,  
    659, 807  
universalismo, 1020-1021, 1026  
utopianismo, 999-1000  
  
verdade, 52-53, 59, 157-158, 274, 411-  
    412, 875-876  
vindicação, 1011-1012  
visão beatífica, 739  
visões, 130  
vivificação, 694-695  
vocação eficaz, 589-590, 593-596, 599-  
    600, 602-605  
vontade, de Deus, 383-385  
  
Yahweh, 236, 244-245, 288-289, 343, 552

# Índice de nomes

- à Marck, Johannes, 938  
Abelardo, 533, 535-536, 539  
Achtemeier, Paul J., 184  
Adam, Karl, 777-779, 870-871  
Adams, Jay, 979  
Alexandre, o Grande, 313, 317, 1042  
Allen, David, 866  
Allison, C. Fitz Simons, 610  
Alluntis, Felix, 61  
Alsted, Johann, 99  
Alston, William P., 295, 315,  
Ambrósio, 564, 899  
Ames, William, 174-175, 203, 641, 678,  
688-689, 710, 733  
Amyraut, Moisés, 547  
Anaxágoras, 397  
Anaximandro, 47  
Anaximenes, 47  
Anderson, Ray, 181  
Anselmo, 26, 109-110, 532-533, 538-539,  
543, 660  
Apoio, 44, 86  
Aquino, Tomás de, 57, 59-61, 103, 118, 240,  
248, 256, 303, 309, 319, 321, 331, 334,  
376-377, 410, 414, 447, 543, 547, 638-  
639, 641-642, 725, 734, 776, 803, 822,  
843, 845, 849, 975, 1040, 1047, 1048  
Arquimedes, 64  
Aristóteles, 18, 87-88, 121, 240, 259, 265,  
267, 278, 295-296, 313, 317, 379, 411,  
458, 822  
Ário, 57, 295-296, 307, 500  
Armínio, James (Jacó), 106, 331, 591-592,  
595, 659-660, 671, 1037  
Armstrong, Herbert W., 900, 1021  
Arnold, Matthew, 187  
Atanásio, 207, 294, 296-297, 300, 302-303,  
317, 500, 544, 726, 728, 802, 843, 857  
Auerbach, Erich, 95  
Agostinho, 49, 57, 90-91, 93, 99-102, 111,  
153, 199, 202, 240, 256-257, 267, 271,  
294, 297-304, 306-312, 315, 317-321,  
331, 334, 345, 354, 379, 385, 399, 403,  
410-411, 414-416, 435, 443-448, 450,  
452, 455, 500, 538, 544, 564, 591-592,  
625, 638, 640-641, 650, 690, 697, 715,  
719, 731, 775, 778, 784, 796, 802, 806,  
832, 843, 848, 856, 863, 870, 876, 884,  
967-970, 975-976, 1022, 1040, 1043,  
1045  
Aulen, Gustaf, 531, 536  
Ausmus, Harry, 82  
Austin, J. L., 128-129, 131, 1047  
Avis, Paul D. L., 890  
Ayres, Lewis, 295  
Backus, Irena, 239, 728, 858  
Baier, Johann Wilhelm, 462  
Bakar, Osman bin, 442  
Balke, Willem, 795  
Barna, George, 879  
Barnes, Michel René, 297  
Barr, James, 192, 239  
Barrett, Lois, 940  
Barth, Karl, 11, 34, 80, 123-124, 126, 130,  
134-138, 144, 146, 148-149, 156-161,  
177, 181, 193-195, 211, 213, 215-218,  
220-221, 241-243, 246, 259, 282-285,  
307, 310-314, 317-323, 330, 335-341,

- 356, 381, 421, 448, 450, 454, 496-497,  
509-510, 536, 546, 549, 589, 612, 615,  
619, 638, 661-662, 693, 706, 799-800,  
808, 829, 865-866, 880-881, 883, 887,  
905, 918-920, 973-974, 999, 1021-  
1023, 1026-1027, 1038
- Barth, Markus, 839
- Bartlett, Anthony W. 538
- Basílio de Cesareia, 56, 207, 241, 296-297,  
303-304, 345, 646, 726, 1045
- Bauckham, Richard, 973-977, 985, 999-  
1000, 1022
- Baugh, Stephen M., 549
- Bavinck, Herman, 79, 99, 147, 154, 159,  
161, 174, 179-180, 222, 246, 251, 288,  
392-393, 400, 465, 521, 539, 549, 606,  
619, 638-641, 648-649, 669, 694, 702,  
742, 790
- Baxter, Richard, 592, 610, 614, 671
- Bayer, Oswald, 99-101, 129, 354, 678,  
795-796, 911
- Beale, G. K., 963, 997, 1030, 1032
- Beaty, Mary, 862
- Beck, Lewis White, 68-69
- Beegle, DeweyM., 124, 192
- Beeke, Joel, 333, 617
- Behe, Michael, 363
- Beiser, Frederick C., 75, 78
- Bellarmino, Robert, 379, 777
- Bento VIII, 321
- Bento XV, 186
- Bento XVI (veja Ratzinger, Joseph)
- Benz, Ernst, 42, 74
- Berdyaev, Nicholas, 259
- Berger, Peter, 135
- Bergsma, Derke, 901
- Berkeley, George, 75, 89, 96, 99, 353, 367
- Berkhof, Hendrikus, 76
- Berkhof, Louis, 125, 147, 187, 204, 225,  
228, 235, 250, 268, 271, 292, 329-330,  
334, 344-345, 349, 356, 459, 509, 521,  
533-534, 543, 556, 603, 612, 614-615,  
620, 663, 696-697, 699, 784, 786, 792,
- 804, 807, 809, 814-815, 832-833,  
836-837, 852, 860, 869, 876, 911,  
939-940
- Berkouwer, G. C., 161, 174, 177, 179, 192,  
208, 335-336, 339-341, 374-375, 399-  
400, 461-463, 546, 681, 701-706, 709,  
952, 955
- Bernardo de Claraval, 624, 654
- Bernhardt, Karl-Heinz, 343
- Beza, Teodoro, 147, 167, 306, 336, 379,  
784, 792, 848
- Bierma, L. D., 333
- Bigger, Nigel, 381
- Billings, J. Todd, 3, 627, 648, 728, 877
- Bird, Phyllis, 421, 675
- Blaising, Craig A., 963, 972
- Blake, William, 77
- Bloch, Ernst, 974
- Blocher, Henri A., 511
- Bloesch, Donald, 181, 195-196
- Blomberg, Craig, 963
- Blumenberg, Hans, 89-92, 99, 353-354
- Blumhardt, Christoph, 1023
- Boardman, William, 700
- Bock, Darrell L., 963, 972
- Boersma, Hans, 615
- Boesak, Allen, 902
- Boécio, 267, 298-299, 303, 313, 319, 1043
- Böhme, Jacob (Jakob), 74, 257, 259, 311,  
634, 973
- Bonhoeffer, Dietrich, 139, 422, 433, 793-  
794, 895, 910, 943
- Bonifácio VIII, 777, 997
- Bornkamm, Günther, 973
- Boyd, Gregory, 147, 186, 253, 1047
- Braaten, Carl, 90, 126, 662, 938
- Bradwardine, Thomas, 331, 591
- Braun, F. M., 773
- Bray, Gerald, 255-256, 290, 295, 308-309
- Brenz, Johannes, 508
- Breytenbach, C., 937
- Briggs, Richard S., 128

- Bromiley, Geoffrey W., 11,34,80,149,185, 211, 354,678,795, 848,866,911
- Brow, Robert, 537
- Brown, Colin, 492
- Brown, Joanne Carlson, 538
- Brown, Raymond E., 492,494
- Bruce, F. F. 192,964
- Brueggemann, Walter, 49, 143, 237, 257, 351-352,413,423-424
- Brunner, Emil, 123, 134-135, 141, 157- 161, 195, 207, 340-341, 450, 615, 880, 883,973,1027
- Bruno, Giordano, 65-66
- Buber, Martin, 123,477,479
- Bucanus, Guillaume, 858
- Bucer, Martin, 443, 783, 805, 848-849, 858, 863
- Bullinger, Heinrich, 146, 443, 783-784, 805, 850, 938, 1046
- Bultmann, Rudolf, 18, 66, 73, 80, 89, 108, 123, 134-135, 421, 440, 492-493, 495, 509, 572, 615-616, 773, 879, 883, 973, 999,1039
- Burgon, J. W., 173
- Burrell, David B., 60,262
- Busch, Eberhard, 880
- Butin, Philip Walker, 731-732, 782, 806, 854
- Cabasilas, Nicholas, 727
- Caird, G. B. 493,952
- Calvino, João, 25, 43, 55, 57-58, 100, 102, 105,109, 119,139-140,147-148, 152- 154, 160, 167, 179, 184, 186, 190, 202, 204, 217, 227, 235, 239, 242, 254, 279, 303-310, 317-319, 321-322, 332-333, 336-337, 341, 346, 358-359, 364, 376, 383, 385, 387, 388, 391, 414-416, 432, 443-444, 446-448, 456-458, 500, 505, 507, 521, 538, 542, 544, 553, 554, 586, 599, 605, 613, 617, 619, 624-627, 629-636, 642, 651, 654, 655-656, 662, 673, 677-678, 687-688, 691-692, 694, 703, 707, 710, 712-715, 726, 728-732,
- 735-736, 781-784, 792-793, 796-797, 802, 805-806, 808, 812, 824, 831, 847- 859, 861-863, 867, 881, 885, 891, 893, 894,930,932,938, 955,968-970,1022, 1038
- Caneday, Ardei B., 719
- Cant, William M., 944-945
- Carlstadt, Andreas, 785
- Carnell, E. J., 348
- Carson, D. A., 185,206,279,528,672-673, 909,1026
- Cartwright, Thomas, 784
- Chadwick, Henry, 66, 91,271
- Chafer, Lewis Sperry, 396, 547, 573, 720- 721,992, 994,1034
- Chemnitz, Martin, 309, 508, 845-847, 1042
- Chesterton, G. K. 607, 798
- Childs, Brevard, 257, 289, 291, 343-344, 352, 421-422, 449, 493, 494
- Crisóstomo, João, 501, 544, 728, 806, 852, 856, 858,900
- Chung, Sung Wook, 963
- Clark, Gordon, 62,122,136,219,267,538, 613
- Clark, R. S., 136,239,333
- Clayton, Philip, 43
- Clemente de Alexandria, 108, 207, 240, 501-502,634
- Clemente de Roma, 503,899
- Clowney, Edmund, 754,756,801,927
- Coakley, Sarah, 314
- Cobb, John Jr., 123, 242, 278, 382
- Cocceius, Johannes, 417,446
- Cohn, Norman, 66,976
- Coleman, Richard, 192
- Confúcio, 442
- Congar, Yves, 201,918
- Constantino, 374,966-967
- Cooper, John W., 52,400,953
- Costas, Orlando, 877
- Cowles, C. S., 1001 -1003,1006
- Cox, Harvey, 45,217

- Craig, William Lane, 109, 206, 219, 266, 304, 333, 481-482, 489, 503, 963, 972
- Cranmer, Thomas, 849, 970
- Cremer, Hermann, 284
- Crisp, Oliver D., 281, 381, 1026
- Criswell, W. A., 173
- Crockett, William, 1021, 1023, 1025-1026
- Cromwell, Oliver, 970
- Cross, Richard, 61, 538
- Cross, Whitney R., 943
- Cullman, Oscar, 572, 953
- Cummings, Owen R., 847
- Cunningham, William, 332
- Curtis, Byron, 444
- Cipriano, 775, 781, 900, 917
- Cirilo de Alexandria, 305, 321, 501-502, 504, 507, 510, 625, 728, 806, 856, 858, 859
- d'Étapes, Jacques Lefèvre, 655
- Dabney, Robert L., 833, 857
- Dager, A., 878
- Dana, H. E., 148
- Dante, 1029
- Darby, John Nelson, 971, 998, 1040
- Davis, John Jefferson, 963
- Davis, Stephen T. 192, 280, 293, 295, 297, 310, 314, 315, 481
- de Brès, Guido, 938
- de Chardin, Teilhard, 43, 124, 240
- de Gruchy, John, 433, 902
- de Lavardin, Hildebert, 843
- de Lubac, Henri, 780
- de Unamuno, Miquel, 259
- Deddens, Karl, 863
- Dekker, E., 333
- Deleuze, Gilles, 63
- Dembski, William, 363
- Demócrito, 397
- Denck, Hans, 1021
- Dennett, Daniel C., 43
- Denton, Melinda Lundquist, 107
- Derrida, Jacques, 85, 96, 239, 437, 952, 1045
- Descartes, René, 20, 56, 63-64, 67, 90-91, 96, 101, 108, 114-115, 120, 215, 319, 353, 366-367, 397-398, 402, 773, 951, 1040, 1045
- Dever, Mark, 900
- Dewey, John, 76
- Dillard, Raymond, 584
- Dilley, Frank B., 133
- Dilthey, Wilhelm, 42, 403
- Diodoro de Tarso, 501
- Dionísio, 44, 51, 53, 82, 86, 776
- Doberstein, John W., 105
- Dodd, C. H., 193, 528
- Domiciano, 988
- Dorner, I. A., 275, 285
- Dulles, Avery Cardinal, 122-123, 142-144, 155, 161, 218-220, 770, 780-781, 877, 880, 892-893, 906
- Duncan, Ligon, 43, 49, 443
- Dunn, James D. G. 481, 654, 669, 674
- Dupré, Louis, 77
- Ebeling, Gerhard, 709
- Ebrard, Johannes, 633
- Eckhart, Mestre, 42, 71, 74-75, 126, 347, 633-634, 645
- Eddy, Mary Baker, 951, 957
- Edwards, David L., 1025
- Edwards, Jonathan, 154, 281, 347, 367, 380-381, 450, 603
- Eichrodt, Walther, 135, 244, 284, 467
- Einstein, Albert, 348, 362
- Elizabeth I, 783
- Ellingworth, Paul, 517
- Ellis, Earl, 838
- Elshtain, Jean Bethke, 452
- Emerson, Ralph Waldo, 77
- Engberg-Pedersen, Troels, 239
- Engels, Friedrich, 974
- Epicuro, 397

- Epifânio, 304,321  
 Epíscopo, Simão, 671  
 Erasmo, Desidério, 251,332,610,631,655,  
     663,881,1022  
 Erastus, Thomas, 783  
 Erickson, Millard, 240,809,836  
 Erigena, João Escoto, 108,1021  
 Erikson, Erik H., 654  
 Escoto, Duns, 60-61, 63, 103, 199, 331,  
     334,1048  
 Estelle, Bryan, 49,444  
 Eugênio de Selêucia, 294  
 Eunônio, 57  
 Eusébio de Cesareia, 207, 294, 374, 498,  
     967  
 Evans, Craig A., 206,481-482,489
- Fackre, Gabriel, 956  
 Farley, Benjamin W., 862  
 Farrow, Douglas, 563-564, 586, 736, 838,  
     849,884,967, 969  
 Fee, Gordon, 292-293  
 Ferguson, Everett, 49,443  
 Fernando, Ajith, 1026  
 Fesko, John V., 444,620, 741  
 Feuerbach, Ludwig, 43,61,79,106,454  
 Feynman, Richard R, 360-361  
 Fichte, Johann Gottlieb, 66, 106, 251, 398,  
     634,774  
 Filipe da Macedônia, 317  
 Filo de Alexandria, 41, 89, 93, 244, 294,  
     347,502,950  
 Filopono, João, 294  
 Finger, Thomas N., 72,400,659,803  
 Finney, Charles, 459, 534-535, 539, 595,  
     659,660-661,697-700, 942-943,971  
 Fitzmeyer, Joseph, 664  
 Flacius, Matthias, 625  
 Flannery, Austin, 200-201  
 Fletcher, John, 422,907  
 Forde, Gerhard O., 251-252,535,619,637,  
     689-692,705
- Fotius I, 321  
 Foucault, Michel, 398,1045  
 Frame, John, 300  
 France, R. T. 982-983  
 Francisco de Assis, 877,1042  
 Franke, John, 182-184,216  
 Franklin, Benjamin, 591  
 Franklin, Eric, 563  
 Fretheim, T. E. 257  
 Freud, Sigmund, 43,61, 79, 397-398,432  
 Friedmann, Robert, 659  
 Fuchs, Emil, 799  
 Fudge, Edward, 1024-1025  
 Fuller, Reginald, 66, 615, 619  
 Funkenstein, Amos, 359
- Gadamer, Hans-Georg, 71  
 Gaffin, Richard B. Jr. 620, 626, 740, 823,  
     829,924,926,937,959, 979  
 Ganssle, Gregory E. 267-268,271  
 Garcia, Mark, 625  
 Gard, Daniel L. 1001,1003,1006  
 Gargani, Aldo, 437  
 Gassendi, Pierre, 397  
 Gay, Peter, 69,90,106  
 Geddes, L. W., 298  
 Geisler, Norman L., 185,720  
 Geivett, R. Douglas, 1026  
 Gelasio 1,775  
 Gentry, Kenneth Jr., 972  
 Gerhard, Johann, 306,462-463  
 Gerrish, B. A., 54, 282, 631, 714, 792, 824,  
     847-848,850-852  
 Gerstner, John H. 185  
 Gignilliat, Mark, 938  
 Gilkey, Langdon, 62  
 Gilson, Étienne, 681  
 Gingerich, Owen, 359,362-364  
 Girard, René, 538  
 Girardeau, John L., 187  
 Gleick, James, 361

- Gogarten, Friedrich, 973  
 Gomarus, Franciscus, 938  
 Gordon, T. David, 930  
 Gorringe, Timothy, 973-974  
 Gould, Warwick, 66  
 Grafton, Anthony, 968  
 Graham, Billy, 432, 594, 866-867, 872-873, 885  
 Gregório de Nazianzo, 296-297, 302, 307, 315, 496, 501, 530, 726, 730, 1045  
 Gregório de Nissa, 56, 240-241, 296, 300, 303-305, 314, 399, 403, 873, 1045  
 Gregório de Rimini, 331, 547, 591  
 Gregório, o Grande, 917  
 Gregório VII, 776  
 Gregory, Eric, 1017  
 Grenz, Stanley, 181-184, 212, 216, 221, 281, 413, 416, 426, 662, 808, 879, 882-883, 896, 950, 1023  
 Griffin, David Ray, 382  
 Grotius, Hugo, 106, 187, 534, 538-539, 659, 671  
 Grudem, Wayne, 256, 399, 801, 815, 835-836, 926-927, 960-961, 977-978, 983-987, 1018, 1034  
 Guder, Darrell, 281, 929, 940  
 Guilherme II, 448  
 Guilherme [William] de Ockham, 507  
 Gundry, Robert, 670-675  
 Gunton, Colin, 83, 135-136, 161, 169, 221-222, 251, 265-266, 296, 298, 301, 308-309, 318-319, 347, 349-350, 354, 360-362, 410, 414, 460-461, 537  
 Gutberlet, C., 639  
 Gutiérrez, Gustavo, 115, 574  
 Hall, Douglas, 416  
 Hamann, Johann Georg, 108  
 Hamerton-Kelly, Robert, 538  
 Hammurabi, 441  
 Hanson, R. P. C., 295  
 Hardman, Keith J., 943  
 Harris, Harriet A., 108, 318, 410  
 Harrison, Peter, 359, 872  
 Hart, David Bentley, 255, 260, 281  
 Hartman, Robert S., 73, 76  
 Hartshorne, Charles, 43  
 Hasker, William, 278  
 Hawkins, Greg, 879  
 Hawthorne, Nathaniel, 77  
 Hayes, Zachary, 1021  
 Hays, Richard B., 666  
 Heaton, E. W., 130  
 Hecker, Brian, 9, 61, 306  
 Hegel, G. F. W., 20, 42, 66, 72-77, 83-84, 106, 136, 240, 250-251, 257-259, 261, 311, 313, 354, 362, 398, 421, 509, 537, 623, 634, 774, 777, 780, 871-872, 877, 885, 973, 1043  
 Heidegger, Johann Heinrich, 63, 238-239, 437, 596-597  
 Heidegger, Martin, 493, 1041, 1045  
 Heidel, Alexander, 441  
 Heideman, Eugene, 159  
 Heisenberg, Werner, 362  
 Helm, Paul, 256, 267, 318, 333, 381  
 Hengel, Martin, 478, 493-495, 541-542  
 Henrich, J., 639  
 Henrique IV, 776  
 Henry de Ghent, 61  
 Henrique VIII, 776  
 Henry, Carl F. H., 62, 66, 122-123, 136, 195, 218-220, 222  
 Heppe, Heinrich, 416-419, 445-446, 597, 600, 619, 640, 731, 739, 855, 858  
 Heráclito, 41, 92, 246, 260  
 Herrmann, Wilhelm, 80-81  
 Heschel, Abraham Joshua, 115, 132, 258  
 Hesselink, I. John, 713  
 Hick, John, 123, 950, 1020  
 Hicks, John Mark, 595  
 Hilário de Poitiers, 302-304, 308, 625, 731  
 Hill, Charles E., 528, 966, 975  
 Hillers, Delbert R., 49, 162, 445, 468, 1007-1008

- Himes, Michael J., 368,870  
Hipólito, 294, 297,498, 836  
Hitler, Adolf, 871  
Hobbes, Thomas, 397  
Hobson, Theo, 100  
Hodge, A. A., 182,187-188, 190,192-193,  
196-197, 330,621,853-854  
Hodge, Charles, 126, 254-255, 328, 380-  
381, 444, 450, 500, 506, 603, 633, 700, Jeremias, Joachim, 836, 839  
805-807, 833, 857-858, 860 Jerônimo, 297-298, 300, 304, 307-309,  
899-900,1045  
Hodges, Zane, 693 Joaquim de Fiore, 65-66, 74, 82, 302, 311,  
316, 968, 970, 973, 975, 976, 997  
Hoekema, Anthony A., 400  
Hoeksema, Herman, 62  
Hofmann, Johann, 462  
Holmes, Stephen R., 240  
Holwerda, David E., 993  
Hooker, Morna D., 636  
Horsley, Richard A., 473,513  
Horton, Michael S., 1-3, 140, 147, 149,  
399, 599,631,661,867,952  
Hosius, Stanislaus, 918  
Hoyle, Fred, 363  
Hubble, Edwin, 362  
Hubmaier, Balthasar, 803  
Hugo de São Vítor, 776  
Hughes, Philip E., 1024-1025  
Hume, David, 63,67-69,403  
Hunsinger, George, 1, 136, 217-218, 221-  
222, 242, 247, 254, 341, 536, 845, 849,  
1022  
Hurtado, Larry, 293  
Hut, Hans, 1021  
Hütter, Reinhold, 129,588  
Hybels, Bill, 879  
Hyde, Daniel R., 833  
Hyperius, Andreas, 938  
Inocêncio I, 775  
Inocêncio XI, 776  
Irineu, 41, 49, 90, 91, 161, 199, 205, 303,  
349, 350, 353, 409, 414, 416, 443, 498,  
499, 531, 538, 542-544, 564, 623, 625,  
634,728, 735, 858,916,1042  
James, William, 123  
Jefferson, Ihomas, 20,401  
Jenkins, Jerry, 972  
Jenson, Robert, 242, 246-247, 251, 254,  
260, 286, 301-302, 317, 341, 343, 345,  
347-349, 352, 410-411, 418-419, 451,  
453-454, 457, 510-511, 523, 662, 855,  
866, 938  
Jeremias, Joachim, 836, 839  
Jerônimo, 297-298, 300, 304, 307-309,  
899-900,1045  
Joaquim de Fiore, 65-66, 74, 82, 302, 311,  
316, 968, 970, 973, 975, 976, 997  
João de Damasco, 57, 255, 278, 302, 314  
414, 438, 443, 729, 733-734, 843  
John de Leyden, 968  
João Paulo II, 778-779  
Johnson, Dennis E. 981,997  
Johnson, Luke Timothy, 473  
Johnson, Maxwell E., 836  
Jonas, Hans, 41,396  
Josefo, 964-965  
Jüngel, Eberhard, 89,108,134,281  
Junius, Franciscus, 59,99,938  
Kähler, Martin, 493,509  
Kallistos of Diokleia, 323,724,726  
Kant, Immanuel, 58,66,68-73,76-77,79-  
80,84,86,106-107,114,118,133,136,  
154, 158, 220-221, 238, 256, 261, 310,  
349, 403, 448, 459, 533, 536-537, 659,  
697, 786,1002,1041,1043,1044, 1048  
Kärkkäinen, Veli-Matti, 781,787  
Karuse, Karl Christian Friedrich, 43  
Käsemann, Ernst, 440, 493  
Kelly, Douglas F., 288  
Kelly, J. N. D., 802  
Kelsey, David, 138  
Kennedy, Geoffrey A. Studdert, 259  
Kennedy, John F., 229  
Kenny, Anthony, 267,641-642  
Kepler, Johannes, 359  
Kierkegaard, Søren, 78,106,123,1041

- Kim, Seyoon, 293, 937, 963, 980, 996-997  
 Kimball, Dan, 943  
 Kline, Meredith, 49, 162-163, 404-406,  
   423-426, 428, 463, 582-584, 675,  
   763, 791, 821, 828, 1003-1004, 1006,  
   1031-1032  
 Knight, Douglas, 314, 402  
 Knoppers, Gary N., 49  
 Knox, John (estudioso católico-romano),  
   538, 1039  
 Knox, Ronald, 966  
 Kolb, Robert, 167, 239  
 Kolfhaus, Wilhelm, 605  
 Krauth, Charles Porterfield, 332-333  
 Kretzmann, Norman, 267  
 Krieg, Robert A., 777  
 Kugel, James L., 1027  
 Kuhn, Thomas, 30, 227  
 Kümmel, Werner, 692  
 Kuyper, Abraham, 179, 222, 400, 939
- Laato, Timo, 663  
 Laats, Alar, 310  
 Lacan, Jacques, 432  
 Ladd, George Eldon, 955, 963, 972  
 LaHaye, Tim, 972  
 Lane, Anthony, 858  
 Laplace, Pierre-Simon, 358, 398  
 Law, William, 49, 162, 610, 707  
 Lawson, John, 332, 660  
 LeClerc, Jean, 187  
 Leftow, Brian, 267, 315  
 Leibniz, Gottfried, 66, 108, 366-367, 380  
 Leigh, Edward, 167-168, 307  
 Leith, John H. 102, 307, 503, 591, 796  
 Lennon, John, 67  
 Leão I, 510  
 Leão III, 321  
 Leão XIII, 185-186, 844  
 Lessing, G. E. 66-67, 72, 76-77, 91, 217,  
   1038  
 Levenson, Jon, 93-94, 101, 399, 466, 570,  
   952, 1012-1013
- Levinas, Emmanuel, 85, 239, 1045  
 Levy, Bernhard-Henri, 456  
 Lewis, C. S., 20, 21, 145, 280, 442, 458, 690,  
   1025  
 Lichtenberger, Hermann, 669  
 Lifton, Robert Jay, 437  
 Lightfoot, J. B., 843, 900  
 Limborch, Philip, 595, 660  
 Lincoln, Abraham, 229  
 Lincoln, Andrew T., 562, 930  
 Lindbeck, George, 218-222, 231, 535, 705-  
   706.1047  
 Lindsey, Hal, 972, 985, 1034  
 Lingenfelter, Sherwood G., 877  
 Locke, John, 20, 111, 215, 403  
 Loisy, Alfred, 748  
 Lombard, Peter, 302, 447, 638  
 Longenecker, Bruce W., 666  
 Longman, Tremper III, 1001, 1003  
 Lossky, Vladimir, 57, 140, 198-199, 310,  
   645-647, 725-726, 874-875, 888  
 Luis XIV, 776  
 Löwith, Karl, 73  
 Lull, Timothy R., 865  
 Lutero, Martinho, 53-54, 71, 99-102, 105,  
   109, 117, 119, 142, 147, 153, 160, 167,  
   186, 227, 231, 239, 251-252, 264, 309,  
   318, 332, 353-354, 373, 379, 410, 416,  
   418, 448, 462, 504-505, 508, 510-511,  
   531, 538, 544, 547, 591, 593, 609, 619,  
   624-625, 627, 634, 637, 654-656, 662-  
   663, 666, 670, 681, 689-692, 703, 709-  
   710, 713-714, 726, 745, 781-785, 796,  
   799, 804-806, 844-845, 847-853, 862,  
   880, 911, 920, 938, 968-970, 974, 997,  
   1011.1016.1022.1047
- Lyotard, Jean-François, 18, 20
- MacArthur, John Jr., 972  
 Macek, Peter, 1033  
 Machen, J. Gresham, 281, 496, 615  
 Maddox, R., 563  
 Madigan, Kevin J., 570, 952

- Magee, Glenn A., 74  
 Mahan, Asa, 699  
 Maimônides, Moisés, 261  
 Malebranche, Nicholas, 366-367, 380,  
     1044  
 Mannermaa, Tuomo, 662,692  
 Mantey, J., 148  
 Marcião, 499  
 Marion, Jean-Luc, 438  
 Markus, Robert, 345,829,839,967  
 Mártir, Justino, 150, 156, 160, 240, 500,  
     966,1016,1027  
 Marx, Karl, 20, 43, 66, 217, 354, 397-398,  
     436  
 Maria 1,783  
 Mathison, Keith, 9,199,848,958,963,972,  
     986  
 Mattes, Mark C., 129, 974-975  
 Maurice, F. D., 42,187  
 Máximo, o Confessor, 646, 727, 874  
 Mayer, Marvin K., 877  
 Mayr, Franz K., 410  
 McArthur, Harvey K., 492  
 McCarthy, Dennis J., 49,820  
 McClymond, Michael James, 380-381  
 McCormack, Bruce, 34,279,281,339,511,  
     642,858  
 McCrea, W. H., 367  
 McCumber, John, 96  
 McDonnell, Kilian, 896  
 McFague, Sallie, 43,346  
 McGavran, Donald, 902  
 McGinn, Bernard, 65-66,968  
 McGrath, Alister E· 54,663  
 McInerny, Ralph M., 60  
 McKim, Donald, 124,181,185,192,195  
 McLaren, Brian, 45, 531,662,877  
 McMullin, Ernan, 364,368  
 McNeill, J. T., 443  
 McTaggart, J. M. E., 267  
 Meek, Esther Lightcap, 145  
 Meissner, Bruno, 441  
 Melanchthon, Filipe, 148, 154, 332, 443,  
     461-462,593,625,655,694,707,863  
 Melito de Sardis, 49,503  
 Melville, Herman, 77  
 Mendenhall, G. E., 49,168  
 Merkur, Dan, 396  
 Merrill, Eugene H., 64,68, 1001,1002  
 Metzger, Bruce, 192,206  
 Migliore, Daniel L., 65,109,137,149  
 Milbank, John, 256, 634, 662, 866-867,  
     885  
 Miles, C. Austin, 886  
 Miley, John, 534, 546,  
 Miller, Samuel, 899  
 Minear, Paul, 770,892  
 Mirandola, Pico delia, 65  
 Mobsby, I., 878  
 Möhler, Johann Adam, 703, 777, 779,870  
 Molina, Luis de, 333  
 Moltmann, Jürgen, 43,119,251-252,257-  
     260, 263, 302, 311, 313-317, 323, 347,  
     350, 365, 409, 452, 477, 479-480, 537,  
     557-558, 600, 973-977, 999-1000,  
     1022-1023, 1026, 1033  
 Moltmann-Wendel, Elisabeth, 313-315  
 Montagnes, Bernard, 60  
 Montano, 966,1043  
 Moo, Douglas, 206,1026  
 Moody, Dale L., 700, 720, 814, 921, 963,  
     971-972  
 Morgan, Christopher W., 1025,1028  
 Mossner, David P., 838  
 Motyer, J. A., 129  
 Mueller, J. T., 462  
 Müller, Klaus W· 89,108,134  
 Muller, Richard, 12, 56-57, 167-168, 175,  
     199, 203, 239-242, 250, 306-308, 310,  
     316,322,333,462,655,730,735  
 Munck, Johannes, 619  
 Müntzer, Thomas, 71-72,76,153,785,974  
 Murphy, Nancey, 126,364,399,664,952  
 Murray, Andrew, 902

- Murray, John, 149,385-386,388,401,445, 683, 740, 993
- Murray, John Courtney, 971
- Murray, Joyce, 574
- Myers, Ken, 452
- Napoleão, 358
- Nash, Ronald H., 267,956,1026
- Nee, Watchman, 396
- Nero, 988,996
- Nestório, 501-502, 505
- Nevin, John Williamson, 857
- Newbigin, Lesslie, 711-712,769,892,908- 909,911,915,917,920,940
- Newman, John Henry, 66
- Newton, Isaac, 91, 399
- Nicolau de Cusa, 65-67,634
- Nickle, Keith F., 865
- Nicole, Roger, 528,1088
- Niebuhr, H. Richard, 975
- Niebuhr, Reinhold, 421,448,455-457
- Niesel, Wilhelm, 147,186
- Nietzsche, Friedrich, 16,43-44,53,63, 73, 80-86,106, 398, 436, 952,1041
- Nimmo, Paul, 381
- Novak, David, 163,408,441-442,444
- O ·Collins, Gerald, 280,310,481
- O ·Donovan, Oliver, 1011,1018
- O ·Regan, Cyril, 42,74, 509
- Oden, Thomas, 653,660
- Oettinger, F. C., 74
- Olevianus, Gaspar, 783,858
- Olin, John C., 105,691
- Olson, Roger, 332, 534,595,660
- Ong, Walter, 91,95,96, 354
- Orígenes, 41-42,53,90,93,240, 261, 294- 295, 297, 300, 347, 348, 452, 501, 502, 530, 539, 546, 564, 623, 634, 836, 867, 873, 884, 950, 956, 957, 1021, 1026, 1037,1043
- Orr, James, 192, 271
- Osiander, Andreas, 625-626, 631-634, 665, 726, 732, 859
- Otto, Rudolf, 283
- Owen, John, 57, 307, 323, 547-548, 599, 605, 640, 712, 729
- Packer, J. I., 173,332,594
- Packull, Werner, 400
- Palamas, Gregory, 646-647, 725, 728
- Palmer, Phoebe, 700
- Palmer, Walter, 700
- Pannenberg, Wolfhart, 43, 123, 136-138, 267, 278, 281, 323, 510, 866, 952, 955, 973
- Parker, Rebecca, 538, 783
- Parkinson, Cally, 879
- Parkinson, G. H. R. 366
- Parmênides, 41,47,63,89,246
- Pascal, Blaise, 108
- Pasquarello, Michael, 943
- Pauck, Wilhelm, 638,863
- Paulk, Earl, 878
- Paulsen, David, 263
- Payne, Robert, 968
- Peacocke, Arthur, 43, 361, 364
- Pearson, Birger A., 41
- Pearson, Carlton, 1021
- Pelágio, 331-332,459,591-592,636,1022, 1045
- Pelikan, Jaroslav, 101, 167, 238, 294, 503, 670, 725, 788, 796,844
- Perkins, William, 147, 167, 203, 618, 640, 746
- Perl, Eric D., 776
- Pesch, C., 639-640
- Peters, Ted, 317
- Peterson, Robert A., 1024-1025,1028
- Philippi, Friedrich, 462
- Phillips, W. Gary, 1026
- Pickstock, Catherine, 866-867
- Pieper, Francis, 847
- Pinnock, Clark, 240, 242, 253-254, 263,

- 278, 382, 537-538, 1021, 1023-1025,  
1027, 1047
- Pinson, J. Matthew, 720
- Piscator, Johannes, 669
- Pio XII, 186
- Placher, William C., 466
- Platão, 18, 20, 41, 44, 52-53, 64, 82-83, 86,  
88-89, 93, 115, 150, 158, 240, 256, 261,  
267, 337, 344, 349, 352, 355, 411, 623,  
638, 729, 731, 873, 877, 950, 956-957,  
1022, 1043
- Plínio, o Jovem, 494
- Plotino, 41-42, 240, 261, 396, 638
- Poellot, Luther, 59, 61, 99, 721
- Pohle, J., 802
- Polanus, Amandus, 282, 307, 640
- Polanyi, Michael, 282, 307, 640
- Polkinghorne, John, 364
- Pope, William B., 332, 660, 720
- Popkin, Richard H., 56
- Poythress, Vern, 192
- Prediger-Bouma, Steven, 1033
- Preus, Robert D., 185, 239
- Pseudo-Dionísio, 53, 108, 355, 623, 776
- Putnam, Hilary, 84
- Pitágoras, 47
- Quenstedt, J. A., 59, 99, 462
- Qunbeck, Warren A., 847
- Radbertus, 802, 843
- Radde-Gallwitz, Andrew, 240
- Rahner, Karl, 123-124, 154-157, 201, 210,  
247, 307, 312-314, 317, 510, 906, 909,  
1024
- Rait, Jill, 848
- Ralston, Thomas N., 332
- Ramsey, Paul, 416
- Rana, Fazale, 363
- Rafael, 88
- Ratramnus, 802, 843
- Ratzinger, Joseph cardeal (papa Bento XVI),  
257, 259, 344-345, 774, 973, 1043
- 154-155, 201-202, 210, 756-757, 772-  
774, 871-873, 881-883, 892, 900
- Rauschenbusch, Walter, 455
- Rees, B. R., 591
- Reeves, Marjorie, 66, 968
- Reimarus, Hermann, 492-493
- Rescher, Nicholas, 366
- Reuther, Rosemary Radford, 43
- Reymond, Robert, 267-268, 396-397, 445,  
927, 960, 993
- Ricardo de São Vítor, 299, 313
- Rice, Eugene F. Jr., 968
- Ricoeur, Paul, 22-23, 90-91, 116, 143, 353,  
424, 429, 440, 448, 637
- Riddelbarger, Kim, 963
- Ridderbos, Herman, 31, 167, 208, 399,  
402, 569-571, 574, 692, 839-841, 937,  
993, 999
- Ritschl, Albrecht, 79, 187, 216, 238, 284,  
421, 509, 528, 534, 570, 615, 661, 699
- Ritschl, Otto, 857
- Roberts, J. Deotis, 42
- Rogers, Jack, 192
- Rollock, Robert, 169, 178-179, 202-203,  
640
- Rolston, Holmes III, 359-360
- Rorem, Paul, 776
- Rothe, Richard, 187
- Rudolph, Kurt, 41, 396, 880
- Runia, Klaas, 186
- Russell, J. S., 972
- Russell, Robert John, 364
- Ryrie, Charles, 693, 814-815, 963, 972, 993
- Sabélio, 294-295
- Sadoletto, 105, 184, 691
- Sanders, E. P., 493, 663-664, 674
- Sanders, John E., 240, 253, 956, 1023, 1047
- Sayers, Dorothy, 15, 24
- Schaff, Philip, 11, 592, 970
- Scheimer, Leonhard, 400
- Schelling, Friedrich, 66, 74, 77-78, 106,

- Schillebeeckx, Edward, 510,866  
 Schiller, Friedrich, 106  
 Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich, 74  
 Schleiermacher, Friedrich, 34, 66, 72-73,  
     77, 81, 84, 101, 106-108, 114, 123, 126,  
     133-134, 136, 144, 180-181, 184-185,  
     187, 211, 216, 220-221, 228, 251, 292,  
     295, 310, 421, 455, 508-510, 534, 537,  
     615, 623, 661, 777, 780, 786, 867, 872-  
     873, 883,885  
 Schlink, Edmund, 505, 507, 508, 593, 614,  
     682, 846-847  
 Schmemann, Alexander, 861  
 Schmid, Heinrich, 59,505  
 Schniewind, Julius, 66, 73,616  
 Schook, Martin, 56  
 Schopenhauer, Arthur, 44, 74, 251, 259,  
     398  
 Schreiner, Susan, 239  
 Schreiner, Thomas R., 719  
 Schweitzer, Albert, 492-493,619,673,675,  
     748, 972,  
 Scofield, C. I., 396, 972, 990,1040  
 Searle, John R. 128, 131, 1047  
 Seifrid, Mark, 636,667,669,674  
 Sêneca, 242,270  
 Serveto, Miguel de, 295,303,970  
 Shakespeare, William, 432,769  
 Shank, Robert, 720  
 Shedd, William G. T., 857  
 Silk, Michael, 81  
 Simonetti, Manlion, 302  
 Simons, Menno, 499-500  
 Smid, Heinrich, 333  
 Smith, Christian, 107  
 Smith, Hannah Whitall, 700  
 Smith, James K. A., 217,867  
 Smith, Robert Pearsall, 700  
 Smyth, H. W., 148  
 Smyth, John, 881  
 Snyder, Arnold, 659  
 Socino, Fausto, 187,332,807,1046  
 Socino, Laélio, 332, 807,1046  
 Sócrates, 18,52,115,150,160  
 Sohm, Rudolph, 880  
 Sorkin, David, 65  
 South, Robert, 310  
 Spague, Giovanni, 314  
 Spinoza, Benedict, 42,242,261,270, 398  
 Sproul, R. C., 3,196, 972  
 Stackhouse, John, 1023  
 Stanley, Charles, 721  
 Steinmetz, David, 239, 333  
 Stendahl, Krister, 654  
 Stephens, W. P., 865  
 Stephenson, John R., 997  
 Stoeffler, F. Ernest, 106  
 Stoeger, William R., 368  
 Stott, John, 544, 1025  
 Strauss, D. F., 66,179,492-493  
 Strimple, Robert, 958  
 Strohl, Jane E., 692  
 Stuhlmacher, Peter, 663  
 Stump, Eleonore, 267  
 Stylianopoulos, Theodore, 322  
 Suchocki, Marjorie, 456  
 Sunday, Billy, 1029  
 Swendenborg, Emmanuel, 74  
 Swinburne, Richard, 267, 314  
 Simeão de Constantinopla, 726  
 Tales, 41,47, 397  
 Tamburello, Dennis, 605,624  
 Tatum, W. Barnes, 492  
 Taylor, Charles, 397,402  
 Taylor, Jeremy, 610  
 Taylor, Mark C, 44,83  
 Taylor, Nathaniel, 660  
 Tertuliano, 108, 207, 294, 296-297, 299-  
     300, 303,308,399,499, 503,836,966  
 Teodoro de Mopsuéstia, 501-502,900  
 Teodoreto, 900  
 Teofilácito da Bulgária, 848

- Thiselton, Anthony, 427  
 Thomas, John Heywood, 321  
 Thomas, Keith, 359  
 Thompson, G. S. S., 125,127,130,132  
 Thompson, J., 298  
 Thompson, Mark D., 194,207  
 Thoreau, Henry David, 77  
 Thornwell, James, 833,857  
 Tiersma, Jude, 877  
 Tiessen, Terrance L., 1023-1024  
 Tillich, Paul, 34-35, 40, 90-91, 126, 193,  
     212-213, 216, 231, 344, 1039, 1043,  
     1044,1046  
 Tito (imperador romano), 996  
 Toland, John, 43  
 Tomberg, Valentin, 1021  
 Toplady, Augustus, 610,682  
 Torrance, J. B., 336  
 Torrance, T. F., 11, 80, 184, 319, 321, 333,  
     336,496-497,506-507,619,626,728  
 Tracy, David, 280  
 Travers, Walter, 784  
 Trueman, Carl, 239,333  
 Turretini, Francisco, 50,56,104-105,117.  
     118, 205, 227-228, 238, 241, 250, 269,  
     273, 333, 377-379, 401, 730, 733-737,  
     832  
 Urbano II, 967  
 Ursino, Zacarias, 147, 167, 418, 462, 640,  
     792,938,1038  
 Ussher, James, 190,640  
 Van Asselt, Willem, 59,239,333  
 Van Bruggen, J., 147  
 Van Engen, Charles, 877  
 Van Mastricht, Peter, 416, 419, 444-445,  
     640, 731,938  
 Van Oort, Johannes, 728, 858  
 Van Oyen, H., 339  
 Van Til, Cornelius, 62,80,86,240,300,411  
 Vander Zee, Leonard J., 848  
 VanDrunen, David, 151,444, 969  
 Vanhoozer, Kevin J., 1, 141, 212, 221, 256,  
     261,263, 265, 599-601  
 Vanstone, W. H., 364  
 Veith, G. E., 373  
 Velázquez, Diego, 259  
 Venema, Cornelis P., 2, 624,627, 682, 859,  
     963  
 Verbeek, Theo, 56  
 Vermigli, Peter Martyr, 167,401,417-418,  
     422, 848-849, 858, 938  
 Viret, Pierre, 43  
 Voetius, Gisbertus, 56  
 Volf, Miroslav, 456, 530, 872-873, 881,  
     892, 900, 909, 974, 977  
 Von Balthasar, Hans Urs, 340, 779-780,  
     803,872,876,1021  
 Von Campenhausen, Hans, 973  
 Von Harnack, Adolf, 79, 185, 238-240,  
     448,492, 570, 575  
 Von Hartmann, 251  
 Von Loewenich, Walther, 54  
 Von Rad, Gerhard, 31,344, 523, 973  
 Von Staupitz, Johann, 547, 591,655  
 Vos, Geerhardus, 22,31,115,132,219,222,  
     402, 409, 463, 480, 572-573, 619-620,  
     740-741,823,828-829,979,993  
 Wagner, C. Peter, 902  
 Wallace, Ronald S., 848  
 Walsh, David, 68,76,78  
 Walvoord, John, 573, 720, 992, 994, 1021,  
     1034  
 Wandel, Lee Palmer, 862  
 Ward, Graham, 432, 866-867, 873, 885  
 Ward, Keith, 364  
 Ward, Timothy, 194  
 Ware, Timothy (Kallistos), 724, 726,843  
 Warfield, B. B., 57, 182, 187-188, 190,  
     192-193, 196-197, 266, 304-305, 318,  
     503, 511, 528,594,700,714, 864  
 Watson, Francis, 427-428,439-440

- Watson, Richard, 332,660  
Watson, Ihomas, 738  
Wawrykow, Joseph R, 638  
Weaver, J. Denny, 531, 538  
Webb, Stephen H- 93,100-102,796  
Webster, John, 1, 175, 184-185, 212-213,  
    684,686, 711, 808,881,934,937-938  
Weinfeld, Moshe, 49,  
Welker, Michael, 364  
Wells, Jonathan, 363  
Wendel, François, 625  
Wendelin, M. F., 306-307  
Wengert, Timothy, 167, 707  
Wenham, John, 1025  
Wesley, John, 211, 227, 592, 610, 660, 674,  
    694, 700, 704, 907,1045  
West, Delno C., 968  
Westermann, Claus, 130, 345-346  
Westphal, Merold, 18-20,239, 436  
Whitehead, Alfred North, 240,402,1047  
Whitman, Walt, 76,602  
Wienandy, Ihomas, 249  
Wiley, H. Orton, 534, 595,700,720  
Wiley, John, 538  
William [Guilherme] de Ockham, 507  
Williams, Garry J., 546  
Williams, Michael, 971  
Williams, Rowan, 295  
Williams, Stephen N., 279  
Willis, E. David, 507  
Wilson, John E., 70,  
Wilson, Woodrow, 970  
Wingren, Gustav, 373  
Wink, Walter, 531  
Winthrop, John, 970  
Witsius, Herman, 322,444,603,  
Wolff, Christian, 106,108  
Wollebius, Johannes, 172,205,855, 858  
Wolter, Allan B., 61  
WolterstoríF, Nicholas, 135,270  
Wood, Allen W- 70, 72, 73,118, 310, 448,  
    533  
Woodbridge, John A., 185  
Woodruff, David M., 267-268  
Wright, G. E- 31, 123,133  
Wright, N. T. 473,475,476,481,492,493,  
    513-514,524,531,633,636, 654, 664-  
    669, 674, 741, 928  
Wyschogrod, Michael, 218, 537,768,1002  
Yamauchi, Edwin M., 396  
Yeago, David, 938  
Yoder, John Howard, 803  
Yong, Amos, 884,907,1023  
Zanchi, Jerome, 168,640  
Ziesler, J. A., 670  
Zimdars-Swartz, Sandra, 968  
Zizioulas, John, 294, 296-299, 305-306,  
    308, 314, 318-319, 322, 402, 440, 457,  
    460,634,874,881-883,900,933  
Zuínglio, Ulrico, 160, 334, 505, 509, 783,  
    785, 803, 805-806, 808, 847-853, 855-  
    856,861-862,865,880

# ÍNDICE DAS CONFISSÕES

Confissão de Augsburgo	3.23.....	689	
Geral.....	508, 593,655,804	3.26.....	689
2 .....	463.36.....	689	
4 .....	147, 6553.41.....	689	
13.....	804,844 7.7.....	846	
17.....	9707.36-38	805	
19 .....	379 7.59.....	844	
20 .....	.698,721 7.115.. ..	844	
	7.127.. ..	845	
Confissão de Fé Belga	8 .....	506, 508	
Geral.....	496, 805-806, 855	8.78.....	504-505
13 .....	379 11.42.. ..	721	
14 .....	641		
18.....	496Cânones de Dort		
24-25.....	603 Geral.....	331,334-335, 547,	
33 .....	807 591-592,598 -600,902		
34 .....	831,834 1 .....	379, 837,1028	
35 .....	824, 8532 .....	547	
	3-4.....	603	
Fórmula Helvética de Consenso	5 .....	335, 379	
Geral.....	174,446		
	Confissão Francesa		
Fórmula da Concórdia	Geral.....	805-806	
Geral.....	332-333,461, 506, 508,845	8 .....	379
5 .....	147		
6 .....	148Catecismo de Heidelberg		
11.....	.593, 721 Geral....147,641, 704, 783, 792, 858,863,	1037	
Epítome da Fórmula da Concórdia	P. 1.....	372,674	
3.11.....	689	P. 6.....	417
7.27.....	844	P 9.....	641
7.42.....	845	P. 21.....	614
8 .....	505	P. 37.....	518
	P. 54.....	603, 893	
Declaração Sólida da Fórmula da	P. 60-64.....	657	
Concórdia	P. 65.....	565, 597, 603, 791, 797,806	
1	151,461	P. 66 .....	807

P. 75-76	.....852	I	.....797
P. 75....	823-824	1.6.....	226
P. 86....	.....695	1.7 .....	209,226
P. 87....	.....695	3 .....	383
P. 114...	695,724	3.1 .....	274
P. 116...	793,824	4 .....	417
		7 .....	49
Confissão Schleitheim		7.1 .....	446
Geral.....	785,1039	8 .....	49
		10.2.....	603
Confissão Escocesa		II .....	656-657,672
Geral.....	806,1039	13.....	643-644,672,711
13.....	711	25.....	894
		25.5.....	910
Segunda Confissão Helvética		27.....	.807, 849
Geral.....	147,970,1046	28.7 .....	831
1 .....	788, 797-798	31.....	228
8 .....	379	32.1-2.....	931
9 .....	598		
15 .....	688		
16 .....	711	Catecismo Maior de Westminster	
18 .....	900	Geral .....	1045
19 .....	850	P 155 .....	100, 798
		P. 170 .....	.....853
Os Trinta e Nove Artigos			
Geral.....	227,657,719,806	Catecismo Menor de Westminster	
28.....	852	Geral.....	1045
		P 1.....	104
Confissão de Fé de Westminster		P 35.....	455
Geral....	256,598,617,640,661,669, 711,	P 38.....	738
	783,805-806,938	P 88.....	.....823

# RECURSOS RECOMENDADOS: UMA BIBLIOGRAFIA ANOTADA

Centenas de livros poderiam ser recomendados para um estudo mais aprofundado dos tópicos tratados neste volume. Muitas obras valiosas citadas em notas de rodapé ao longo deste volume não aparecem nesta bibliografia. Esta bibliografia reduzida fornece umas poucas sugestões para leitura adicional; elas são agrupadas sob tópicos e classificadas por níveis: iniciante, intermediário e avançado.

## A HISTÓRIA DAS IGREJAS REFORMADAS E PRESBITERIANAS

Benedict, Philip. Christ-s churches purely reformed. A social history of Calvinism. New Haven: Yale University Press, 2010. Avançado.

Clark, R. Scott. Recovering the reformed confession. Our theology, piety, and practice. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008. Intermediário.

Cunningham, William. The reformers and the theology o f the Reformation. Edimburgo: Banner of Truth, 1979. Intermediário.

Dickens, A. G. The English Reformation. Nova York: Schocken, 1964. Intermediário.

Dillenberger, John, org. John Calvin. Selections from his writings. Missoula, MT: Scholars Press, 1975. Intermediário.

----- . Martin Luther. Selections from his writings. Nova York: Anchor, 1961.  
Iniciante.

Ganoczy, Alexandre. The young Calvin. Filadélfia: Westminster, 1987.  
Avançado.

Godfrey, W. Robert. John Calvin. Pilgrim and pastor. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010. Iniciante.

Hillerbrand, Hans, org. The Reformation. A narrative history related by contemporary observers and participants. Grand Rapids: Baker, 1978. Intermediário.

Lull, Timothy, org. Martin Luther-s basic theological writings. Minneapolis: Fortress, 1989. Intermediário.

McNeill, John Thomas. The history and character o f Calvinism. Oxford: Oxford University Press, 1979. Intermediário.

Muller, Richard. The unaccommodated Calvin. Studies in the foundations o f a

- theological tradition. Oxford studies in historical theology. Nova York: Oxford University Press, 2001. Avançado.
- . After Calvin. Studies in the development of the theological tradition. Oxford studies in historical theology. Nova York: Oxford University Press, 2003. Avançado.
- Neill, Stephen. Anglicanism. 4a ed. Nova York: Oxford University Press, 1978. Avançado.
- Noll, Mark A., org. Confessions and catechisms of the Reformation. Grand Rapids: Baker, 1991. Iniciante.
- Oberman, Heiko A. Forerunners of the Reformation. The shape of late medieval thought. Filadélfia: Fortress, 1981. Intermediário.
- Olin, John C., org. A Reformation debate. Sadolet's letter to the Genevans and Calvins reply. Grand Rapids: Baker, 1976. Iniciante.
- Parker, T. H. L. John Calvin. A biography. Filadélfia: Westminster, 1975. Iniciante.
- Pauck, Wilhelm, org. Melanchthon and Bucer. Filadélfia: Westminster, 1969. Avançado.
- Reid, W. Stanford e Paul Woolley, orgs. John Calvin. His influence in the Western world. Grand Rapids: Zondervan, 1982. Iniciante.
- Rupp, E. Gordon, e Philip S. Watson, org. e trad. Luther and Erasmus. Free will and salvation. Filadélfia: Westminster, 1969. Intermediário.
- Ryken, Leland. Worldly saints. The puritans as they really were. Grand Rapids: Zondervan, 1986. Iniciante.
- Spitz, Lewis W. The Renaissance and Reformation movements. The Rand McNally history series. Chicago: Rand McNally, 1971. Intermediário.
- Wallace, Ronald S. Calvin, Geneva and the Reformation. Grand Rapids: Baker, 1988. Intermediário.
- Wells, David F., e Roger R. Nicole, orgs. Reformed theology in America. A history of its modern development. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. Iniciante.
- E s t u d o s g e r a i s s o b r e a TEOLOGIA REFORMADA**
- Bavinck, Herman. Reformed dogmatics. Org. John Bolt; trad. John Vriend, v. 1-4. Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008. Intermediário-avançado.
- . Our reasonable faith. Grand Rapids: Eerdmans, 1956. Intermediário.
- Berkhof, Louis. Teologia sistemática. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001. Intermediário.
- Calvino, João. Institutos da Religião Cristã. Org. John T. McNeill, trad. Lewis Ford Battles, 4 vols. S. Paulo: Cultura Cristã.
- Calvino, João. Institutos da Religião Cristã. Org. Tony Lane e Hilary Osborne. Grand Rapids: Baker, 1987. Edição resumida. Iniciante.
- Hodge, Charles. Systematic theology. 3 v. Peabody, MA: Hendrickson, 1999. Intermediário.
- Horton, Michael S. Putting amazing back into grace. Ed. Rev. Grand Rapids: Baker, 2011. Iniciante.
- . Introducing covenant theology. Grand Rapids: Baker, 2009. Iniciante/intermediário.
- Godfrey, W. Robert, e Jess L. Boyd, III, orgs. Through Christ's word. Festschrift for Philip E. Hughes. Phillipsburg: NJ: P&R, 1985. Avançado.
- Meeter, H. Henry. The basic ideas of Calvinism. 6a ed., rev. por Paul A. Marshall. Grand Rapids: Baker, 1990. Iniciante.
- Murray, John. Redemption accomplished and applied. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. Intermediário.

- Packer, J. I. *God's Words. Studies of key Bible themes.* Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1981. Iniciante.
- Reymond, Robert L. *A new systematic theology of the Christian faith.* 2a ed. Nashville: Nelson, 1998. Intermediário.
- Sproul, R. C. *What is reformed theology?* Grand Rapids: Baker, 2005. Iniciante.
- Método do teólogo e Escrituras**
- Carson, D. A., e Woodbridge, John. *Scripture and truth.* Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1992. Intermediário.
- Kelly, Douglas F. *Systematic theology; v. 1. Grounded in Holy Scripture and understood in the light of the church.* Rothshire, Scotland: Mentor, 2008. Intermediário.
- Kline, M. G. *The structure of Biblical authority.* Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997. Intermediário.
- Thompson, Mark D. *A clear and present Word. The clarity of Scripture.* Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 2006. Intermediário/ avançado.
- Vanhoozer, Kevin. *The drama of doctrine.* Louisville: Westminster John Knox, 2005. Avançado.
- Young, E. J. *Thy Word Is truth.* Edimburgo: Banner of Truth, 1963. Intermediário.
- Deuse a humana e de**
- Bray, Gerald. *The doctrine of God.* *Contours of Christian theology.* Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1993. Intermediário.
- Fesko, John V. *Last things first. Unlocking Genesis with the Christ of eschatology.* Rothshire, Scotland: Mentor, 2007. Intermediário.
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's image.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Iniciante/ intermediário.
- Letham, Robert. *The Holy Trinity.* Phillipsburg, NJ: P8cR, 2005. Intermediário.
- Packer, J. I. *Knowing God.* Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1979. Iniciante.
- . *Knowing man.* Westchester, IL.: Cornerstone, 1978. Iniciante.
- Sanders, Fred. *The deep things of God.* *How the Trinity changes everything.* Westchester, IL.: Crossway, 2010. Iniciante.
- Sproul, R. C. *The holiness of God.* 2a ed. Wheaton: Tyndale, 2000. Iniciante.
- Zizioulas, John. *Being as communion.* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. Avançado.
- Pessoal e abraçado**
- de Cristo
- Atanásio. *On the incarnation.* Trad. e org. Irmã Penelope Lawson. Nova York: Macmillan, 1946. Intermediário.
- Bray, Gerald. *Creeds, councils and Christ.* Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1984. Iniciante.
- Hoekema, Anthony. *Saved by grace.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989. Iniciante.
- Kuiper, R. B. *For whom did Christ die?* Grand Rapids: Baker, 1982. Iniciante.
- Morris, Leon. *The atonement.* Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1983. Iniciante/intermediário.
- Muller, Richard A. *Christ and the decree.* *Christology and predestination in reformed theology from Calvin to Perkins.* Grand Rapids: Baker, 1986. Avançado.
- Murray, John. *Redemption accomplished and applied.* Grand Rapids: Eerdmans, 1955. Iniciante.
- Owen, John. *The death of death in the*

- death o f Christ. Edimburgo: Banner of Truth, 1983. Avançado.
- Pinnock, Clark. Thegrace o f God and the will o f man. A case for arminianism. Grand Rapids: Zondervan, 1989. Intermediário.
- Valdes, Juan de, e Don Benedetto. The benefit o f Christ. Org. James Houston. Portland, OU: Multnomah, 1984. Iniciante.
- Warfield, B. B. The person and work o f Christ. Phillipsburg, NJ: P&R, 1958. Avançado.
- Studies in perfectionism. Phillipsburg, NJ: P&R. Avançado.
- Biblical and theological studies. Phillipsburg, NJ: P&R, 1958. Avançado.
- . The plan ofsalvation. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. Intermediário.
- A DOUTRINA DA JUSTIFICAÇÃO**
- Billings, J. Todd. Calvin, participation, and thegift. Nova York: Oxford University Press, 2008. Avançado.
- Buchanan, James. The doctrine o f justification. Edimburgo: Banner of Truth, 1961. Intermediário.
- Fesko, J. V. Justification. Understanding the classic reformed doctrine. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008. Iniciante/ intermediário.
- Horton, Michael. Covenant and salvation. Union with Christ. Louisville: Westminster John Knox, 2007. Avançado.
- Lutero, Martinho. Commentary on Galatians. Grand Rapids: Baker, 1975. Iniciante.
- S a n t i f i c a ç ã o , a i g r e j a
- E A VIDA CRISTÃ**
- Alexander, Donald L., org. Christian spirituality. Five views o f sanctification.
- Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1988. Intermediário.
- Bromiley, Geoffrey W. Children o f promise. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. Iniciante.
- Clowney, Edmund P. The church. Contours in Christian theology. Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1995. Intermediário.
- Ferguson, Sinclair. The Holy Spirit. Contours in Christian theology. Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1996. Intermediário.
- Hooker, Thomas. The poor doubting Christian drawn to Christ. Grand Rapids: Baker, 1981. Iniciante.
- Horton, Michael. People and place. A covenantal ecclesiology. Louisville: Westminster John Knox, 2009. Avançado.
- Knox, D. Broughton. The Lords Supper from Wycliffe to Cranmer. Londres: Paternoster, 1983. Intermediário.
- Marcei, Pierre Ch. The Biblical doctrine o f infant baptism. Trad. Philip Hughes. Greenwood, SC.: Attic, 1981. Intermediário.
- Mathison, Keith A. G ivenfor You: Reclaiming Calviris doctrine o f the Lords Supper. Phillipsburg, NJ.: P&R, 2002. Intermediário.
- Packer, J. I. Keep in step with the Spirit. Old Tappan, NJ: Revell, 1984. Intermediário.
- . A questfor godliness. Wheaton, IL.: Crossway, 1991. Intermediário.
- Sartelle, John. What every Christian parent should Know about Infant baptism. Phillipsburg, NJ: P&R, 1989. Iniciante.
- VanDrunen, David. Living in G od-s two kingdoms. Westchester, IL.: Crossway, 2011. Iniciante.
- U l tim a s c o i s a s
- Clouse, Robert, org. The meaning o f e

- Millennium. Four views. Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1977. Iniciante.
- Davis, John Jefferson. Christ's victorious kingdom: Postmillennialism reconsidered. Grand Rapids: Baker, 1987. Intermediário.
- Erickson, Millard J. Contemporary options in eschatology. Grand Rapids: Baker, 1983. Avançado.
- Hendriksen, William. More than conquerors. Grand Rapids: Baker, 1940. Iniciante.
- Hoekema, Anthony. The Bible and the future. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. Iniciante.
- Johnson, Dennis E. The triumph of the Lamb: A commentary on Revelation.
- Phillipsburg, NJ: P&R, 2001. Iniciante/ intermediário.
- Ladd, George. The blessed hope. Grand Rapids: Eerdmans, 1956. Intermediário.
- Ridderbos, Herman. The coming of the kingdom. Phillipsburg, NJ: P&R, 1962. Intermediário.
- Riddlebarger, Kim. A case for amillennialism. Grand Rapids: Baker, 2003. Iniciante/ intermediário.
- Vos, Geerhardus. The pauline eschatology. Phillipsburg, NJ: P&R, 1979. Intermediário/avançado.
- TULIP: Total depravity; Unconditional election; Limited atonement; Irresistible Grace; Perseverance of the saints. (NR)

*"Doutrinas da fé cristã* de Horton tem o grande mérito de nunca deixar o leitor esquecer que doutrina é para os discípulos que querem andar no caminho de Jesus Cristo. Horton sabe que a melhor teologia sistemática é prática e nos ajuda a compreender os caminhos de Deus, revela o sentido da existência e orienta para uma vida que glorifica a Deus. Ele também sabe que as melhores sistemáticas se apoiam nas teologias bíblica e histórica. Que muitos leitores estudem este livro e prossigam em seu caminho."

Kevin J. Vanhoozer, Professor de Teologia, Blanchard, Wheaton College and Graduate School

"Michael Horton prestou à igreja protestante um serviço profundo, trazendo a teologia da Reforma para o século 21. Durante décadas, tem havido uma necessidade de novas dogmáticas reformadas para enfrentar novas questões em teologia, filosofia e cultura. O bem pesquisado volume de Horton traz uma herança teológica rica em diálogo com ideias e pensadores que moldam o futuro do nosso mundo. Este volume demonstra que a ortodoxia protestante está viva e ativa. A precisão de Horton certamente inicia uma nova série de refinamento teológico à luz das novas realidades globais."

Anthony B. Bradley, professor de Teologia e Ética, King's College

*"Doutrinas da fé cristã* é uma conquista. A mais significativa e notável teologia sistemática escrita em décadas! Este livro é escrito para o bem da igreja, mas também reflete um novo compromisso com uma ampla gama de estudos bíblicos e teológicos. *Doutrinas da fé cristã* é um excelente recurso para todos os que desejam participar teologia cristã clássica em uma chave reformada."

J. Todd Billings, professor de Teologia Reformada, Western Theological Seminary

Este volume inclui: (1) breve sinopse de passagens bíblicas relacionadas a uma doutrina específica; (2) pesquisa de teologias do passado e atuais, com ênfase contemporânea sobre questões exegéticas, filosóficas, práticas e teológicas; (3) interação substancial com vários movimentos cristãos dentro das tradições protestante, católica e ortodoxa, bem como os temas hermenêuticos propostos pela pós-modernidade; e (4) gráficos, questões para discussão e uma extensa bibliografia, dividida em diferentes níveis de entrada e tópicos.

"A consciência de Horton das discussões atuais na teologia e filosofia combinam com seu compromisso articulado com a ortodoxia histórica para fazer deste livro uma das mais importantes vozes a serem ouvidas na construção de uma Teologia Sistemática para esta geração."

**Bryan Chapell**, reitor, Covenant Theological Seminary

"Companhia refinada e abrangente para várias teologias sistemáticas recentes. Escrita de maneira viva, totalmente informada pelas Escrituras, distintivamente evangélica e reformada, em diálogo com autores cristãos tanto clássicos quanto contemporâneos – o estudo de Horton é uma brilhante contribuição que vai nutrir ricamente peregrinos cristãos em seu caminho à consumação do reino de Cristo."

**Cornelis P. Venema**, reitor, Mid-America Reformed Seminary

"A teologia deve ser sempre consciente dos desafios do mundo contemporâneo, mas deve, ao final, pertencer à igreja, a quem ela fala em primeiro lugar. Não há ninguém melhor para essa tarefa em nossos dias do que Michael Horton."

**Richard Lints**, professor emérito de Teologia, Gordon-Conwell Theological Seminary

"Este é um volume notável: lúcido, repleto de discernimento, erudito e fiel. *Doutrinas da fé cristã* contribui substancialmente para a teologia cristã e a apresenta de maneira prática."

**Kevin W. Hector**, The University of Chicago Divinity School

"Gol de placa: uma Teologia Sistemática em forma de narrativa, completa, bíblicamente fundamentada, calorosamente evangélica, confessionalmente reformada. No espírito do *Catecismo de Westminster*, Horton nos dirige à glória de Deus e a alegria de fazer teologia."

**John Bolt**, professor de Teologia Sistemática, Calvin Theological Seminary



**Michael S. Horton** (PhD, University of Coventry e Wycliffe Hall, Oxford) é Professor de Teologia Sistemática e de Apologética no Westminster Seminary, Califórnia, e pastor auxiliar da Christ United Reformed Church, em Santee, Califórnia. É autor ou organizador de mais de vinte livros, entre outros *A Grande Comissão*, *A Lei da perfeita liberdade*, *As Doutrinas da Maravilhosa Graça*, *A Vida segundo o Evangelho*, *Creio*, *Cristianismo sem Cristo*, *Cristo o Senhor*, *O Cristão e a Cultura*, *O Deus da Promessa*, *Um Caminho Melhor*, todos esses da Cultura Cristã.

Doutrina cristã / Teologia  
Sistemática / Vida cristã



EDITORAS CULTURA CRISTÃ  
[www.editoraculturacrista.com.br](http://www.editoraculturacrista.com.br)

