

sustentava que embora Jesus fosse essencialmente não divino, ele foi adotado pelo Pai – talvez no seu batismo ou até mesmo no seu nascimento. Como vemos, 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*.⁴⁸ 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 *dokeō*, “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 1Jo 4.2-3).

Uma tentativa consistente de assimilar o cristianismo à cosmovisão pagã foi feita pela heresia do século 2º 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 2º, 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 2º 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 4º, 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

⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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" (1Jo 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".⁵¹ 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 Calvino com Menno Simons sobre esse ponto em João Calvino, *Institutes* 2.13.3.

⁵⁰ 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”.⁵² 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

A escola de Alexandria	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).
A escola de Antioquia	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.

⁵² 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 5º, um aluno do teólogo antioquense 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 siríaca 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, convergindo para formar uma só pessoa e subsistência; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho”⁵³.

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”⁵⁴. 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”⁵⁵. 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)⁵⁶.

⁵³ “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.

⁵⁴ Jaroslav Pelikan, *Christianity and classical culture: The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with hellenism* (New Haven: Yale Univ. Press, 1993), 9.

⁵⁵ B. B. Warfield, *The person and work of Christ* (org. Samuel G. Craig; Filadélfia: Presbyterian and Reformed, reimpr., 1950), 213.

⁵⁶ *Ibid.*, 213, 216.

ESPECTRO DAS HERESIAS CRISTOLÓGICAS	
Negando a divindade de Cristo	Ebionismo Subordinacionismo Adocionismo Arianismo/semiarianismo
Negando a humanidade de Cristo	Docetismo/gnosticismo Apolinarismo Monotelitismo
Confundindo as duas naturezas	Monofisismo/eutiquianismo
Dividindo as duas naturezas	Nestorianismo

CONCÍLIOS ECUMÉNICOS		
Niceia	325	Declaração formal sobre a Trindade.
Constantinopla I	381	Rejeição do apolinarismo, monofisismo (também conhecido como eutiquianismo) e do nestorianismo.
Calcedônia	451	Consolidação de "uma pessoa em duas naturezas".
Constantinopla III	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*.⁵⁷ Portanto, Cristo

⁵⁷ *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."⁵⁸ Jesus Cristo não é apenas onipresente em sua humanidade; ele é também onisciente.⁵⁹

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 monofisista 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".⁶⁰ 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 Calvino e outros líderes reformados. Foi a visão deles e não a de Zuínglio que definiu a cristologia articulada nas

Schmid, *Doctrinal theology of the evangelical lutheran church* (trad. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs; 3º 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/monofisista), 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 contribuiriam 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).

⁵⁸ Edmund Schlüter, *Theology of the lutheran confessions* (trad. Paul F. Kochneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961), 187.

⁵⁹ *The Book of concord: The confessions of the evangelical lutheran church* (org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959), Epítome 8, p. 16, 30-38; Declaração sólida 8, p. 73-74.

⁶⁰ 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 escrutinístico. [...] 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.⁶¹

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 achatar 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.⁶² 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, Ill.: InterVarsity Press, 2008), 213-32.

⁶² *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.⁶³ 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 predados 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.⁶⁴

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 inicio!”⁶⁵ Apelidada de *extracalvinisticum* (a “extracalvinística”) 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”⁶⁶.

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

⁶³ Book of Concord, Declaração sólida 8, p. 26.

⁶⁴ Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, 191.

⁶⁵ Calvino, *Institutes* 2.13.4.

⁶⁶ 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” pressupunha 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 relacional 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*.⁶⁷ 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 calcedônica.

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.⁶⁸ “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

⁶⁷ *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 duvidoso 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).

⁶⁸ Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart da 2ª ed. alemã; Edimburgo: T&T 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.”⁶⁹

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.⁷⁰ 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 Kähler 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.⁷¹ “O ensino moderno sobre o Cristo é todo baseado na doutrina da continuidade de Deus e do homem.”⁷²

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.

⁶⁹ *Ibid.*, 397.

⁷⁰ Cyril O'Regan, *The heterodox Hegel* (SUNY Series in Hegelian Studies; Albany: SUNY Press, 1994), 220-30.

⁷¹ Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 310.

⁷² *Ibid.*, 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.⁷³ No entanto, con quanto 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.⁷⁴ 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 luterano 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.⁷⁵ 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.⁷⁶ Jenson não pode nem mesmo reivindicar Lutero para a sua posição, dada a explícita rejeição por parte do reformador da morte da natureza divina

⁷³ Wolfhart Pannenberg, *Jesus — God and Man* (trad. Lewis I. Wilkins e Duane A. Priebe; Filadélfia: Westminster, 1968), 33-40.

⁷⁴ 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).

⁷⁵ Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:125-33.

⁷⁶ *Ibid.*, 2:128-32.

na cruz.⁷⁷ Assim, Lutero continuou a afirmar a distinção entre a humanidade e a divindade de Cristo.⁷⁸

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”.⁷⁹ 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.

⁷⁷ 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 Konzilien und Kirchen* (Weimar Ausgabe 50; Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1914), 590.

⁷⁸ 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.

⁷⁹ Warfield, *Person and work of Christ*, 211.

Capítulo Quinze

O ESTADO DE HUMILHAÇÃO: O OFÍCIO TRÍPLICE DE CRISTO

Este 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. CRISTO COMO PROFETA

Tanto Moisés quanto Arão são chamados de profetas na narrativa do Êxodo (Êx 7.1-2) – *nābî’*, o termo mais frequentemente usado, junto com *hózeh*. 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 SENHOR, 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 (*prophêtés*, 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; 1Rs 13.18).

Os profetas são mestres (veja, p. ex., Is 30.18-26), mas eles também são advogados 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.¹ 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 restaurou 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).²

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).”³

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.”⁴

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.⁵

¹Richard A. Horsley, *Hearing the whole story: The politics 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).

²Ibid., 238.

³Ibid., 248-49.

⁴N. T. Wright, *Jesus and the victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 171.

⁵Ibid., 178.

"O dono da casa está chegando, e os servos que não estão preparados para ele 'serão lançados com os iníciós' (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)".⁶

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.⁷

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.⁸

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.⁹

⁶ *Ibid.*, 331.

⁷ *Ibid.*, 166.

⁸ *Ibid.*, 446-47.

⁹ *Ibid.*, 447.

No Novo Testamento, aprendemos que o ofício profético de Cristo foi exercido até mesmo no Antigo Testamento (1Pe 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 SENHOR” (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.¹⁰

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 messianico (davidíco). O judaísmo do Segundo Templo lança luz essencial sobre o contexto do século I^o, 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. CRISTO 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” (Gl 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 de vida 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.¹¹ O 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 Gl 3-4). 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 perdoando 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; 1Pe 2.21-25; 3.18; 1Jo 3.5,7), o cordeiro sacrificial (Mt 20.28; 26.28; Jo 1.29,36; 1Co 5.7; Ef 5.2; 1Pe 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; 1Jo 2.1), o único mediador (1Tm 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:

¹¹ 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, 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. [...] 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*,¹² “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” (Gl 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 futilidade (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 *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 príncipe 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 lembrarmos 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 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 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; 1Co 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”.¹³ 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 SACERDOTAL DE CRISTO: 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.

¹³ *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 infernum*) 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 1 Pedro 3,18-19. A teologia católico-romana interpretou essas passagens (especialmente a de 1Pe) como ensinando a doutrina do *Limbus 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. Calvin entendeu 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.

I. UMA EXPLICAÇÃO EXEGÉTICA (BÍBLICO-TEOLÓGICA) DA CRUZ DE CRISTO

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 borrisca 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. CORDEIRO DE DEUS: SACRIFÍCIO 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 pactual 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’”.¹⁴ 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 (“aceito”/“considerado”) 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;

¹⁴ 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 Exiação, o sacerdote aspergiria o sangue da oferta do pecado no altar e no propiciatório, que continha as tábuastratado 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 (*kôhên/hiereus*) 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.¹⁵

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”.¹⁶ “Quando der ele a sua alma como oferta pelo pecado”, em Isaías 53, essa passagem “no século 1º certamente foi compreendida como se referindo a um sacrifício”.¹⁷ Mas ele também via a sua morte como uma batalha, com a vitória sendo de Deus.¹⁸ 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; Gl 3.13; 1Jo 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 “nosso Cordeiro Pascal” (1Co 5.7; 1Pe 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, [...]” (1Co 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 [...]” (1Jo 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 ele 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

¹⁶ Ibid., 605.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 606-10.

pelos injustos, para conduzir-vos a Deus" (1Pe 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; 1Pe 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; 1Co 11.25; 1Pe 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 irrepetível, 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 hēmōn*). Ele “morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos” (1Pe 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” (Gl 3.13) 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 (1Co 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 (1Jo 3.16), foi entregue por nós (Rm 8.32; Ef 5.2), morreu por nós (Rm 5.8), pelos nossos pecados (1Co 15.3), como “resgate por todos” (1Tm 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 (1Pe 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 (redimiū/remiu: *agorazō*, *exagorazō*, *lytroō*; redenção: *apolytrōsis*, *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; 1Pe 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; 1Co 6.20; 7.23).

Estreitamente relacionado à substituição penal está a *propiciação*. Do verbo grego *hilaskesthai* e seu cognato *hilastērion*, *propiciação* refere-se à necessidade de que a justiça de Deus seja satisfeita (cf. também *hilasmós* em 1Jo 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.¹⁹ 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”.²⁰ 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).²¹

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

¹⁹ 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 I”, *Princeton theological review* 17 (1919): 533-84.

²⁰ 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 F. A. James III; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 129.

²¹ 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 1João 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* (*katalassō*, *katallage*). 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 (*šālōm*), 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. LIBERTADOR CONQUISTADOR: VITÓRIA SOBRE AS POTESADES

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

ímpios, culminando no juízo de Deus por meio do dilúvio (Gn 6–7) e de várias conspirações satânicas 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 é recapitulado na perseguição de Satanás da igreja, motivada pela ira porque seu tempo é 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 à 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 Último Adão e Verdadeiro Israel irá consumar de uma vez por todas. A cabeça da serpente é esmagada e os poderes do mal são desarmados (Rm 16.20; Cl 2.14–15). A morte e o inferno não mais têm a última palavra. Opressores e aqueles que perpetram a violência, injustiça e sofrimento na terra receberam sua própria sentença de morte. No meio-tempo, é 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 criação de Deus.²²

2. TEÓLOGIA SISTEMÁTICA: TEORIAS DE EXPIAÇÃO

À luz do resumo anterior, então, a paixão de Cristo é uma obra multifacetada que não pode ser reduzida a um único tema, embora esses outros aspectos fiquem suspensos no ar à parte do tema do sacrifício propiciatório. O relato que forneci até aqui seria considerado como não controverso por pastores e teólogos da igreja cristã, com poucas exceções. À luz dessa narrativa, as seguintes teorias têm recebido atenção na história da igreja.

Uma visão, chamada de “clássica” ou **teoria do resgate** – formulada por Orígenes – considerava a expiação como um resgate pago a Satanás. Assumindo que o diabo era o proprietário por direito dos pecadores, Orígenes ensinava que Cristo foi uma armadilha: sua humanidade era a isca necessária para enganar Satanás a pensar que ele havia vencido a última batalha contra Yahweh, e então ele conquistou o mal por meio de sua divindade. Embora atraído por alguns aspectos dessa teoria, Gregório de Nazianzo desafiou a ideia de Deus vencendo por meio do engano, mas a questão mais básica é se há algum sentido em que se possa dizer que Satanás é o legítimo proprietário dos seres humanos. Ao longo dos séculos, teólogos têm ressaltado o caráter especulativo dessa ideia. Além do mais, ela contradiz diversas linhas do ensino bíblico a respeito desse tema. A

²² Sobre esse importante aspecto da reconciliação 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 inicio 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 pactual 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.²³

²³ 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, Ill.: 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: Erdmans, 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” (1Co 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.²⁴ 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

²⁴ *Cur Deus Homo*, em *Anselm: Basic writings* (trad. S. N. Deane; 2^a 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"²⁵. 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 – "é esta é realmente a doutrina católica da penitência aplicada à obra de Cristo"²⁶. 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.²⁷

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 absolução.²⁸

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.²⁹ 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.³⁰ 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.³¹ 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."³²

Mais perto de nós, o norte-americano reavivista 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.³³ 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

²⁹ 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. Eles são, portanto, justos por procuração. (2) Essa imputação na realidade torna o sofrimento de Cristo superfluo, 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.

³³ 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, Ill.: 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?³⁴ A expiação é simplesmente “um incentivo à virtude”.³⁵ 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”.³⁶ 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.”³⁷ Essa situação é verdadeira tanto para evangélicos

³⁴ Finney, *Systematic theology*, 206.

³⁵ *Ibid.*, 209.

³⁶ *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 sinérgicos como cooperação com a graça) em vez da obra objetiva de Cristo.³⁸ “Na nossa cultura crescentemente terapêutica de se sentir bem é antitético falar da cruz” e nossa “sociedade consumista” tornou essa doutrina uma pária.³⁹ 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.⁴⁰ Num discurso contemporâneo sobre a expiação e a justificação, Hunsinger julga: “O aspecto social ou horizontal da reconciliação [...] eclipsa seu aspecto vertical”.⁴¹ 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.⁴²

No centro desse tipo de crítica estavam as doutrinas da expiação vicária e da justificação, que Kant considerava como moralmente debilitantes.⁴³

³⁸ *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-arbítrio, uma decisão voluntária de crer que Cristo suportou a punição pelos pecados na cruz *pro me*, 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 ‘nascer 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 criticos 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).

³⁹ *Ibid.*, 207.

⁴⁰ George Hunsinger, *Disruptive grace: Studies in the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 16-17.

⁴¹ *Ibid.*, 21.

⁴² Aulen, *Christus Victor*, 3, 6, 7.

⁴³ 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.⁴⁴

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.⁴⁵ 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.⁴⁶

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.⁴⁷ 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

⁴⁴ Colin Gunton, “The Sacrifice and the sacrifices: 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.

⁴⁵ Michael Wyschogrod, *Abraham's promise: Judaism and Jewish-Christian relations* (org. R. Kendall Soulen; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 53-74.

⁴⁶ *Ibid.*, 70.

⁴⁷ 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, Ill.: InterVarsity Press, 1994), esp. 100-105.

(boas obras) de transformação do mundo.⁴⁸ 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.⁴⁹ 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”⁵⁰. 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.

⁴⁸ 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: Erdmans, 2001).

⁴⁹ 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 desejoso 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).

⁵⁰ 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.
<i>Christus Victor</i>	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.⁵¹ 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.⁵² 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

⁵¹ Bavinck, *Reformed dogmatics*, 3:399.

⁵² *Ibid.*, 3:400.

social de se utilizar bodes expiatórios.⁵³ 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 de 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 (1Jo 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 demonstrada, 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 tornou 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”.⁵⁴ 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; Gl 3.13; Hb 9.28; 1Pe 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” (1Pe 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 Calvin, “desde quando tomou forma de servo, ele começou a pagar o preço da libertação para poder nos redimir.”⁵⁵ 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 Calvin, *Institutes* 2.16.5.

Na teologia da aliança, os aspectos legal e relacional 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 pactual mais amplo da obediência ativa de Cristo cumprindo toda a justiça e de nossa união mística com ele por meio da fé.⁵⁶ Tomás de Aquino aperfeiçoou a teoria, embora com atenção insuficiente ao horizonte cósmico.⁵⁷

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 theologiae* 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 reaver-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”.⁵⁸ Na 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 pactual – 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 [...]” (Gl 3.13). “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 [...]” (1Pe 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

⁵⁸ John Stott, *The cross of Christ* (Downers Grove, Ill.: 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 1Coríntios 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 CRISTO

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”.⁵⁹ 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; 1Jo 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 6º, 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.⁶⁰ 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.⁶¹

⁵⁹ John Miley, *Systematic theology* (Nova York: Hunt and Eaton, 1889; reimpr. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989), 2:246.

⁶⁰ Veja *The seven ecumenical councils*, em NPNF2, v. 14.

⁶¹ Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. 2, p. 417-23; v. 3, pt. 2, p. 136; l. 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”⁶²

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,⁶³ 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 exiação 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.

⁶³ 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.⁶⁴ 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	Exiação 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).

⁶⁴ 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).⁶⁵ 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”.⁶⁶

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.

⁶⁶ 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 (Gl 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?

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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

Com 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 REALEZA

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 (1Co 15.23). O que acontece com a cabeça, também acontece com o corpo. Isso, como vimos, é a maneira pactual 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 (1Co 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, enquanto 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.”¹

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 potentiae*). 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 to 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”.²

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

¹ João Calvino, *Commentary on Philippians – Colossians* (Grand Rapids: Baker, reimpr. 1979), 191.

² *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” (1Tm 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 (1Co 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; 1Co 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.³ 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”⁴ testemunha contra a participação do corpo terreno, a igreja, em seu cabeça celestial. No entanto, a

³ Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Erdmans, 1996), 407.

⁴ “The church's one foundation”, em, p. ex., *Trinity hymnal* (rev. ed.; Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), nº 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” (1Co 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; 1Co 6.9; 15.50; Gl 5.21; Ef 5.5; 1Tm 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” (1Pe 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” (1Co 15.20), “o primogênito de entre os mortos” (Cl 1.18), “o pioneiro da salvação”.⁵

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.”⁶ 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.”⁷

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?⁸

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”.⁹

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” (1Co 15.56-57). No entanto, mais uma vez vemos

⁶ *Ibid.*, 88.

⁷ Jürgen Moltmann, *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions* (Minneapolis: Fortress, 1993), 39.

⁸ *Ibid.*, 40-41.

⁹ *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 tragá 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 *evangelho* não nos exorta a fazer certas coisas, mas anuncia o que Deus fez em seu Filho.

II. CRISTO COMO REI: A ASCENSÃO

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 pudesssem 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; 1Jo 2.1). Ele reina em poder, ainda que, por ora, seu corpo sofra aqui embaixo. Jesus Cristo é as primícias da colheita (1Co 15), o qual retornará do céu (1Ts 4.13-5.11) em juízo e salvação para cumprir o “Dia do Senhor” (Rm 2.5; 1Ts 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 cheguemos 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 juntamente ao Pai, Jesus Cristo, o Justo” (1Jo 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 *paraklētos*” – um advogado de defesa que ele iria enviar quando ascendesse ao Pai (Jo 14.16; cf. 1Jo 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 juizo 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".¹¹ 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 abandonar a escatologia em favor da História, como os estudiosos da 'demora da parousia' afirmariam, mas para colocar a História a serviço da escatologia".¹² 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".¹³

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

¹¹ 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. Dependendo de modo significativo de Farrow para minha própria interpretação da ascensão em *People and place: A covenant ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), cap. I.

¹² *Ibid.*, 17.

¹³ *Ibid.*, 29.

ricocheteia na própria doutrina da ressurreição – se é que já não é um 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 *continuidade* 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”.¹⁴ 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.¹⁵

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 (nossa 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

¹⁴ Ibid.

¹⁵ 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 ansioso 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 REI E O SEU REINADO

Seria justificável tratar da doutrina da igreja e dos meios de graça neste ponto. No entanto, é a aplicação da redenção aos cristãos na *ordo 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 *Catecismo de Heidelberg*, 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”.¹⁶

Em Atos 2 acontece uma grande transação. 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 partilhar 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).

¹⁶ *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 *ordo salutis* é inseparável da *historia 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 militante* 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 *reino da graça* e o *reino da 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. ALIANÇA E REINO

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; Gl 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; Gl 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: “Ouvi a palavra do SENHOR, vós, filhos de Israel, porque o SENHOR tem uma contenda 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 abrogar, 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 (Gl 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 anunciando 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 sínaitica 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.”¹⁷ 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).¹⁸

O reino messiânico de paz é antecipado em Isaías 9.6-7; 11.9-10; 32 e Miqueias 5.1. O 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

¹⁷ Herman Ridderbos, *The coming of the Kingdom* (St. Catharines, Ont.: Paideia, 1979), 5.

¹⁸ *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 šāmayim* (*basileia tôn 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.¹⁹

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.²⁰

O Novo Testamento anuncia a chegada do reino de Deus/céu em geral: “o tempo está cumprido”, um “grande ponto da virada da História”.²¹ 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.²² “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”²³.

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”.²⁴ 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, *Coming 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 *dunamis* divino (Mc 9.1)”, a revelação da glória de Deus (Mt 16.27; 24.30; Mc 8.38; 13.26; etc.).²⁵ Trata-se de um conceito dinâmico (“perto”, “vem”, “está vindo”, “veio”, etc.).²⁶ 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).²⁷

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.”²⁸ 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).”²⁹

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,

²⁵ *Ibid.*, 24.

²⁶ *Ibid.*, 25.

²⁷ *Ibid.*, 26.

²⁸ *Ibid.*, 29.

²⁹ *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.³⁰

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 ‘paciente’, ‘perseverança’, ‘vigilância’ e ‘fidelidade’.”³¹ Nas palavras de Oscar Cullmann (contra Bultmann), “Não é um *novo tempo* que foi criado com Cristo, mas *uma nova divisão do tempo*”.³²

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”.³³ 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.”³⁴ 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.³⁵

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 [sem escatológica]. 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.³⁶

³⁰ *Ibid.*, 44.

³¹ *Ibid.*, 44.

³² Oscar Cullman, como citado em *ibid.*, 45.

³³ Geerhardus Vos, *The teaching of the Epistle to the Hebrews* (reimp., Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1998), 194.

³⁴ *Ibid.*, 195.

³⁵ *Ibid.*, 196.

³⁶ *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 imanente 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 apariências) e de verdade eterna, mas de promessa e cumprimento, tipos e antítipo.³⁷ 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.³⁸ Vos cunha o sugestivo termo “prelibações” para a existência semiescatológica de Israel na terra teocrática.³⁹ 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 pactual 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.”⁴⁰ 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”.⁴¹ 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.

³⁷ Ibid., 201.

³⁸ Ibid., 202.

³⁹ Ibid., 203.

⁴⁰ Lewis Sperry Chafer, *Major Bible doctrines* (rev. por John Walvoord; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 136.

⁴¹ 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”.⁴² 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.”⁴³ 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.⁴⁴

⁴² Joyce Murray, “Liberation for communion in the soteriology of Gustavo Gutiérrez”, *Theological studies* 59, nº 1 (março/1998): 53.

⁴³ Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 62.

⁴⁴ *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*”.⁴⁵ 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.⁴⁶ “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.⁴⁷

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, atraiendo 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; Ml 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 (1Co 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 pátrias 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 levantando umas 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 constituiste reino e sacerdotes” (Ap 5.9-10).

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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 SANTO NA 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 *rûah* como “Espírito” em vez de “vento” em 8.1b. A narrativa do êxodo (Êx 14) também invoca essa imagem da criação com o Espírito descendo,

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.¹ 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, atribui-lhos 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 pactual: 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 — *rûah*, 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*.² O testemunho do Espírito envolve tanto juízo quanto salvação (Gn 3.8).³ É por meio do Espírito

¹ M. G. Kline, *Images of the Spirit* (S. Hamilton, Mass.: publicação própria, 1986), 14-15.

² Veja M. G. Kline, “The Holy Spirit as covenant witness” (ThM diss., Westminster Theological Seminary, 1972).

³ Deus veio “pela viração do dia” é uma tradução menos provável que “no Espírito do dia”. Embora *rûah* 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.⁵ 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; Gl 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)”.⁶ 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.

⁴Kline, *Images of the Spirit*, 16.

⁵Ibid., 20.

⁶Ibid., 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 étipa.

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 posseção do Espírito. Os 70 anciãos devem ser os substitutos de Moisés e servir como juízes (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].⁷

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.

⁷ Raymond B. Dillard, “Intrabiblical exegesis and the effusion of the Spirit in Joel”, em *Creator redeemer, 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 a *parousia* 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 DISCURSO DO CENÁCULO (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.⁸ 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.⁹

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

⁸ Calvino, *Institutes* 2.2.15.

⁹ 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 *martyis*, 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.¹⁰ 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 restaures 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 partilhar 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.

¹⁰ 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, Reinhard 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”.¹¹ 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 glorificará” (Jo 16.14). Isso certamente indica o ponto do testemunho do Espírito, como os versículos 14b e 15 enfatizam essa mutualidade (*perichōrēsis*) 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 pactual 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; 1Co 3.16; Gl 4.6; 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

¹¹ 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 relembra 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 (*arrabôn*) 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. Gl 4.6). Como o *arrabôn* (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 perlocucionário 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”.¹²

¹² Barth, *Church dogmatics*, v. I, pt. I, p. 182.

O Espírito é também o mediador do ministério *sacerdotal* 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 SENHOR fosse profeta, que o SENHOR 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 *graças* (vocação), mas não na *graça* (condição óntica) 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.

I. ELEIÇÃO E VOCAÇÃO 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. Cósmica 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 *ordo 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.¹³ 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 5º, em 529, condenou a visão semipelagiana de que Deus dá a sua graça em resposta à decisão e ao esforço humanos.¹⁴ 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” (repetida 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.¹⁵

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 Arminio lançaram os seus *Cinco pontos dos remonstrantes* em 1610: (1) a eleição que Deus faz dos pecadores é

¹³ Veja B. R. Rees, *Pelagius: Life and letters* (Londres: Boydell Press, 2004); *Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* (trad. Theodore De Bruyn; Oxford early Christian studies; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998).

¹⁴ Veja *Creeds of the churches* (org. John H. Leith; 3ª ed.; Louisville: Westminster John Knox, 1982), 37-44.

¹⁵ 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 Arminio 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 Dort*, 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 *graça suficiente* (isto é, graça o bastante para habilitar os pecadores a responder positivamente a Deus, caso o escolham), mas *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 “graça preparatória e meios suficientes para alcançar a felicidade” dada a todos.¹⁶ “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.’”¹⁷

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 inherente por meio da cooperação com a graça, com a esperança última de alcançar justificação final por meio da graça e do mérito.¹⁸ 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.¹⁹

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

¹⁶ *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).

¹⁷ *Ibid.*, P. 125.

¹⁸ *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 321-25.

¹⁹ *Ibid.*, 363-69.

justificação. Na visão luterana, a vida nova (*regeneratio prima*) é iniciada no batismo, mas é constantemente renovada ao longo da vida cristã (*regeneratio secunda ou renovatio*). 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 quanto também sustenta a graça universal de Deus (*gratis universalis*). De acordo com isso, todos os eleitos crerão e perseverarão, mas outros que foram regenerados e justificados podem perder sua salvação.²⁰ O livre-arbitrio “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.²¹

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. VOCAÇÃO EFICAZ 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

²⁰ 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 inicio), 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.”

²¹ 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.²² 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 (1Co 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 *estando nós mortos* em nossos delitos, *nos deu vida* 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 *pelas* 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 quanto 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 armirianos, 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&R, 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.²³ 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”.²⁴ 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. VOCAÇÃO EFICAZ E ELEIÇÃO

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, Ill.: InterVarsity Press, 2006). Ele cita a comparação de John Mark Hicks e o contraste entre Arminio e Philip Limborch a esse respeito: “Para Arminio 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; 1Pe 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; 1Pe 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. VOCAÇÃO EFICAZ E A QUESTÃO DA COERÇÃO

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.²⁵ O Pai prega, o Filho é pregado e o Espírito

²⁵ 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.²⁶ 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; 1Co 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”.²⁷ “Irresistível” sugere coerção, o tipo de impacto causal 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” (1Co 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-o interiormente no coração”. Citado em Heinrich Hepp, *Reformed dogmatics* (org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: Allen & 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.)

²⁷ “TULIP”: Total depravity (depravação total), Unconditional election (eleição incondicional), Limited atonement (expiação 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.²⁷

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.²⁸

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).²⁹

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 of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

²⁸ *Westminster Confession of Faith*, cap. 9.

²⁹ *Ibid.*, cap. 10 (“Effectual 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 – *de uma maneira ao mesmo tempo prazerosa e poderosa* – leva-a de volta ao estado original” (ênfase acrescentada).³⁰ A vontade é libertada, não violada. “Se for forçada”, diz John Owen, “ela é destruída.”³¹ 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.³²

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.³³ 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 Calvino 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”.³⁴

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).³⁵

Nesse esquema, os paralelos entre criação e redenção aos quais a Escritura frequentemente faz alusão são mais aparentes.

³⁰ *Canons of Dort* (1618-1619), em *Ecumenical creeds and reformed confessions*, 135-36.

³¹ 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, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 96-124.

³⁴ Calvino, *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*.³⁶

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.³⁷

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 açãopropriada 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.³⁸

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.³⁹

³⁶ *Ibid.*, 119.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Heinrich Heppé, *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 *sobre*vém ao evangelho pregado (visto que a regeneração nem sempre é dada com ele), Vanhoozer prefere dizer que o Espírito *advém* 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 conteúdo, 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. REGENERAÇÃO COMO VOCAÇÃO EFICAZ

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 absolvição 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.⁴² 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.⁴³

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.: The den Dulk Christian Foundation/P&R 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 fé “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. cx, 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 distinguímos 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” (1Pe 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 (1Ts 2.13; cf. 1Co 2.4-5; 2Co 4.13; Ef 1.17; Gl 3.2; 1Ts 1.4; Tt 3.4) – especificamente, aquela mensagem do evangelho que é “o poder de Deus para a salvação” (Rm 1.16; 10.17; 1Ts 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; 1Co 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 pervasiva 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 [*dynamis*, 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. Calvino comenta:

Também devemos observar aquela forma de expressão, *creer 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 (1Co 3.5) (ênfase acrescentada).⁴⁴

Comentando sobre Romanos 10.17 (“E, assim, a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo”), Calvino 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.⁴⁵

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 Kolthaus observa a respeito da visão de Calvino. “O fundamento de ambas as expressões é sempre a fé produzida pelo Espírito por meio do evangelho.”⁴⁶ Denis Tamburello resume bem a visão de Calvino 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”.⁴⁷

⁴⁴ João Calvino, *Commentary on the Gospel according to John* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), comentando sobre João 17.20.

⁴⁵ João Calvino sobre Romanos 10.17, em *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (org. e trad. John Owen; v. 19 de *Calvin's commentaries*; Edimburgo: Calvin Translation Society, 1843-1855; reimpr., Grand Rapids: Baker Books, 1993), 401.

⁴⁶ Wilhelm Kolthaus, 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 *fiat* 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. CONVERSÃO

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.⁴⁸

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

⁴⁸ 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.⁴⁹

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 designio 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.”⁵⁰ 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.

⁴⁹ *Ibid.* (ênfase acrescentada).

⁵⁰ G. K. Chesterton, *Orthodoxy: The romance of faith* (Nova York: Doubleday, 1959, 1990), 157.

Negando o nosso pecado (não apenas *pecados*, 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. ARREPENDIMENTO

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 (*metanoia*) 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 *condição* 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). Con quanto 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; Gl 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” (*metanoëstate*) em Atos 2.38 como “Faça penitência!” (*poenitentiam agite*). Roma define essa penitência como envolvendo quatro elementos: contrição, confissão, satisfação e absolvição.⁵¹ 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.⁵²

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.⁵³ 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”.⁵⁴ 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,

⁵¹ *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. É 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).

⁵² *Ibid.*, 364-67.

⁵³ *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.

⁵⁴ 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. Fé

Presos, acusados e indiciados, em arrependimento nós nos voltamos de 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*mîn*, na forma hifil de *āman*) 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 (*ḥâsâ*, “refugiar-se”; *bâṣah*, “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 *pisteuein*) 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; Gl 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; Gl 2.16; Ef 2.8; 3.12), uma dependência confiante em Jesus Cristo (*en 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; 1Pe 2.6; Lc 24.25; 1Tm 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; Gl 2.16; 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; 1Tm 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, Gl 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; Gl 3.11; 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”⁵⁵.

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, haveria de revelar-se”. É porque “Cristo veio” que “a fé veio” (ver Gl 3.23-25). 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 cílicas 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 (Gl 3.15-18).

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

⁵⁵ 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 (Gl 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” (1Co 10.4). De fato, a respeito da geração do deserto é dito que puseram Cristo à prova quando se rebelaram (v. 9).

10. CONCEPÇÕES 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.⁵⁶

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.⁵⁷ 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”.⁵⁸ Fé é simplesmente “confiança na benevolência e salvação divinas”.⁵⁹

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

⁵⁶ *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).

⁵⁷ Isso está em oposição à visão de Gordon H. Clark, *What is saving faith?* (Union, Tenn.: Trinity Foundation, 2004), 9-10, 55-63.

⁵⁸ Calvino, *Institutes* 3.2.7, ênfase acrescentada.

⁵⁹ *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.⁶⁰ 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).⁶¹

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: *per fidem 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.⁶² Berkhof observa: “Quando conceberam a fé como uma

⁶⁰ Edmund Schlink, *Theology of the lutheran confessions*, 96.

⁶¹ *Heidelberg Catechism*, P. 21, em *Psalter hymnal* (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), “Doctrinal standards”, p. 25.

⁶² 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".⁶³

Na teologia moderna, Schleiermacher reduziu a fé a uma experiência interior de união com Deus. Embora "apoada 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".⁶⁴ 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.⁶⁵ 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".⁶⁶

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".⁶⁷ "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 "crucificação 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".⁶⁸ 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

⁶³ Lyon, 1649). Veja também Hans Boersma, *A hot pepper corn: Richard Baxter's doctrine of justification in its seventeenth-century context of controversy* (Zoetermeer, Países Baixos: Boekencentrum, 1993).

⁶⁴ Berkhof, *Teologia sistemática*, 493.

⁶⁵ Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 69.

⁶⁶ 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. III, 1874]; reimpr., Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 12.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Rudolf Bultmann, "Faith as venture", em *Existence and faith: Shorter writings of Rudolf Bultmann* (Londres: Hodder and Stoughton, 1960), 57.

⁶⁹ 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".⁶⁹ 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.

II. 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."⁷⁰ 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

⁶⁹ 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).⁷¹ 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.

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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?

⁷¹ 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 of faith: Calvin, English puritanism, and the Dutch second Reformation* (American University Studies Series 7; Nova York: Peter Lang, 1994).

Capítulo Dezoito

UNIÃO COM CRISTO

Elago 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 *ordo salutis* 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 presciéncia 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)”.¹

I. A NATUREZA 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).²

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.³ 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 relacional, 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

¹ 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: Allen & Unwin, 1950), 373-83.

² Reginald Fuller, “Here we stand”, em *By faith alone: Essays on justification in honor of Gerhard O. Forde* (org. Joseph A. Burgess e Marc Kolden; Grand Rapids: Eerdmans, 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.

³ 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 *theosis* ortodoxa oriental contra as confissões luteranas. Uma abordagem semelhante é feita com relação a Calvino 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.⁴

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. DESENVOLVIMENTO EXEGÉTICO

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 (*koinônia*) 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” (1Co 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 imundície 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” (1Pe 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

⁴ 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 pactual com a humanidade em Adão é contrastada com a representatividade pactual 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; 1Co 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 exceléncia de suas consequências”.⁵ 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 pactual, 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).

⁵ 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 (Gl 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 (Gl 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” (Gl 4.6-7, ênfase acrescentada). Assim, o Espírito não apenas toma 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. Gl 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 REFORMA

Con 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 pactual 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 REFORMADAS 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.⁶ 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”.⁷ 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.⁸

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.⁹

⁶ Veja, por exemplo, Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

⁷ Martinho Lutero, “Two kinds of righteousness”, em *Luther's works* (org. Helmut T. Lehmann; Filadélfia: Fortress, 1957; reimpr., 1971), 31:298.

⁸ Martinho Lutero, “The freedom of a Christian”, em *Luther's works*, 31:371; cf. Cornelis P. Venema, “Heinrich Bullinger's correspondence on Calvin's doctrine of predestination”, *Sixteenth century journal* 17 (1986): 435-50.

⁹ 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].¹⁰

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.¹¹ A obra

¹⁰ 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 Calvin's theology* (Milton Keynes, U.K.: Paternoster, 2008). Contudo, conquanto 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 uniu 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). Conquanto 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 *por nós* deve ser distinguida, mas nunca separada de sua união *conosco* e obra *dentro* de nós, ambas as quais são realizadas pelo Espírito.¹² Segundo Paulo em Romano 6, Calvino relaciona a justificação com a santificação ao extrapolar 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”.¹³ A graça que justifica e renova não é um princípio que é infundido pelos sacramentos. Em vez disso, é nada menos do que o próprio Cristo, entregue a nós pelo Espírito que nos une a Cristo *pela 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 apega 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 relacional de salvação por uma transação impessoal 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).

¹² 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 Calvin's Institutes: Essays and analysis* (org. David Hall e Peter Lillback; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 248-69.

¹³ Calvino, *Institutes* 3.I.I.

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."¹⁴ 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".¹⁵ "Este é o propósito do evangelho", ele diz, "que Cristo se torne nosso, e que nós sejamos enxertados no seu corpo".¹⁶ Conquanto justificados por uma justiça exterior imputada, não podemos receber Cristo sem receber todos os seus benefícios.¹⁷ 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 (*semelhança*).

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

¹⁴ *Ibid.*, 3.1.4.

¹⁵ João Calvino, *Commentary on the Gospel according to John* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), 166, comentando João 17.3.

¹⁶ Calvino, *Commentary on Romans*, 1.9.

¹⁷ 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 Calvin's theology: The 'Duplex gratia Dei' and the interpretation of Calvin's 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”.¹⁸ 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”.¹⁹ O fundamento da nossa certeza de que somos amados por Deus é “que nós somos amados porque o Pai amou seu Filho”.²⁰ “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.”²¹ 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.²²

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”.²³

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

¹⁸ Calvin, *Commentary on John*, 183-84.

¹⁹ *Ibid.*, 185.

²⁰ *Ibid.*, 186.

²¹ *Ibid.*, 187.

²² *Ibid.*, 189.

²³ *Ibid.*, 107, comentando João 15.1.

dentro dos cristãos, que, por sua vez, apresentam o fruto de justiça. Essa vida não é simplesmente *como* a vida de Cristo (*imitatio 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!”²⁴ 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].²⁵

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.²⁶ 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

²⁴Calvino, *Institutes* 3.2.24.

²⁵*Ibid.*

²⁶*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 [Gl 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).²⁷

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 (1Co 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!"²⁸ 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".²⁹ Não preparamos o nosso coração para a graça; o visitante soberano realiza todas as coisas simplesmente ao tomar residência em nós.³⁰ Esse é de fato um visitante estranho.

²⁷ *Ibid.*, 4.15.6.

²⁸ *Ibid.*, 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 bênçãos – justificação e santificação – são encontradas apenas em Cristo, por meio do Espírito.³¹ 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”³² 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 bênção espiritual para a renovação da nossa vida.³³ 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 *koinônia* como *societas* e *consortium* não fazem jus à união mística, de modo que ele escolheu *communio*.³⁴ “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 entenebrecer as mentes piedosas e privá-las de uma experiência viva com a graça de Cristo.”³⁵ 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”.³⁶ No entendimento de Calvino, no entanto, “ela surge pelo poder do Espírito Santo

³¹ *Ibid.*, 3.16.1.

³² *Ibid.*, 3.19.2.

³³ 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.

³⁴ B. A. Gerrish, *Guilt and grace: The eucharistic theology of John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 83. Veja o comentário de Calvino sobre 1Coríntios 1.9 (CO 49:313).

³⁵ 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 Concordia*.

³⁶ 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.³⁷ 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”³⁸

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 inherente 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”³⁹ 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 – não 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 para 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 *sempre* 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.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 3.11.6.

³⁹ 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 adorado 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.⁴⁰

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.⁴¹ Todas as distinções cruciais entre Deus e a humanidade, o Filho e

⁴⁰Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:21-32.

⁴¹Ibid., 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 of Tarsus the real founder 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: PARADIGMAS 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 pactual 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 óntica 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.⁴²

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 *metochē* (o termo platônico para participação) como termo dominante para a união com Cristo.⁴³ 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 relacional: uma comunhão de pessoas e seus dons, em vez de uma troca (muito menos fusão) de essências.

⁴² Interajo 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, *Being as 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; 1Co 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). *Koinônia* 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 (*koinônia*) no seu corpo encarnado e sangue e uns nos outros como seu corpo da aliança (1Co 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 escatológicas 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 pactual, 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 pactual, 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*.⁴⁴

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 pactual 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.⁴⁵ Isso é o que significa ser batizado em Cristo.⁴⁶ 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”.⁴⁷ Basicamente, Paulo está desenvolvendo o tema das “canções do servo” de Isaías.⁴⁸

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”.⁴⁹ 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 pactual 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”.⁵⁰ 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 arrepiam ante tais conceitos federais.) No entanto, o

⁴⁴ Calvin, *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.

⁴⁸ *Ibid.*, 60.

⁴⁹ 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, Ill.: 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 conselho 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 Um. 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 pactual.

A. UNIÃO COM CRISTO POR MEIO DA ASCENSÃO DA ALMA VERSUS A UNIÃO COM CRISTO POR MEIO DA DESCIDA DO FILHO

Seguindo especialmente Romanos 10 e 1Coríntios 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. Vemos da glória e estamos destinados à glória. É evidente que no meio parece que de alguma maneira nós descarrilhamos – se por designio 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 exilada”⁵¹

⁵¹ Gerhard Forde, *On being a theologian of the cross: Reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518* (Grand Rapids: Erdmans, 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.⁵²

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.⁵³ 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".⁵⁴ 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.⁵⁵ 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

⁵² *Ibid.*, 85; cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 1a2ae, q. 3, art. 2; 1a2ae, q. 3, art. 3. Joseph P. Wawrykow fornece uma análise cuidadosa e faz uma defesa de Aquino sobre esse ponto em *God's grace and human action: "Merit" in the theology of Thomas Aquinas* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995).

⁵³ 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.

⁵⁴ Concílio de Trento, sessão 6, côn. 5, citado em Heinrich Denzinger, *The sources of catholic dogma* (trad. Roy J. Defferrari; Londres: Herder, 1955), 250. Essa concepção é desenvolvida em Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 1a2ae 1121.

⁵⁵ Wilhelm Pauck, introdução a *Christ and Adam: Man and humanity in Romans 5*, de Karl Barth (trad. T. A. Smal; 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 sobredicionado, 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.⁵⁶

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 superadicionado, 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”⁵⁷.

Assim, a graça “diviniza” as pessoas e “as eleva à 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”⁵⁸.

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”.⁵⁹ 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]”.⁶⁰

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”.⁶¹

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.”⁶² A cura tem um lugar importante num relato pactual 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 pactual é efetuada pelo Espírito por meio do evangelho, e não pela infusão de uma substância graciosa.

B. HÁBITOS INFUNDIDOS

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 pactual dessa situação. De acordo com os teólogos reformados, Adão e Eva nunca estiveram num estado de graça antes da queda.⁶³ Dotados em sua criação com

⁵⁹ Bavink, *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 “condecdênciâ 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.⁶⁴

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.⁶⁵

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 superadditum*, torna Deus o responsável pela queda.⁶⁶ 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: “Cremos 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 [Sl 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*).

⁶⁶ 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.⁶⁷

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.⁶⁸ A regeneração substitui a imputação: a obra de Deus *em* nós é a base do perdão.⁶⁹ Para Calvino, em contraste, “dizemos que [a justificação] consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo”.⁷⁰ 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.”⁷¹ No entanto, a realidade que ele declara se expande para além de uma nova condição: ela produz uma nova criação.

⁶⁷ Anthony Kenny, org., introdução a Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, “Dispositions for human acts” (ed. Blackfriars; Nova York: McGraw-Hill, 1964), XXII:xxi.

⁶⁸ Bruce McCormack, “What’s 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, Ill.: Inter-Varsity Press, 2004), 89.

⁶⁹ *Ibid.*, 90.

⁷⁰ Calvino, *Institutes* 3.2.2.

⁷¹ McCormack, “What’s at stake”, 107.

Mais uma vez vemos a superioridade de uma gramática comunicativa e pactual 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 emite 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 *fiat ex nihilo* 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 pactual 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 pactual e escatológica no tipo de *humanidade* 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 *fiat*, “Haja [...].” A linguagem prudente da *Confissão de Westminster* (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. ESSÊNCIA E ENERGIAS

Muitas tentativas foram feitas na teologia moderna para assimilar as ideias 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.⁷²

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.⁷³

⁷² Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 65. Veja, também dele, *In the image and likeness of God* (Londres: Mowbrays, 1967), especialmente p. 97-101.

⁷³ 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.’”⁷⁴ “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’.”⁷⁵ 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.”⁷⁶

Lossky ressalta que, conquanto 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.⁷⁷

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; conquanto 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.

⁷⁵ Ibid., 71-72.

⁷⁶ Ibid., 72-73.

⁷⁷ Ibid., 88.

real de Deus em todas as coisas, que é algo mais do que sua presença causal. – “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. ALIANÇA E CONDICIONALIDADE

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 (Gl 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

⁷⁸ Ibid., 88-89.

⁷⁹ Ibid., 220.

cristão individual com Cristo, essa união estabelece uma *koinônia* 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.⁸⁰

Con quanto 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.⁸¹ 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

⁸⁰ Para uma defesa contemporânea dessa interpretação, veja J. Todd Billings, *Calvin, participation, and the gift* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2008).

⁸¹ 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.⁸²

Bavinck conclui: “Em distinção e contraste com a aliança das obras, Deus, portanto, estabeleceu outra aliança, melhor, que não é legalista, mas evangélica”.⁸³

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 perseverarmos, 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. "Porquanto, 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 (Gl 2.19-21).

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 procurarmos 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 procurarmos 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 sobreja nele, bebamos dessa fonte, e de nenhuma outra.⁸⁴

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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 *koinônia*?
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?

⁸⁴Calvino, *Institutes* 2.16.19.

Capítulo Dezenove

ASPECTOS FORENSES DA UNIÃO COM CRISTO: JUSTIFICAÇÃO E ADOÇÃO

Com 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 DO ÍMPIO

“Deus justifica o ímpio.” Tão constraintuitiva 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 (Gl 1.8-9). 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” (Gl 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.¹ E, a despeito dos esforços heroicos dos representantes de ambos os lados durante o século 16, o Concílio de Trento (1545-1563), não em termos incertos, condenou o entendimento reformado de justificação.

I. 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”.² A justificação é, portanto,

¹ 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: Eerdmans, 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).

² *Catechism of the catholic church*, 492, citando o Concílio 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.³ 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.⁴ Assim, enquanto a justificação inicial seja apenas pela graça, a justificação final depende também das obras do crente, que Deus graciosamente aceita como meritórias.⁵ 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,⁶ mas, em vez

³ *Ibid.*, 482.

⁴ *Ibid.*, 483.

⁵ *Ibid.*, 486-87.

⁶ Krister Stendahl, *Paul: Among Jews and gentiles* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1976) foi o pioneiro 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 ideias 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 ideias 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 inherente. Esse é o *solo Christo* (por Cristo apenas). 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”.⁷ De fato, Melanchthon e Calvino influenciaram-se mutuamente ao desenvolverem os refinamentos dessa posição evangélica comum.⁸ Essa justiça “consiste na remissão dos pecados e nisto: que a justiça de Cristo é imputada a nós”.⁹

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.¹⁰ O domínio do pecado foi derrubado, mas o pecado ainda habita nos cristãos.¹¹ 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.

⁷ 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.

⁸ 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 sinérgistica posterior de Melanchthon, que os luteranos ortodoxos (gnosio) também rejeitaram.

⁹ Calvino, *Institutes* 3.11.2.

¹⁰ *Ibid.*, 3.3.10.

¹¹ *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.¹² Roma ensina que o sacrifício de Cristo redime a culpa, mas não a punição dos pecados.¹³ 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*).¹⁴ “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”.¹⁵

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” (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

¹² *Ibid.*, 3.3.14.

¹³ *Ibid.*, 3.4.30.

¹⁴ *Ibid.*, 2.12.2.

¹⁵ *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 receberem 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 “inchorrer no desagrado paternal de Deus”, mas eles “nunca poderão cair do estado de justificação”.¹⁶

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”.¹⁷ 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*.¹⁸

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/1689lbc/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.

Cânón 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.¹⁹

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.²⁰ Além disso, o Concílio Pontífice 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”.²¹ Citando o concílio de Trento, a afirmação oficial relembrava 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”²².

A Igreja Católica nunca negou a necessidade da graça – de fato, sua prioridade. O Concílio de Trento expressamente repetiu as condenações do pelagianismo,

¹⁹ *Canons and decrees of the Council of Trent: Original text with English translation* (trad. H. J. Schroeder, 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: Eerdmans, 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. DIVERGÊNCIAS 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”.²³

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

²³ Thomas A. Finger, *A contemporary anabaptist theology: Biblical, historical, constructive* (Downers Grove, Ill.: 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.²⁴

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* [Downers Grove, Ill.: 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 Arminio), 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: Eerdmans, 2002).

justificado “enquanto o pecado, qualquer grau de pecado, permanecer nele”.²⁵ 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 arnaldiçoou 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”.²⁶ 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.²⁷

3. A JUSTIFICAÇÃO NA TEOLOGIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

No *liberalismo 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.

Con quanto afirmado, 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 *ordo 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.²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰ Em segundo lugar, correntes da teologia histórica e ecumênica 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.³¹ 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 “forense” da teologia reformada.³² 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.³³

²⁹ Essa preocupação já era evidente em Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trad. Edwyn C. Hoskyns da 6^a ed. 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 em ‘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, 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 Barnes e a Nova interpretação finlandesa de Lutero liderada por Tuomo Mannermaa e outros. Veja Tuomo Mannermaa, *Christ present 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, *Revising evangelical theology* [Downers Grove, Ill.: 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 *sola*: 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 EXEGETICAMENTE 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)³⁴ 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”³⁵ 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).

I. O SIGNIFICADO DECLARATÓRIO (JUDICIAL)

“No *qal*”, observa E. P. Sanders, “o verbo [ṣādaq] geralmente significa ‘ser absolvido no tribunal’ e não é realmente distingível do uso da raiz *zakah*, significando ‘inocente’”³⁶ “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 Êxodo 23.7 diz: ‘não justificarei o ímpio’, a intenção é claramente entendida como significando ‘considerar inocente’”³⁷ Berkhof corretamente observa que a palavra hebraica *hiṣd* significa, na maioria dos casos, “declarar judicialmente que a condição de alguém está em harmonia com as exigências da lei” (Êx 23.7; Dt 25.1; Pv 17.15; Is 5.23), assim como a forma piel *ṣiddēq* (Jr 3.11; Ez 16.51-52).³⁸ *Dikaiōō*, “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, arrependêr-se) na Vulgata latina como *poenitentium agite* (fazer penitência), *dikaiōō* (declarar justo) foi traduzido de modo incorreto como *iustificare* (tornar justo).³⁹

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

³⁴ Veja Timo Laato, *Paul and Judaism: An anthropological approach* (Atlanta: Scholars Press, 1995).

³⁵ Peter Stuhlmacher, *Revisiting Paul's doctrine of justification: A challenge to the New Perspective* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), 43.

³⁶ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian judaism* (Filadélfia: Fortress, 1977), 198.

³⁷ *Ibid.*, 199.

³⁸ Louis Berkhof, *Teologia sistemática* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 507.

³⁹ 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 *dikaiοō* tem a ver com vindicação legal.⁴⁰ A definição léxica de *ser justificado* é “ser absolvido no tribunal”,⁴¹ que, como Sanders disse, é verdadeira mesmo com relação ao Antigo Testamento (*šādaq* 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.

Con 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; 1Co 6.11; Gl 2.16; 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.⁴² 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*”.⁴³ 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.⁴⁴ 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 pactual” (ênfase original).⁴⁵

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

⁴⁰ Veja, por exemplo, Joseph Fitzmyer, “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.

⁴¹ Veja BDAG, 246-50.

⁴² N. T. Wright, *What Saint Paul really said: Was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 96.

⁴³ *Ibid.*, 97-98.

⁴⁴ *Ibid.*, 98.

⁴⁵ *Ibid.*, 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 “reto” diante 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 pactual 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 pactual 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 pactual 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 Acá (Js 7.10-26).

Interpretando “justiça de Deus” (*dikaiosynē 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')".⁴⁶ 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 se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante

⁴⁶ *Ibid.*, 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 base na vida inteira" (ênfase acrescentada).⁴⁷ 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".⁴⁸ "A ênfase do capítulo [Rm 4] é, portanto, que a membresia na aliança não é definida pela circuncisão (4.9-12), nem pela raça, mas pela fé."⁴⁹ 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.⁵⁰

⁴⁷ Wright, *What Saint Paul really said*, 129.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Wright, *What Saint Paul really said*, 129.

⁵⁰ 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”).⁵¹ 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”?⁵² “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.”⁵³

No entanto, a interpretação reformada não pode ser redutiva ou deficiente se ela na verdade diz *mais* do que Seifrid permite.⁵⁴ 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*)”.⁵⁵ 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 “ficção 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 rabinicas 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.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ 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.”⁵⁶ O que Deus considera ou imputa é a fé e não a justiça de Cristo, considera Gundry.⁵⁷ 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)”.⁵⁸ 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 (Pp 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).⁵⁹

No entanto, *epi* tem um campo semântico muito mais amplo do que Gundry concede.⁶⁰ 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.⁶¹ 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.⁶² 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 I. 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.⁶³ Entretanto, esse versículo (Rm 5.14) parece dizer o contrário: ou seja, que ainda que eles não tivessem cometido o *mesmo* 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’ (Gl 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)”.⁶⁴

No entanto, a que outro significado a expressão “nascido sob a lei” poderia servir? E de que outro modo um judeu entenderia 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”.⁶⁵

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 moral* que Deus conta como fé ainda que ele não seja *intrinsecamente* uma realização” (ênfase acrescentada).⁶⁶ “O ato de justiça obediente de propiciação” feito por Cristo “tornou correto para Deus considerar a fé como justiça”.⁶⁷

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 descansando nele e na sua justiça, pela fé, cuja fé eles não têm de si mesmos, é dom de Deus”.⁶⁸ 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 meritória (*de congruo*).

A 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.⁶⁹ “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.⁷⁰

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.”⁷¹ E essa deve

⁶⁸ *The Westminster Confession of Faith*, cap. 13, em *Book of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

⁶⁹ D. A. Carson, “The vindication of imputation”, em *Justification: What's at stake*, 49.

⁷⁰ *Ibid.*, 56.

⁷¹ *Ibid.*, 61.

ser uma justiça “alheia”, visto que Deus “justifica o *ímpio* (Rm 4.5); ele credita justiça *independente de obras* (Rm 4.6).”⁷²

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?”⁷³ Em Filipenses 3, ela é claramente uma justiça não inherentemente.⁷⁴ “Em 2Coríntios 5.19-21, nos é dito que Deus fez Cristo, que não tinha pecado, pecado por nós, para que *nele* fôssemos feitos *justiça* de Deus. É por causa de Deus que nós estamos em Jesus Cristo, que se tornou para nós *justiça* (e outras coisas: 1Co 1.30). Passagem após passagem em Paulo vemos o mesmo pensamento.”⁷⁵ 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.⁷⁶

4. PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS E EXEGESE COM 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.”⁷⁷

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” (Gl 5.16-26). Quando estávamos “em Adão” aquela lei gerava morte e condenação; “em Cristo”, a lei nos aprova – dai, 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.⁷⁸ 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

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, 64.

⁷⁴ *Ibid.*, 69.

⁷⁵ *Ibid.*, 72.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Albert Schweitzer, *The mysticism of the Apostle Paul* (Nova York: Seabury, 1968), 225.

⁷⁸ 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”.⁷⁹ A justificação não é uma promessa apenas; é uma reivindicação sobre toda a vida da pessoa.

Proponentes de um nomismo factual (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.⁸⁰ 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.⁸¹ 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 proclamá-lo”.⁸² 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.⁸³ 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.⁸⁴ 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.⁸⁵

⁷⁹ *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” (NTWrightpage.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.⁸⁶ 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”.⁸⁷ 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. ADOÇÃO: UMA NOVA POSIÇÃO QUE CRIA UM 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” (1Co 15.47). “E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial” (v. 49).⁸⁸ “Ser à imagem de Deus é ser o filho de Deus.”⁸⁹ “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).

⁸⁶ 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” (1Co 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” (Gl 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 (Gl 4.1-7).

Esses “filhos” que legalmente têm direito à herança incluem mulheres e homens, gentios e judeus, escravos, bem como cidadãos livres, sem distinção (Gl 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 pactual, 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 poupou 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 1Coríntios, quando o apóstolo discute demoradamente a metáfora do corpo humano, ele inclui toda a igreja sob o nome único de Cristo.⁹⁰

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”⁹¹.

A adoção, como a justificação, é simultaneamente legal e relacional, 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 relacional 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 comece 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”⁹². 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.⁹³

⁹⁰ João Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 218.

⁹¹ William Ames, *The marrow of theology* (1623; trad. John Dykstra Eusden; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1997), 165.

⁹² Oswald Bayer, *Living by grace: Justification and sanctification* (trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 43.

⁹³ A segunda Comissão Internacional anglicana-católica-romana, apelando a 1Coríntios 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 impõe. 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 Gl 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 1Co 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 sá 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, sé 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 of ecumenical conversations on a world level, 1982 – 1998 [org. Jeffrey Gros, Harding Meyer e William G. Rusch; Genobra: WCC Publications; Grand Rapids: Eerdmans, 2000], par. 15]. Pelo menos segundo minha perspectiva, a ARCIC 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 relacional 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.¹ 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”.² 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 inextrinavelmente relacionadas. Aquele que é justificado pela fé é uma nova criatura e começa então a amar a Deus e ao próximo, produzindo o fruto das boas obras. As igrejas reformadas concordam com a confissão luterana

¹ 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 autoinflictedas, mas não o cura” (*The spirit of medieval philosophy* [Londres: Sheed and Ward, 1936], 421).

² 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”.³ 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.⁴ 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 explica 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 ofereci-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”,⁵ 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

³ *Smalcald articles* 3, 3, 44, citado em Edmund Schlink, *Theology of the lutheran confessions* (trad. Paul F. Koehneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961), 160.

⁴ 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.

⁵ 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 of God in the Interpretation of Calvin's 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” (*logikēn*) à luz das “misericórdias de Deus” que foram exploradas até esse ponto (Rm 12.1). É a boa-nova que produz boas obras.

I. SANTIDADE AO SENHOR: 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. SANTIFICADOS DEFINITIVAMENTE

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.⁶ 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 inicio 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” (Gl 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; 1Pe 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.⁷

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” (1Pe 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

⁷John 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, encerro-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 [*hēgiasmenois*] em Cristo Jesus” (1Co 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 (1Pe 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” (1Co 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 consciência de 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 relacional 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.⁸

B. SANTIFICADOS PROGRESSIVAMENTE

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

⁸ Para um excelente tratamento desse tópico, veja John Webster, *Holiness* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), esp. Cap. 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 (1Co 3.17; 1Pe 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 (*sarx*) não recebe um novo prazo na vida, melhor, renovada e vivificada. Em vez disso, o *self* 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.⁹ “E a favor deles eu me santifico a mim mesmo”, Jesus ora (v. 19).

⁹ 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 (1Co 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.¹⁰

O objetivo é “que todos sejam um” (v. 21).¹¹ 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 pactual.

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.¹²

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

¹⁰ *Ibid.*, 180-81.

¹¹ *Ibid.*, 183.

¹² *Second Helvetic Confession*, cap. 15, em *Book of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991): “Isto todos os piedos 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. (Gl 2.20)”.

da carne".¹³ 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".¹⁴

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".¹⁵

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:

¹³ William Ames, *The marrow of theology* (1623; trad. John Dykstra Eusden; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1968), 171.

¹⁴ Gerhard Forde, *On being a theologian of the cross: Reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 56-57.

¹⁵ Veja *Formula of concord* (Epítome 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.”¹⁶

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.¹⁷

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.”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”.¹⁹ “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].”²⁰ “Entrar no céu”, ele diz, “é tornar-se mais humano do que nós jamais conseguimos ser na terra.”²¹

Longe de criar uma subjetividade e individualismo mórbidos, como é frequentemente acusada, essa visão nos liberta de estarmos curvados em nós mesmos,

¹⁶ Forde, *On being a theologian of the cross*, 58; Forde cita Lutero de *Luther's works* (org. Helmut T. Lehmann; Filadélfia: Fortress, 1957; reimpr., 1971), 36:39.

¹⁷ *Ibid.*, 59.

¹⁸ C. S. Lewis, *Mere Christianity* (São Francisco: Harper-SanFrancisco, 2001), 224.

¹⁹ *Ibid.*, 161.

²⁰ *Ibid.*, 225.

²¹ 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.²² 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. ESCATOLOGIA: JUSTIFICADO E PECADOR 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. EVITANDO UMA ESCATOLOGIA SUB-REALIZADA 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).²³ Conquanto nós realmente vivamos 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

²² João Calvino, *A Reformation debate: Sadoleto's letter to the Genevans and Calvin's 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 of the cross*, 35.

vivenciam. Uma escatologia sub-realizada perde o paradoxo agonizante do *simul iustus et peccator* tanto quanto um perfeccionismo super-realizado.²⁴ 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 discrepança 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 Calvin, a transformação do crente é mensuravelmente progressiva e manifesta, enquanto para Lutero a realidade da redenção permanece profundamente escondida até o Último Dia.”²⁶ “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.”²⁷ Penso que essa comparação exagera as diferenças entre Lutero e Calvin, 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 miriades 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 e progressivamente 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

²⁴ 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: Luther's view of justification* [org. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005], 58-60). É esse segundo sentido que estou enfatizando aqui, embora devamos sempre manter o primeiro sentido em mente.

²⁵ Sérias 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 con quanto 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”.

²⁶ 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.

²⁷ *Ibid.*, 109.

e pecadores, também somos simultaneamente renovados e pecadores. Embora menos completa do que a justificação, a renovação não é menos definitiva.

B. EVITANDO UMA ESCATOLOGIA SUPER-REALIZADA 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.²⁸ 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”²⁹

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 cabeça vivo. Deus atua por meios comuns, durante um longo

²⁸ 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, Ill.: Victor Books, 1989), 74, 141-42, 151.

²⁹ 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.”³⁰

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.³¹ Elas acontecem simultânea e continuamente ao longo da vida cristã, em vez de

³⁰ Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (org. John Bolt; trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2004), 3:540.

³¹ 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.³² 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”.³³ “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.”³⁴ 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.³⁵ 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.

³² *Heidelberg Catechism*, P. 86, em *Psalter hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 901.

³³ *Ibid.*, P. 87, p. 901.

³⁴ *Ibid.*, P. 114, p. 915.

³⁵ *Ibid.*

IV. GRAÇA DIVINA E ATIVIDADE HUMANA

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; 1Co 6.9-10; 2Co 7.1; Gl 5.16-23; 6.7-8,15; Cl 3.5-14; 1Pe 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 (Gl 5.25-26).

Cremos 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.³⁶ Portanto, a tendência, pelo menos entre os escritores tanto antigos quanto medievais, era tratar a santificação como se, em vez de fluindo evidentemente da obra redentora de Cristo e da

³⁶ 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.³⁷

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.³⁸ A Escritura

descreve-a como uma obra de Deus (1Ts 5.23; Hb 13.20,21), como fruto da união vital com Jesus Cristo (Jo 15.4; Gl 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 (Gl 5.22).³⁹

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. LEGALISMO

O legalismo (ou neonomianismo) erra por (1) exigir obediência completa e perfeita aos mandamentos da Escritura ou (2) diminuir as exigências ao substituí-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

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 529.

³⁹ Ibid.

num sentido legal ou forense, mas sobre a base de uma obediência universal, perfeita e ininterrupta à lei”.⁴⁰ 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” (Gl 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” (*Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam*).⁴¹ Ninguém será salvo pela estrita justiça (mérito *condigno*), 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.⁴²

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.”⁴³ “A lei do evangelho cumpre os mandamentos da lei.”⁴⁴ 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.

⁴⁰ Charles G. Finney, *Systematic theology* (Oberlin, Ohio: J. M. Fitch, 1846; reimpr., Minneapolis: Bethany, 1976), 320-22.

⁴¹ Heiko Oberman, “*Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam: Robert Holcot O. P. and the beginnings of Luther's Theology*”, em *The dawn of the Reformation: Essays in late medieval and early Reformation thought* (Edimburgo: T&T Clark, 1992), 84-103.

⁴² *Augsburg Confession*, apologia 4, art. 20, como encontrado em *The book of Concord: The confessions of the evangelical lutheran church* (org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959).

⁴³ *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 477.

⁴⁴ *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 (Gl 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, enquanto 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 cumpri-las, 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.⁴⁵ Seus defensores apelam com frequência a 1João 3.3-4.9: “E a si mesmo se purifica todo o que nele tem esta esperança,

⁴⁵ Louis Berkhof, *Teologia sistemática*, 535. “É ensinada em várias formas pelos pelagianos, católicos romanos ou semipelagianos, arminianos, wesleyanos, seitas místicas como os labadistas, quietistas, quacres e outras, por alguns dos teólogos de Oberlin, como Mahan e Finney, e por Ritschl. Todos eles concordam em sustentar que é possível aos crentes, nesta vida, atingir um estado em que cumprem as exigências da lei, *sob a qual agora vivem, ou sob essa lei nos termos em que foi ajustada à sua capacidade e às suas necessidades atuais*, e, consequentemente, libertar-se do pecado.”

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".

Conquanto 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.⁴⁶ 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 "santificação total".⁴⁷ 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.⁴⁸

Foi dessa tradição que o movimento da "Vida superior" emergiu, especialmente por meio das conferências de Keswick.⁴⁹ 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.,

⁴⁶ John Wesley, "A plain account of Christian perfection", no v. 1 de *The works of John Wesley* (org. Thomas Jackson; Pub. City: Pub., 1872), 11, 366-446; cf. H. Orton Wiley, *Christian theology* (Kansas City: Beacon Hill, 1958), v. 2, cap. 29. Para críticas reformadas, veja, especialmente, B. B. Warfield, *Studies in perfectionism* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1931-1932), v. 1-2; Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:245-58.

⁴⁷ Wesley escreveu a respeito de uma mulher que tinha alcançado essa condição de maneira singular: "Acredito que ela recebeu a grande promessa de Deus, a total santificação, 15 ou 16 anos atrás, e nunca a perdeu" (*Journal and diaries VI* [v. 23 de *The works of John Wesley*; org. Ward W. Reginald e Richard P. Heitzenrater; Nashville: Abingdon, 1995], 109).

⁴⁸ A lógica que percorre a rejeição de Finney dessas doutrinas é clara: "Se ele obedeceu a lei como nosso substituto, então por que deveria ser insistido no nosso próprio retorno à obediência pessoal como se fosse uma condição *sine qua non* da nossa salvação?" (*Systematic theology*, 206).

⁴⁹ Com raízes no movimento *Holiness* norte-americano (wesleyano), o movimento Vida superior recebeu esse nome do livro de William Boardman, *The higher Christian life* (1858). Os evangelistas de Nova York Walter e Phoebe Palmer promoveram essas visões na Inglaterra, assim como Robert Pearsall Smith e Hannah Whitall Smith. Com o apoio de D. L. Moody, a primeira convenção de Keswick aconteceu em Keswick, Inglaterra (1875), continuando até hoje. Uma análise crítica completa foi escrita por B. B. Warfield, *Perfectionism*, disponível em *The works of Benjamin Warfield* (Nova York: Oxford Univ. 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 inteiros do cristão em vez de na obra objetiva de Cristo.

É verdade que a Escritura nos conclama à total obediência (1Pe 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 exerça 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 1João 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 (1Jo 1.8 – 2.2).

Além disso, 1João 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 rearranjo 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.⁵⁰

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 saindo 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”⁵¹. 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 óbvia 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”⁵². Paulo ensina que os cristãos são “santificados em Cristo Jesus” (1Co 1.2,30; 6.11; 1Ts 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”⁵³. Algo próximo desse erro parece ter sido sustentado pelos oponentes de Paulo na Galácia (Gl 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.

⁵³ 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 enraíze, muitas forças são acrescidas contra ela.⁵⁴

Em vez disso, devemos ver que a fé sempre se alimenta “do perdão de pecados”, ela não só comece ali. É uma vida constantemente baseada em promessa, sempre recebida pela fé.⁵⁵

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.⁵⁶ Ainda mais, a graça de Deus libera a natureza para compartilhar da vida escatológica de Jesus Cristo. A teologia reformada “sempre protestou vigorosamente contra o *dorum superadditum* católico como uma nova dimensão neste mundo pecaminoso”.⁵⁷ A teologia reformada compartilha a preocupação luterana em defender “uma ‘theologia crucis’ em vez de uma ‘theologia gloriae’ tanto na santificação quanto na justificação”.⁵⁸

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 de autossantificação e do moralismo autônomo.⁵⁹

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 of the doctrinal differences between catholics and protestants as evidenced by their symbolical writings* (trad. James Burton Robertson; Nova York: Crossroad, 1997): “Essa relação de Adão com Deus, como ela 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; 1Pe 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-fide* está no cerne da justificação, mas não menos da santificação”, diz Berkouwer.⁶⁰ Na doutrina de Wesley, “*sola-fide* 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-fide*.⁶¹ A igreja é chamada não para “trabalhar por uma segunda bênção”, mas para “se alimentar da primeira bênção, o perdão dos pecados”.⁶²

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*.⁶³

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 Heidelberg, 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.

⁶² *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.⁶⁴

“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”.⁶⁵ A alternativa para uma santificação que flui da justificação – e, por isso, que reconhece que todas nossas bênçãos 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.⁶⁶

“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 (1Pe 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”.⁶⁷

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.⁶⁸ De

⁶⁴ *Ibid.*, 77.

⁶⁵ *Ibid.*, 78.

⁶⁶ *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.”⁶⁹ 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*. “Dai, Paulo pode dizer sem receio que ele está ‘debaixo da lei de Cristo’ (1Co 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.”⁷⁰ No entanto, isso apenas pode resultar numa mistura confusa de legalismo e antinomismo, ambos os quais são opostos à graça de Deus.⁷¹ “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.”⁷²

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.⁷³

“O apóstolo Paulo”, escreve Berkouwer, “prega santidade com um fervor repetitivo, mas de modo algum ele compromete sua afirmação inequivoca: ‘Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado’ (1Co 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,

⁶⁹ Berkouwer, *Studies in dogmatics: Faith and sanctification*, 209.

⁷⁰ *Ibid.*, 188.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, 190.

⁷³ *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.⁷⁴

B. ANTONOMISMO

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 (Gl 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.⁷⁵

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 Calvin na sua edição de 1536 das *Institutas*. 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 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 frequentemente 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 cumpri-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.⁷⁶ 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.⁷⁷ 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, 'é 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

⁷⁶ Berkouwer, *Studies in dogmatics: Faith and sanctification*, 28.

⁷⁷ *Ibid.*

Cristo, em quem você crê”?⁷⁸ 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 Calvino 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 fizeram 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.⁷⁹

“Por causa da justificação”, Ames acrescenta, “as impurezas das boas obras não impedem que elas sejam aceitas e recompensadas por Deus.”⁸⁰

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 mediocre, 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

⁷⁸ Martinho Lutero, *Commentary on Galatians*, comentário sobre Gálatas 2.16, em *Luther's works*, v. 26, 132.

⁷⁹ Calvino, *Institutes*, 3.19.5.

⁸⁰ William Ames, *Marrow of theology*, 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 tâbuas 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 [...].⁸¹

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 (Gl 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”.⁸²

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. [...]”⁸³ Tudo isso está “em Cristo”, não em nós mesmos.⁸⁴ 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

⁸¹ *The Scots Confession*, cap. 13, em *Book of confessions*.

⁸² *Second Helvetic Confession*, cap. 16, em *Book of confessions*.

⁸³ *The Westminster Confession of Faith*, cap. 13, no *Book of 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.⁸⁵

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 tábuas. 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" (1Jo 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".⁸⁶ 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,

⁸⁵ Lesslie Newbigin, *The household of faith* (Londres: SCM Press, 1953), 128-29.

⁸⁶ 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.⁸⁷

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.⁸⁸ 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”.⁸⁹

Como um espelho, a lei apenas pode revelar nosso rusto sujo; ela não pode limpá-lo.⁹⁰ “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.”⁹¹ Em resumo, “a vida da lei é a morte do homem”.⁹² “As promessas do evangelho são gratuitas e dependem apenas da misericórdia de Deus, enquanto as promessas da lei dependem apenas da condição das obras.”⁹³

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ “O ofício específico da Lei [é] conclamar 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).

⁸⁹ A referência a Isaías 53:11 é citada por I. John Hesselink, *Calvin's concept of the law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 212 n. 188 e encontrada em Calvino, *Institutes*, 2.7.7.

⁹⁰ Calvino, *Institutes*, 2.7.7.

⁹¹ *Ibid.*, 2.9.4.

⁹² João Calvino, *Four last books of 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”.

⁹³ Calvino, *Institutes* 3.11.17.

Portanto, o cristão, não menos do que o não cristão, deve ter o evangelho “repetido diariamente na igreja”.⁹⁴ 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”.⁹⁵

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.⁹⁶ 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.⁹⁷

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.⁹⁸

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

⁹⁴ Calvino, *Commentary on Roman*, 136.

⁹⁵ *Ibid.*, 391.

⁹⁶ Calvino, *Institutes* 2.7.12-13.

⁹⁷ 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.

⁹⁸ 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.⁹⁹

VI. PERSEVERÂNCIA 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] colocou ‘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”.¹⁰⁰

A. PANORAMA EXEGÉTICO

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)

⁹⁹Calvino, *Institutes* 2.7.12.

¹⁰⁰Agostinho, *On the gift of perseverance*, cap. 16 no v. 5, NPNF1.

"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 arrebatar. 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 suporte 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 perseverarmos, 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, imarcensável, 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).

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 possuís unção que vem do Santo e todos tendes conhecimento” (1Jo 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 cairam [...]” (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).¹⁰¹

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 Ardel B. Caneday, *The race set before us: A Biblical theology of perseverance and assurance* (Downers Grove, Ill.: 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.¹⁰² 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”.¹⁰³

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.¹⁰⁴

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.¹⁰⁵ 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

¹⁰² William B. Pope, *A compendium of Christian theology* [Nova York: Hunt and Eaton, 1880], 3:137-47. 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^a ed.; Minneapolis: Bethany, 1989).

¹⁰³ *Catechism of the Catholic Church*, 489.

¹⁰⁴ 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” (1Co 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.

¹⁰⁶ Lewis 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).

¹⁰⁷ *Augsburg Confession*, art. 20, como encontrado em *The book of Concord: The confessions of 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”.

¹⁰⁹ 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 of concord*, declaração sólida, art. 11, par. 42; veja *Book of 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).

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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)

Como vimos, a criação era apenas o início dos propósitos de Deus para o mundo. Como portador da imagem de Deus e cabeça pactual 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 “AINDA NÃO” 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”¹.

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. VISÕES DIFERENTES 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 *theōsis*, o Ocidente como divinização/visão beatífica e as igrejas da Reforma como glorificação.

A. A ORTODOXIA ORIENTAL: *THEŌSIS* (DEIFICAÇÃO)

“Para a ortodoxia, a nossa salvação e redenção significam a nossa deificação”, escreve o bispo Kallistos Ware.² Essa deificação é referida como *theōsis*, que é o

¹Heidelberg Catechism, P. 114, em *Psalter hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 915.

²Timothy (Kallistos) Ware, *The orthodox church: New edition* (Nova York: Penguin, 1997), 231.

tema central da soteriologia ortodoxa oriental.³ 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. Segundo 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 *theosis*.

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”.⁴ 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 *theosis* (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”.⁵ Quando as nossas únicas categorias são essência divina e as essências criadas, o perigo do panteísmo torna-se aparente.⁶ “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.⁷ Foi contra essa visão

³ Veja Jaroslav Pelikan, *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*, v. 2, *The spirit of Eastern Christendom (600 – 1700)* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977), 125.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (trad. dos padres dominicanos ingleses; Nova York: Benziger Brothers, 1947), Ia. 12.5.

⁵ Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 221.

⁶ *Ibid.*

⁷ Essa é a ontologia que apoia o dogma da transubstancialção, de acordo com a qual o pão e o vinho não mais retêm sua essência criada, mas tornam-se o corpo e o sangue divinos, dignos de adoração. No entanto, com a categoria média das energias, as operações graciosas de Deus (“os poderes [*dynameis*] do mundo vindouro”, Hb 6.5), podem ser vistas como ação divina sem serem assimiladas à essência divina; são os raios, e não o sol. Não adoramos a Bíblia, o batismo na água ou o pão e o vinho da Ceia do Senhor, mas também não os consideramos simplesmente como coisas criadas. Unidos à fala energética de Deus, eles são meios de graça. Do mesmo modo, os cristãos nunca compartilham da essência divina, mas eles são feitos beneficiários das energias graciosas de Deus, glorificados no grau em que criaturas podem ser semelhantes a 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”.⁸ 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”⁹. 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.¹⁰ 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.”¹¹

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.”¹² 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.¹³

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

⁸ Atanásio, *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.

⁹ Basílio, *Doctrina patrum de incarnatione verbi* (org. Franz Kieckamp; 2^a ed.; Münster: Aschendorff, 1981), 88-89.

¹⁰ Lossky, *The mystical theology of the Eastern church*, 223.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 224.

¹³ *Ibid.*, 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.¹⁴

A segunda vinda será uma manifestação do pecado “fora da graça” como Máximo colocou.¹⁵

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”.¹⁶

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 expliação 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

Theosis 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 ideias orientais e ocidentais de *theosis/divinização*. Com isso dito, há, no entanto, paralelos surpreendentes entre o entendimento reformado de glorificação e a *theosis* que foram reconhecidos pelos escritores ortodoxos antigos e deveriam ser redescobertos para o enriquecimento da nossa esperança cristã.

¹⁴ *Ibid.*, 234.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *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 tornar *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.¹⁷ Explorar essas conexões deveria ser de grande importância, para o maior enriquecimento mútuo de ambas as tradições.¹⁸

Portanto, a diferença-chave entre a doutrina oriental da *theôsis* 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, deificar-nos”. Contudo, invocando explicitamente a distinção entre essência e energias do Oriente, ele acrescenta a seguinte qualificação:

¹⁷ 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).

¹⁸ Além disso, como J. Todd Billings adverte, certa explicação envolvendo a deificação (a versão bizantina da *theôsis* articulada por Palamas) é frequentemente lida nas tradições mais antigas como a posição oriental definitiva. Quaisquer convergências que possam ser obtidas entre essa posição e a teologia reformada, Billings criteriosamente sugere que elas deveriam estar relacionadas ao conceito de divinização mais amplamente em vez de à *theôsis* e aos seus refinamentos distintamente palamitas. Veja J. Todd Billings, “United to God through Christ: Assessing Calvin on the question of deification”, *Harvard theological journal* 98, nº 3 (2005): 315-34. Ao mesmo tempo em que aponta os paralelos potenciais, Billings cuidadosamente distingue as referências de Calvino à “deificação” (que, para começar, são esparsas) da noção distintivamente palamita de *theôsis*. Esse relacionamento tem sido explorado de modo proveitoso nas discussões ortodoxo-reformadas, especialmente (no lado reformado) por Thomas F. Torrance. No entanto, Billings é, a meu ver, um guia mais confiável para a interpretação do relacionamento de Calvino com o tópico da divinização. Veja especialmente seu livro recente *Calvin, participation, and the gift: The activity of believers in union with Christ* (Nova York: Oxford Univ. 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 (1Co 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).¹⁹

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).²⁰ 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”.²¹ De fato, “São loucos aqueles que tentam descobrir o que Deus é”.²² Em vez disso, conhecemos

¹⁹ Calvino sobre 2Pedro 1.4 em *Commentaries on the Catholic Epistles* (org. e trad. John Owen; Edimburgo: Calvin Translation Society, 1855; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1996), 371.

²⁰ João de Damasco, *An exact exposition of the orthodox faith*, em NPNF2, 9:31.

²¹ Calvino, *Institutes* 1.2.2.

²² Calvino sobre Romanos 1.19 em seu *Commentary on Paul's Epistle to the Romans* (org. e trad. John Owen; Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 69.

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 quem ele é em si*, mas, antes, *quem 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).²³

Longe de distorcer Calvino 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”.²⁴ 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.²⁵ Em particular, eles enfatizaram a analogia tomista de ser contra o entendimento unívoco de Suárez.²⁶ 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.²⁷ De fato, Calvino 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.²⁸

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”.²⁹

Calvino pôde usar linguagem realista para falar da incorporação do cristão na própria vida da Trindade, sem (como é frequentemente feito nas teologias

²³ Calvino, *Institutes* 1.10.2.

²⁴ Turretini, *Elenctic theology*, 1:16-17.

²⁵ Müller, *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 e William G. Rusch; Genebra: WCC Publications; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 275-90.

²⁸ Calvino, *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.³⁰ 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 (irineana) 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).³¹

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”, enaltecidada 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 desenvolvemos 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

³⁰ Peter van Mastricht, como citado em Heinrich Heppe, *Reformed dogmatics* (org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: Allen & Unwin, 1950), 512.

³¹ Calvino, *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’.³² 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.³³ De fato, todo o propósito do evangelho é restaurar essa imagem.³⁴

Essa correlação entre deificação ou glorificação com a restauração da *imago* 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.³⁵ 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’. [1Co 1.30].”³⁶

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 *visio dei* e 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 *parousia*, 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 torna 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

³² Philip Walker Butin, *Revelation, redemption, and response* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 68.

³³ João Calvino, *Commentary on the Gospel according to John* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr., 1996), comentando sobre 17.21.

³⁴ João Calvino, *Commentary on 2 Corinthians* (trad. John Pringle; reimpr. Grand Rapids: Baker, 2003), comentando sobre 2Coríntios 3.18.

³⁵ Comentário de João Calvino sobre Lucas 17.20 em *Harmony of the Evangelists*, como citado em Butin, *Revelation, redemption, and response*, 69. Butin escreve: “Ele inferiu de 2Coríntios 3.18 que um ser humano ‘é feito para se conformar a Deus, não por um influxo de uma substância, mas pela graça e poder do Espírito’. [...] Em última análise, as categorias escatológicas formaram o modo em que Calvino entende a natureza progressiva e gradual dessa restauração trinitariana [...]: ‘agora começamos a ser reformados à imagem de Deus pelo seu Espírito de modo que a renovação completa de nós mesmos e de todo o mundo pode acontecer no seu próprio tempo’.”

³⁶ Calvino, *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).³⁷ 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.³⁸ "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."³⁹

Interpretando 1Coríntios 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".⁴⁰ 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" (*akatalepton to theion*). E se em algum lugar

³⁷ William Ames, *The marrow of theology* (1623; trad. John Dykstra Eusden; reimpr. Grand Rapids: Baker, 1968), 172.

³⁸ Turretini, *Elenctic theology*, 3:209: "Nisso, ambos estão errados – eles dividem coisas que devem ser colocadas juntas e sustentam que a alegria deve ser colocada separadamente, seja em visão, seja em amor, visto que ela consiste conjuntamente da visão e do amor de Deus. [...] Isso a Escritura ensina, descrevendo-a, agora como 'visão' (1Co 13.12; 2Co 5.7; 1Jo 3.2), depois por 'amor' e santidade perfeita (1Jo 4.16; 1Co 13.13)".

³⁹ *Ibid.*, 3:609.

⁴⁰ *Ibid.*, 3:610.

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).⁴¹

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”.⁴³ 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 (*aporroë*) da deidade sobre as almas dos santos, comunicando-lhes a imagem de todas as suas perfeições, tanto quanto elas podem pertencer a uma criatura (énfase acrescentada).⁴⁴

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

⁴¹ João de Damasco, *Orthodox faith* 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 pactual. 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" (1Co 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".⁴⁵

"Uma vez que Deus 'habita em luz inacessível' [1Tm 6.16]", Calvino argumenta, "Cristo deve tornar-se nosso intermediário".⁴⁶ Mesmo no reino da glória, Cristo permanece sendo o mediador e o cabeça pactual da igreja, argumenta Turretini.⁴⁷

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".⁴⁸ 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:

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Calvino, *Institutes* 3.2.1.

⁴⁷ Turretini, *Elenctic theology*, 2:490-94.

⁴⁸ Richard Muller, *Dictionary of Latin and 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 dissipaçāo, 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 sejamos restaurados na pessoa do nosso Senhor Jesus Cristo.⁴⁹

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.⁵⁰ 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.⁵¹

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.”⁵² 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 sobre carregada que ela é mais bem expressada pelo silêncio e pelo maravilhamento do que pela eloquência.⁵³

⁴⁹ João Calvino, *Sermons on the Epistle to the Ephesians* (trad. Arthur Golding; ed. rev.; Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1973), 63.

⁵⁰ *Ibid.*, 64.

⁵¹ 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.

⁵² João Calvino, *Corpus Reformatorum* (org. W. Baum; Berlim: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 55:219.

⁵³ 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.⁵⁴

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.⁵⁵ A transfiguração de Cristo foi um antegosto desse “peso de glória”, e sua ressurreição é o seu início.⁵⁶ Embora apenas Deus possua imortalidade (1Tm 6.16), “os santos são imortais pela graça a partir da visão beatífica de Deus”.⁵⁷ 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”.⁵⁸ Eles serão corpos ágeis: “vigorosos, firmes e fortes, hábeis para cumprir suas responsabilidades corretamente”.⁵⁹ 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”. Esses corpos serão “espirituais” – isto é, “purificados de toda impureza e sujeira” – não “espírito”.⁶⁰ 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.⁶¹ Com uma língua comum,

⁵⁴ *Ibid.*, 3:614-15.

⁵⁵ *Ibid.*, 3:618.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 3:619.

⁵⁸ *Ibid.*, 3:620.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *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’ 1Coríntios 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 of divinity contained in sermons upon the Westminster assembly's 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.⁶⁷ 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.

III. DEIFICAÇÃO E A VISÃO BEATÍFICA 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 1Coríntios 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 factual, 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 factual, 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 Heppc, *Reformed dogmatics*, 695-712.

descanso do “sétimo dia” com um exército de libertados atrás de si.⁶⁸ 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, outrora, 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.⁶⁹ 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.⁷⁰ 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 glorificado pela sua exaltação”⁷¹

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).

⁶⁸ Desenvolvo esse tema mais completamente nos capítulos 4 e 5 do meu livro *Lord and servant: A covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006).

⁶⁹ 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), 104.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ 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.⁷²

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.*⁷³ 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).⁷⁴

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 dai declarados como seu povo na aliança”.⁷⁵ 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 Apesar se isso se referir 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.⁷⁶ 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 vereditos 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” (1Co 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

⁷⁶Herman 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., fiscalismo), 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 desencorporada *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 (Gl 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), enquanto, 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 refugência 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 vindicação 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” (1Co 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.⁷⁷ Como “cabeça dos fiéis”, Cristo “deve ser considerado como um homem público que sustenta a pessoa de todos os eleitos”.⁷⁸ Portanto, “A glorificação é a transformação perfeita dos santos à imagem do Filho de Deus”.⁷⁹

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.

⁷⁷ William Perkins, “The golden chaine”, em *The work of William Perkins* (org. e introd. Ian Bewerd; Abingdon, U.K.: Sutton Courtenay, 1970), 226-27.

⁷⁸ *Ibid.*, 227.

⁷⁹ *Ibid.*, 246.

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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”.¹ 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 (*basileia*). 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 *qāhāl* (assembleia) de Israel. Os que estão dentro tornam-se de fora e os que estão fora

¹ Alfred Loisy, *The Gospel and the church* (org. Bernard B. Scott; trad. Christopher Home; Filadélfia: Fortress, 1976), 166. Loisy continua: “Ela [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 cíltico. 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; 1Pe 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” (1Ts 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 SENHOR, 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. DESENVOLVIMENTO BÍBLICO-TEOLÓGICO: 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. SUSERANO (SENHOR) E VASSALO (SERVO)

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 orteiro, 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. [...] Saberão, 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 1Coríntios: “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] (1Co 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. 1Co 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 (1Co 3.10-11). Um embaixador não pode negociar os termos, mas apenas transmí-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.² 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 POVO MISSIONÁRIO

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 pactual 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 delineação 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

² Edmund P. Clowney, *The church: Contours of Christian theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity 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 glorificarão, 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; o 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 *Lo-ruhama* (“Ela não recebeu misericórdia”) e *Lo-ammi* (“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 tinhеis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia” (1Pe 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 (Gl 3.13-18,27-29), não uma substituição para o antigo povo de Deus, mas “o Israel de Deus”, de fato (Gl 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*, “assembleia” 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 anunciam a grande assembleia festiva que incluiria os gentios (Is 2.2-4; 56.6-8; Jl 2.15-17; cf. Sl 87)”.³ 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.⁴ A escatologia e a eclesiologia estão estreitamente relacionadas: Jesus vê a sua própria missão em termos da reunião do povo espalhado de Deus.⁵ 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

³ Clowney, *The church*, 30.

* Cujo papado foi de abril/2005 a fevereiro/2013. (NR)

⁴ Cardeal Joseph Ratzinger, *Called to communion: Understanding the church today* (trad. Adrian Walker; São Francisco: Ignatius Press, 1996), 21.

⁵ *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, 'o 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.⁶

A constituição dos Doze é padronizada segundo as 12 tribos, como os Setenta "eram de acordo com a tradição judaica (Gn 10; Ex 1.5; Dt 32.8), o número dos povos não judeus no mundo".⁷

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 sinaitico 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.⁸

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.⁹

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:

⁶ *Ibid.*, 22-23.

⁷ *Ibid.*, 25.

⁸ *Ibid.*, 27.

⁹ *Ibid.*, 28.

A súplica para essa reunião – para o aparecimento da *ecclesia* – é um componente fixo da oração judaica posterior. É 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).¹⁰

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

¹⁰ 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 é 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 constituiste 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 serei por pai, e ele me será por filho”. No entanto, enquanto os tratados de suseranía 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 (Gl 3.29; 1Pe 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; Gl 4.5), e, portanto, estão sendo transformados à semelhança da imagem de Cristo: "Porquanto 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. NOIVA

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 cometiveram 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*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 aproximarão 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 descendo “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. CIDADE

A imagem federal (i.e., factual-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 lembra, “desenvolver seu paraíso-lar original numa cidade universal”.¹¹ “Ao cumprir o dever da observância do sábado, o homem estava culturalmente estruturando o tempo.”¹² 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

¹¹ M. G. Kline, *Kingdom prologue: Genesis foundations for a covenantal worldview* (Overland Park, Kans.: Two Age Press, 2000), 70.

¹² *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 do santuário*.

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.”¹³ A queda destruiu essa unidade de culto e cultura: a humanidade então vivia *ao 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 císticas 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 não 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 Abedenego. 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).

¹³ 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 inerentemente 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 (*pactual*) 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 assembleia 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 *recebendo* (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, por quanto 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 1Co 1.2; Gl 4.25-26; Ef 1.3; 2.5-6; Fp 3.20-21; Cl 1.12-18; 3.1-4).

G. O ISRAEL DE DEUS

Mesmo com essa analogia, ainda estamos no âmbito da metáfora política da cidade ou comunidade. É dito aos gentios:

naquele tempo, estavais 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 estavais 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 (1Co 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 pac tuais 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, cívica 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” (Gl 3.29). Toda a *ekklēsia*, então, é “o Israel de Deus” (Gl 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 poupou 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.”¹⁴ 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”.¹⁵ 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.¹⁶

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

¹⁴ Michael Wyschogrod, *Abraham's promise: Judaism and Jewish-Christian relations* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 186.

¹⁵ *Ibid.*, 184.

¹⁶ *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 Concílio 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 [Gl 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).¹⁷

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.¹⁸ 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 (1Co 3.11; Ef 2.20) e um templo (Jo 1.14 [lit. “o Verbo [...] tabernaculou entre nós”]; 2.19; 4.21-24; 1Co 3.16; 6.19-20; 2Co 6.16-7.1; Ef 2.21; 1Pe 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”!¹⁹ Na escatologia do Novo Testamento (assim como do Antigo), as metáforas de povo e lugar são misturadas.

¹⁷ Lesslie Newbigin, *The household of God: Lectures on the nature of the church* (Londres: SCM Press, 1953), 40.

¹⁸ *Ibid.*, 42.

¹⁹ 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 pactual 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 (1Co 6.19; 3.16-17), mas além disso, “Cristo é o 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 (1Co 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 pactual 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.²⁰ De fato, Paul Minear, no seu livro *Images of the church in the New Testament*, lista 96 imagens.²¹ O que temos, então, são modelos – analogias.²² 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”²³ 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.²⁴ 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.²⁵ De fato, Dulles observa, como outras analogias (tais como “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”.²⁶ Portanto, em vez de assimilar as metáforas pactuais a noção exagerada do corpo de Cristo, essa imagem em si deve ser interpretada em relação ao paradigma mais básico de aliança.

²⁰ Avery Dulles, SJ, *Models of the church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 17.

²¹ Paul Minear, *Images of the church in the New Testament* (Filadélfia: Westminster, 1960).

²² Dulles, *Models of the church*, 21-30.

²³ *Ibid.*, 22-23.

²⁴ *Ibid.*, 29-30.

²⁵ *Ibid.*, 51.

²⁶ *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 embaraçados pelas semelhanças entre seu argumento em 1Coríntios 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 (1Co 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 pactual, 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 pactual (hebr. *hesed* / grego *agapē*), 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 1Coríntios 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” (1Co 6.15,19); (3) todos os cristãos são “batizados em um corpo” (1Co 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, cresçamos 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.²⁷

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.

²⁷ 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 pactual 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.²⁸

No entanto, é cada vez mais reconhecido que Jesus de Nazaré não pode ser entendido à parte da igreja que ele fundou.²⁹ Na onda da teologia da libertação e seu “modelo dialético, a ‘igreja popular’ é lançada contra a igreja institucional ou ‘igreja oficial’”³⁰

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.”³¹ É o corpo de Cristo. Há, sem dúvida, ecos de concepções estoicas de corpo político (especialmente 1Co 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 auf die Kirche. Die protestantische 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.³²

Até aqui, uma 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 pactual) 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’ [...]’”.³³ 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. ECLESILOGIAS NA PERSPECTIVA HISTÓRICA

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 partir 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. ECLESILOGIA NA IGREJA PRIMITIVA

Em reação ao mundanismo crescente da igreja, especialmente aliança com o poder imperial, várias seitas do século 2º ao século 4º (montanismo, novacianismo e donatismo) identificaram a verdadeira igreja não com sua ordem visível,

³² *Ibid.*, 35.

³³ *Ibid.*, 37.

mas com a santidade dos seus membros.³⁴ Cipriano, um bispo norte-africano e mártir durante a renovada perseguição romana em meados do século 3º, 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”.³⁵ 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.³⁶ 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 5º, 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

³⁴ 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 representavam.

³⁵ Cipriano, *On the unity of the church* 6 e 9 (v. 5, ANF).

³⁶ *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.³⁷ 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.³⁸ 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 Vitor) que a igreja – com o papa como o seu cabeça terreno – está acima do Estado.³⁹ 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.⁴⁰ Juntamente com outras diferenças duradouras, a afirmação da supremacia papal levou ao Grande Cisma entre a cristandade oriental e ocidental em 1054.

³⁷ 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).

³⁸ Veja o *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 395-99.

³⁹ 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 “galicianismo” 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.⁴¹

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”.⁴²

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. AS 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.⁴³ 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”.⁴⁴ 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 Dinigan, 1944), sobre a igreja: caps. 5-6.

⁴⁴ *Ibid.*, cap. 5, par. 46-48.

uma relação mecânica, mas orgânica.⁴⁵ 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”.⁴⁶ 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”.⁴⁷ “Cristo, o Senhor, é o eu real da Igreja.” A igreja e Cristo: “uma e a mesma pessoa, um Cristo, o Cristo inteiro”.⁴⁸ 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.⁴⁹

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 sua cabeça visível.

João Paulo II reiterou esses compromissos durante o seu próprio pontificado, especialmente em *Dominus Iesus*:

O fiel católico deve professar 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

⁴⁵ Karl Adam, *The spirit of catholicism* (trad. Dom Justin McCann; Nova York: Crossroad, 1924; reimpr., 1977), 2.

⁴⁶ *Ibid.*, 6, ênfase acrescentada.

⁴⁷ *Ibid.*, 14.

⁴⁸ *Ibid.*, 15.

⁴⁹ *Ibid.*

qualifique para “certa comunhão, ainda que imperfeita, com a Igreja”⁵⁰ 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.⁵¹

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.”⁵² Membros de outras religiões podem verdadeiramente receber graça salvífica, mas não têm “a plenitude dos meios de salvação”.⁵³ 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.”⁵⁴ 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 [...]”⁵⁵

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.⁵⁶ De fato, ele acrescentou: “Não pode haver eclesiologia que não seja, em seu centro, cristologia”.⁵⁷ No entanto, a versão hegeliana do *totus Christus* é dominante, permitindo que a

⁵⁰ João Paulo II, *Dominus Iesus* (Boston: Pauline Books and Media, 2000), 11 de 21, citando *Mysterium Ecclesiae*, 1.

⁵¹ *Ibid.*, 12 de 21.

⁵² João Paulo II, *Dominus Iesus*, 13 de 21.

⁵³ *Ibid.*, 14 de 21.

⁵⁴ *Catechism of the catholic church*, 234.

⁵⁵ *Ibid.*, 234-35.

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, *Church and world* (trad. A. V. Littledale com Alexander Dru; Montreal: Palm Publishers, 1967), 20.

⁵⁷ *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”.⁵⁸

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.⁵⁹

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.⁶⁰ O Concílio Mundial de Igrejas, em sua Assembleia em Upsala em 1968, ecoou o Vaticano II: a igreja é “o sinal da unidade vindoura da humanidade”.⁶¹ 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”.⁶²

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 [...].”⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, 32.

⁵⁹ *Ibid.*, 107-8.

⁶⁰ Dulles, *Models of the church*, 15, 27, 59, 66.

⁶¹ Citado em *ibid.*, 70.

⁶² *Ibid.*, 27-28.

⁶³ Henri de Lubac, *Catholicism* (Londres: Burns, Oates, and Washbourne, 1950), 29.

D. ECLESIOLÓGIAS REFORMADAS

Para as eclesiologias luterana e reformada, o cardeal Dulles escolhe “A Igreja como Arauto” como a identificação mais apropriada.⁶⁴ 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”.⁶⁵ 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.”⁶⁶ Calvino se opôs ao ideal da “igreja pura” dos anabatistas tão firmemente quanto se opôs ao absolutismo de Roma.⁶⁷ “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

⁶⁴ Dulles, *Models of the church*, 68-80.

⁶⁵ Veli-Matti Kärkkäinen, *An introduction to ecclesiology: Ecumenical, historical, and global perspectives* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 50-58.

⁶⁶ Calvino, *Institutes* 4.1.4.

⁶⁷ *Ibid.*, 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.⁶⁸

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 inscparáveis de uma única realidade.⁶⁹

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”.⁷⁰ “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.”⁷¹ 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

⁶⁸ *Ibid.*, 4.1.2-3.

⁶⁹ Philip Walker Butin, *Revelation, redemption, and response: Calvin's trinitarian understanding of the divine-human relationship* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 100.

⁷⁰ Calvino, *Institutes* 4.1.7.

⁷¹ *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,⁷² 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. Zwinglio 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 príncipe 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 Thomas Erastus (1524-1583), que emprestou seu nome a essa visão: *erastianismo*.⁷³ 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.⁷⁴

⁷² *Ibid.*, 4.1.9.

⁷³ Thomas Erastus, um teólogo suíço, defendeu vigorosamente as concepções de Zwinglio não apenas no que concerne à Santa Ceia, mas à subordinação da igreja ao Estado. Na sua visão, a igreja não poderia disciplinar membros (i.e., ao negar a comunhão nos casos extremos); esse era o papel do magistrado civil. Opondo-se a Gaspar Olevianus (coautor do *Catecismo de Heidelberg*) em ambas questões (teologia eucarística e disciplina eclesiástica) num simpósio na Universidade de Heidelberg em 1570, Erastus procurou em vão evitar que a abordagem “genebrina” fosse aceita nessa cidade.

⁷⁴ Durante o reinado violento de Maria na Inglaterra, muitos pastores reformados líderes fugiram para Zurique e uns poucos para Genebra, e ainda menos para outras cidades. Aqueles que retornaram de Zurique tornaram-se bispos sob Elizabeth e muitos que retornaram de Genebra tornaram-se os principais agitadores por um governo presbiteriano e independência dos tribunais da igreja do Estado. Veja *The Zürich letters* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1842), edição da Parker Society. Depois, quando por um curto período os presbiterianos ganharam ascendência, o parlamento inglês que convocou a Assembleia de Westminster adotou todos menos um dos capítulos da *Confissão de Westminster*: “Sobre as censuras da igreja”. No entanto, o erastianismo poderia ser sustentado pelos presbiterianos bem como por episcopais, ambos os quais esperavam que o governo civil estabelecesse a política da igreja.

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 exercearam 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.⁷⁵

E. ECLESILOGIAS ANABATISTA, IGREJA LIVRE E PENTECOSTAL

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

⁷⁵ 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.⁷⁶

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 culminância desse ideal, e as igrejas luteranas e reformadas 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. Mark Noll; Grand Rapids: Baker, 1991), 50-58.

comunhão mais ampla. Os arminianos holandeses, como Berkhof observou: “faziam da igreja primariamente uma sociedade visível. [...]”⁷⁷ 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.⁷⁸ 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 conventículo 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

⁷⁷ Berkhof, *Systematic theology*, 555.

⁷⁸ 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”⁷⁹. 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.

⁷⁹ Assim Kärkkäinen, *An Introduction to ecclesiology*, 68-78, rotula esse modelo.

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 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*, “A Palavra pregada é a Palavra de Deus”.¹ 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

¹ *Second Helvetic Confession* 1.4, “The preaching of the Word of God is the Word of God”, em *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”.²

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.³

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

² “Reformed – Roman catholic dialogue”, *Growth in agreement II: Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level, 1982 – 1998* (org. Jeffrey Gros, Harding Meyer e William G. Rusch; Genebra: World Council of Churches; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 802. Para o diálogo luterano-católico romano sobre esse ponto, veja as p. 495-98.

³ *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.⁴

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 proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz” (1Pe 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

⁴ Herman Bavinck, *Reformed dogmatics*, v. 4, *Holy Spirit, Church, and new creation* (org. 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 *cumpidoras* (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 vívida 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.⁵

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*).⁶ 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

⁵ Como eu disse em outro ponto, o tratamento de M. G. Kline desse tema é ricamente sugestivo em *The structure of Biblical authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), cap. 3.

⁶ *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), reconheceremos a Palavra como Deus agindo e guiando, salvando e ensinando.

B. A. Guirrish observa: “Calvino não sentiu antagonismo entre o que chamamos de [ensino] ‘pedagógico’ e as funções ‘sacramentais’ da Palavra”.⁷ “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 sacramentale*, a ‘palavra sacramental’” que dá até mesmo aos próprios sacramentos a sua eficácia.⁸ “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 começa com o título ‘Sobre a Palavra de Deus.’”⁹ 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.¹⁰ 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*. 1Pedro 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”

⁷ A vida é encontrada apenas em Deus, localizada em Cristo, mediada por sua Palavra. “É crucial para a interpretação de Calvino o fato de que o evangelho não é um mero convite à comunhão com Cristo, mas o meio efetivo pelo qual a comunhão com Cristo acontece” (B. A. Guirrish, *Grace and gratitude: The Eucharistic theology of John Calvin* [Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993], 84-85, referindo-se, especialmente, a Calvino, *Petit tracté de la sancta Cene* (1541), OS 1:504-5, e *Institutes* 4.14.4; cf. 3.2.6-7; 3.2.28-30, e muitos outros textos).

⁸ *Ibid.*, 85, referindo-se a Calvino, *Institutes* 4.14.4.

⁹ *Ibid.*, 84, referindo-se a Calvino, *Institutes* 3.5.5.

¹⁰ A identificação da Palavra de Deus como consistindo de lei e evangelho é familiar não apenas no sistema luterano, mas nos reformados também, de Ursino (coautor do *Catecismo de Heidelberg*) a Louis Berkhof, que distingue lei e evangelho como “as duas partes da Palavra de Deus como um meio de graça” (*Teologia sistemática* [São Paulo: Editora Cultura Cristã, 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.¹¹ “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.¹² “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”.¹³ 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.¹⁴

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.¹⁵

C. A PALAVRA CRIA A COMUNIDADE

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; 1Ts 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).¹⁶ 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:

¹¹ Calvino, *Institutes* 3.2.7; 3.2.29.

¹² *Ibid.*, 3.2.28-30.

¹³ *Ibid.*, 3.2.29.

¹⁴ *Ibid.*, 1.13.7.

¹⁵ *Ibid.*, 3.2.6.

¹⁶ *Heidelberg Catechism*, P. 116, em *Psalter hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 916.

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).¹⁷

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 asseguraram 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.¹⁸

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 (1Co 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 chegemos [...] 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.¹⁹

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.²⁰ “Ouvimos a Palavra de Deus por meio da palavra

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer works*, v. 1, *Sanctorum Communio: A theological study of the sociology of the church* (org. Joachim von Snosten; ed. em inglês, org. Clifford J. Green; trad. Reinhard Krauss e Nancy Lukens; Minneapolis: Fortress, 1998), 158.

¹⁸ *Ibid.*, 230.

¹⁹ *Ibid.*, 247.

²⁰ *Ibid.*

da igreja, e isso é o que constitui a autoridade da igreja.”²¹ Apenas por causa disso é que devemos obediência à igreja, submetendo as opiniões particulares ao seu tutelado, no entanto nunca contrário à própria Palavra.²² 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.²³ 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.²⁴ 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.

²¹ *Ibid.*, 250.

²² *Ibid.*, 251.

²³ Veja Willem Balke, *Calvin and the anabaptist radicals* (trad. William J. Heynen; Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

²⁴ Oswald Bayer, *Living by faith: Justification and sanctification* (trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 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.²⁵

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.”²⁶ 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.²⁷

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”.²⁸ Calvino resumiu: “Quando o evangelho é pregado no nome de Deus, é como se o próprio Deus falasse em pessoa”.²⁹ 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.”³⁰ 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

²⁵ Bayer, *Living by faith*, 50; veja Romanos 1.16-17 com 1Coríntios 4.20.

²⁶ Martinho Lutero, *Luther's works*, v. 29, *Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews* (org. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968), 224.

²⁷ Essa comparação entre o ouvir e o ver não significa que haja alguma qualidade mágica no ouvir ou que Deus esteja limitado a esse meio. Em vez disso, é dizer que Deus limitou-se à palavra falada como o método *comum* de autocomunicação. Como Agostinho, muitos cristãos poderiam falar da leitura da palavra como tendo sido o momento de sua conversão. Além disso, limitações físicas, tais como surdez, não são obstáculos para a graça de Deus. Stephen H. Webb fornece um tratamento bem informado dessa questão em *The divine voice: Christian proclamation and the theology of sound* (Grand Rapids: Brazos, 2004), 51-55.

²⁸ John H. Leith, “Doctrine of the proclamation of the Word”, em *John Calvin & the church: A prism of Reform* (org. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 212.

²⁹ João Calvino, como citado em Leith, “Doctrine of the proclamation of the Word”, 211.

³⁰ *Ibid.*, 210-11.

que a ‘fé vem por se ouvir’ [NVI].”³¹ De fato, Paulo “não apenas se faz cooperador de Deus, mas também atribui a si a função de comunicar a salvação”.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; 1Pe 1.23-25], e a confirma pelo uso dos santos sacramentos [Mt 28.19-20; 1Co 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 (1Co 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” (1Co 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 *Ibid.*, 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. 1, 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).³⁷ 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).³⁸

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, limpida como o sol, clara como a lua, terrível como um exército com bandeiras.³⁹

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. I.

³⁸ Westminster Larger Catechism, P. 155, em *The book of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

³⁹ G. K. Chesterton, *Orthodoxy: The romance of faith* (Nova York: Doubleday, 1959, 1990), 76.

que a governa.⁴⁰ 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. DESAFIOS À PREGAÇÃO COMO MEIO DE GRAÇA

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.⁴¹ Em contraste, dogmáticos e pastores integros “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”.⁴² 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).⁴³ 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.⁴⁴ 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”.⁴⁵

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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. 1, p. 26.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, v. 1, pt. 1, p. 48.

⁴⁴ *Ibid.*, v. 1, pt. 1, p. 52.

⁴⁵ *Ibid.*, v. 1, pt. 1, p. 54.

Vocação, promessa, explicação da Escritura, na realidade – essas são as definições decisivas do conceito de pregação.”⁴⁶ 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.⁴⁷ 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.⁴⁸ “Podemos ignorar nesse ponto o fato de que é especificamente a dogmática evangélica [luterana]-reformada que fez isso em detalhes.”⁴⁹ 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 falando consigo mesmo (ênfase acrescentada).⁵⁰

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 ideias, 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.

⁴⁷ *Ibid.*, v. 1, pt. 1, p. 60.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, v. 1, pt. 1, 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.⁵¹

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. EXAME HISTÓRICO-TEOLÓGICO DOS SACRAMENTOS

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 *nossa 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, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 255-68.

Os primeiros escritores cristãos usavam o termo mais como um equivalente do termo grego *mystérion* ("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; 1Co 15.51; Ef 1.9; 3.3-4.9; 5.32; 6.19; Cl 1.26-27; 4.3; 1Tm 3.9,16). Paulo escreve: "Assim, pois, importa que os homens nos considerem como ministros de Cristo e despenseiros dos mistérios de Deus" (1Co 4.1).

I. 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").⁵² 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.⁵³

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 9º entre Radbertus e Ratramnus.⁵⁴ 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

⁵² 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, J. 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).

⁵³ Veja as citações e interpretação de Calvin de Agostinho quanto a isso em *Institutes* 4.17.34.

⁵⁴ 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”⁵⁵. Assim, “apenas são chamados sacramentos aqueles que significam a perfeição da santidade no homem”.⁵⁶ 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.⁵⁷

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.⁵⁸ 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.⁵⁹ Conquanto a dimensão social

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologica*, 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.

⁵⁶ *Ibid.*, P. 60, art. 2, pt. 3, 4:2340.

⁵⁷ *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”.

⁵⁸ Thomas N. Finger fornece uma interpretação útil de várias nuances do ensino anabatista sobre esse assunto em *A contemporary anabaptist theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), cap. 6.

⁵⁹ Para uma afirmação contemporânea, veja John Howard Yoder, *Body politics* (Nashville: Discipleship Resources, 1992), 16; Thomas 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 Zuñiglio, 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.⁶⁰

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. VISÕES REFORMADAS

A Reforma apresentou uma visão dos sacramentos que dferia 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”.⁶¹ 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.⁶²

Visto que a Palavra abraça a água batismal, ela torna-se “uma água graciosa de vida e um lavar da regeneração no Espírito Santo”.⁶³ O batismo remove a culpa do pecado original e traz “a graça de Deus, todo o Cristo e o Espírito Santo com seus dons”.⁶⁴ 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.

⁶⁰ Berkhof, *Teologia sistemática*, 604.

⁶¹ *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.

⁶² *Ibid.*, veja *Apology of the Augsburg Confession*, 24.70; *Larger Catechism*, 5.30.

⁶³ *Ibid.*, veja *Smalcald articles*, 4.10.

⁶⁴ *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).⁶⁵

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.⁶⁶

Como "emblemas da confissão dos homens cristãos", eles fornecem "uma representação objetiva da verdade que eles significam à mente".⁶⁷ Para Zuínglio, os sacramentos não são "mais meios de graça do que o arco-íris ou as colunas de pedra às margens do Jordão".⁶⁸

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

⁶⁵ *Ibid.*, veja *Formula of concord*, Declaração sólida 7, arts. 36-38 (p. 575-76).

⁶⁶ Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:498.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *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. [...]”.⁶⁹ 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”.⁷⁰

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

⁶⁹ 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.”⁷¹ Embora eles não tenham poder inherente, Hodge enfatiza, por meio deles o Espírito *confere* graça salvífica.⁷²

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.⁷³

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”.⁷⁴ 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; 1Coríntios 5.7.”⁷⁵

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 Laéllo Socino e seu sobrinho Faustus) 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.⁷⁶

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 Laéllo Socino esperasse que o batismo se tornasse uma superstição obsoleta, seus seguidores mantiveram a forma exterior dc 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 CONTEMPORÂNEAS

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).⁷⁷ 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.”⁷⁸

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”.⁷⁹ 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.”⁸⁰

⁷⁷ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 4, p. 73, 102.

⁷⁸ *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).

⁷⁹ Stanley Grenz, *Theology for the community of God* (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 644.

⁸⁰ *Ibid.*, 670.

Millard Erickson reconhece que a visão reformada, que “é estreitamente ligada ao conceito de aliança” enfatiza “o aspecto objetivo do sacramento”.⁸¹ Em oposição a essa visão, Erickson argumenta que “O ato do batismo não transmite benefício ou bênção 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)”.⁸² “É uma indicação pública do compromisso da pessoa com Cristo.”⁸³ 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”.⁸⁴ “A Ceia tem o efeito de trazer crenças pré-conscientes à consciência.”⁸⁵

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. IDENTIFICANDO OS SACRAMENTOS: QUANTOS?

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.⁸⁶

⁸¹ Millard Erickson, *Christian theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 1093-94.

⁸² *Ibid.*, 1096.

⁸³ *Ibid.*, 1101.

⁸⁴ *Ibid.*, 1120, 1122.

⁸⁵ *Ibid.*, 1126.

⁸⁶ 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”⁸⁷.

Podemos ver a validade dessa definição específica ao examinar os sacramentos indisputáveis do Antigo e do Novo Testamento.

I. 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 (Gl 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; Gl 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,

⁸⁷ 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 (Jl 2,28-29) 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; 1Co 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. AVALIAÇÃO 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.⁸⁸

(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

⁸⁸ 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, enquanto 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.⁸⁹ 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

⁸⁹ 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.⁹⁰ 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” (1Co 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 (1Co 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 Concílio de Trento anatematizou todos os que negam que esse ritual foi “instituído por Cristo, nosso Senhor” mas que foi meramente instituído “por invenção humana”.⁹¹

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 absolvção 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.⁹²

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.⁹³

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”.⁹⁴ 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.⁹⁵

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’ [...]”⁹⁶

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 [...]”⁹⁷ 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’ [...]”⁹⁸

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 pactual dos sacramentos vai aprofundar a fenda entre as ontologias rivais de “conhecendo um estranho” e “superando a separação”.

⁹⁵ *Ibid.*, 467.

⁹⁶ Grudem, *Systematic theology*, 950.

⁹⁷ *Ibid.*, 951.

⁹⁸ *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 factual, 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; 1Rs 2.4; Sl 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 (1Co 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, tornando 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 lembarei 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 lembarei 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 SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça" (Gn 15.6), Abrão pergunta novamente apenas dois versículos depois: "SENHOR 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" (1Co 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 pactual) – 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 Mati’ilu 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 Mati’ilu e seus filhos.⁹⁹ 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 Mati’ilu 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

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).¹⁰⁰ 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.”¹⁰¹ 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, [...]” (1Pe 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.”¹⁰² 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., pactualmente) 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 SENHOR” (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

¹⁰⁰ 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).

¹⁰¹ *Ibid.*, 47.

¹⁰² *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” (1Co 10.16-17). Assim, a união é de aliança e está centrada na mediação legal e relacional 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 jurou 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 theologiae* para fornecer uma série de argumentos filosóficos para “o modo em que Cristo está nesse sacramento”.¹⁰³ Entretanto, mais

¹⁰³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 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 *transubstancial*” (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 pactual, 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 pactual, 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.¹⁰⁴ 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, anunciais a morte do Senhor, até que ele venha” (1Co 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. [...]”¹⁰⁵ 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 pactual 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".¹⁰⁶ 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".¹⁰⁷ Calvino escreve, "Tampouco entretém nossos olhos com apenas mera aparência, mas leva-nos à realidade (*rem praesentem*), e o que ele representa (*figurat*) ele efetivamente opera ao mesmo tempo. [...] Deus opera por meios externos".¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹ Portanto, como argumentei longamente em outro ponto, infusão é a categoria errada para a ação graciosa de Deus.¹¹⁰

III. ORAÇÃO: A PARTE PRINCIPAL DA GRATIDÃO

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".¹¹¹ 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.

¹⁰⁶ *Heidelberg Catechism*, P. 75, em *Ecumenical creeds and reformed confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 45.

¹⁰⁷ *Belgic Confession*, art. 35, em *Ecumenical creeds and reformed confessions*, 115.

¹⁰⁸ Calvino, *Institutes* 4.15.14-15.

¹⁰⁹ Gerrish, *Grace and gratitude*, 122-23, citando Calvino, *Institutes* 4.15.1 e 4.17.1.

¹¹⁰ Desenvolvo esse ponto com algum detalhe ao longo de toda a parte 2 do meu livro *Covenant and salvation* (Louisville: Westminster John Knox, 2007).

¹¹¹ *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 pactual. 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 pactual. 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 pactual 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 pactual 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!” (Gl 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 b'rit*) – tal é a proximidade entre o ritual de confirmação (circuncisão) com o próprio tratado. Com o capítulo anterior tendo fornecido o horizonte pactual 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 vívidos. 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 Midiâ 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 SENHOR 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” (Gl 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”.¹ 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

¹ 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 vivencia o equivalente ao ritual de purificação da circuncisão.²

O “batismo” dos israelitas em Moisés prefigura a união dos crentes com Cristo (1Co 10.2), e Pedro invoca o testemunho do salvamento de Noé e sua família das águas do juízo como um precursor do batismo (1Pe 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” (Tl 3.5).³ 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).

² 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.

³ 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; 1Co 7.19; Gl 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 (1Co 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.⁴ 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”⁵.

Portanto, uma visão factual 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.⁶

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 *baptō/baptizō* 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; 1Co 6.11; Tt 3.5; Hb 9.10; 10.22; 1Pe 3.21; Ap 5.1).

⁴ *Belgic Confession*, art. 34, em *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988).

⁵ *Westminster Confession of Faith*, Art. 28.7, em *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991).

⁶ 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” (1Co 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.⁷ Demonstrando adicionalmente o seu papel factual, o batismo deve ser administrado num culto comum e público da Palavra, em vez de numa ocasião privada ou apenas com a família.⁸ As igrejas reformadas também rejeitam a prática de 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.⁹ 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; 1Co 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

⁷ Louis Berkhof, *Teologia sistemática* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 628: “As igrejas reformadas (calvinistas) sempre agiram com base no princípio de que a ministração da Palavra e a dos sacramentos são entrelaçadamente unidas e que, portanto, o presbítero docente ou ministro é o único legítimo administrador do batismo.”

⁸ *Ibid.*

⁹ Turretini, *Elenctic theology*, 3:386-93.

da fórmula triúna de Mateus 28.19. Como um ritual público e pactual 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. QUEM DEVE RECEBER O BATISMO: A QUESTÃO DO 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.”¹¹ 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.¹² Os cristãos da nova aliança são filhos de Abraão, pertencendo à mesma aliança que

¹⁰ 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.)].

¹¹ Berkhof, *Teologia sistemática*, 624.

¹² 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; 1Co 7.14; Gl 3.16; 1Tm 2.5-6; 1Pe 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 pactual – 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)”.¹³

De uma perspectiva pactual, é impossível separar a afirmação de que os filhos dos cristãos são santos (1Co 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. Gl 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; 1Pe 2.9; Gl 6.16; 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

¹³ *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 (1Co 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”.¹⁴ 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 sinaitica) apontava. Assim como a primeira não pode ser revogada pela última (Gl 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 (Gl 4.21-31). Não é o Antigo e o Novo Testamentos, então, mas as alianças abraâmica e sinaitica que Paulo contrasta.

Portanto, estariam 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 pactual 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 cristãos.¹⁵ 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.¹⁶ 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 2º, 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 2º, 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.”¹⁷ Pressupondo o batismo infantil, o Concílio de Cartago (253) debateu se ele deveria ser feito no oitavo dia (como a circuncisão).¹⁸

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.¹⁹ 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

¹⁵ 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).

¹⁶ 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 first four centuries* (trad. David Cairns; Filadélfia: Westminster, 1962).

¹⁷ 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 (l. 5, cap. 9.11).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ 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.²⁰

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.²¹

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 (1Pe 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 responsável 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 CÁLICE DA SALVAÇÃO: 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

²⁰ *Cânones de Dort*, cap. 1, art. 17, em *Ecumenical creeds and reformed confessions*.

²¹ 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 Matí’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 pactual. A cabeça do cordeiro torna-se a cabeça de Matí’ilu 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 pactual em si deve ser definida pelo contexto pactual. Os profetas também falaram do juízo de Deus como um “cálice de ira”. Não deveríamos assumir o mesmo contexto pactual 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” (1Co 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.²² 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.²³

²² Para a importância da refeição de comunhão, veja especialmente David P. Mossner, *The Lord of the banquet: The literary and theological significance of the Lukan travel narrative* (Minneapolis: Fortress, 1989).

²³ Douglas Farrow, *Ascension and ecclesia: On the significance of the doctrine of the ascension for ecclesiology and Christian cosmology* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), 7n23, desenvolvendo as ideias de Earl Ellis.

Na nossa herança intelectual ocidental (grega), “lembra” 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, “lembra” 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 suserano 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.²⁴

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. Nosso 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 1Coríntios 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.²⁵ Entretanto, Ridderbos ressalta que isso ignora a tensão “já-ainda não” que é destacada na passagem.²⁶

²⁴ 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.

²⁵ 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.

²⁶ 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 1Coríntios 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).²⁷

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”.²⁸ “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.²⁹

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 “zuingianas” 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 pactual 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.³⁰ (Portanto, o significado da instrução de Paulo em 1Co 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 (1Co 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., 412–13.

²⁸ Ibid., 414.

²⁹ Ibid., 415.

³⁰ Ibid., 416.

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*.³¹ Em outras palavras, por ora, Cristo é a refeição sacrificial, mas quando ele voltar ele se reunirá a nós como um companheiro de ceia.³² 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.³³ 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”.³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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.”³⁷

Em vez do sangue borrificado sobre o povo no Sinai, confirmando 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

³¹ Ibid.

³² Ibid., 417.

³³ Ibid., 431.

³⁴ Ibid., 427.

³⁵ Ibid., 428.

³⁶ Ibid., 432.

³⁷ 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 1Coríntios 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” (1Co 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 (1Co 10.16). Como uma refeição pactual, 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 1Coríntios 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 (1Co 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 pactual 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 SENIOR

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.³⁸ Além disso,

³⁸ 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”.³⁹ 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 9º, 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.⁴⁰ 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 12.⁴¹ Nessa visão, no momento da consagração sacerdotal, os elementos continuam a ser a aparência sensual (accidental) de pão e vinho, mas eles são realmente (essencialmente) o corpo e o sangue de Cristo.⁴²

Finalmente, a interpretação elaborada (aristoteliana) da transubstanciação recebeu sua forma refinada pelas mãos de Tomás de Aquino, e essa explicação

apostolic fathers [trad. J. B. Lightfoot, J. R. Harmer e Michael W. Holmes; Grand Rapids: Baker, 1989]). 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).

³⁹ 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 Sinodo 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/creddositheus.html.

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.

⁴¹ “Eucharist”, em *Oxford dictionary of the Christian church* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 475-77.

⁴² *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 1376.

foi oficialmente adotada no Concílio 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.⁴³ “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.”⁴⁴ 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.⁴⁵ 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).⁴⁶ 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.⁴⁷

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.⁴⁸ A Palavra traz perdão por meio do sacramento.⁴⁹ 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”.⁵⁰

Lutero rejeitou fortemente a doutrina católica da transubstanciação (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., consubstancial]. 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”.⁵¹

⁴³ *Ibid.*, 335, 342.

⁴⁴ *Ibid.*, 343, citando “Lumen gentium”, 3 (21/novembro/1964), do Concílio Vaticano II.

⁴⁵ *Ibid.*, 344, referindo-se ao Concílio de Trento (1562): DS 1743.

⁴⁶ *Ibid.*, 346-47.

⁴⁷ Papa Leão XIII, *Mirae caritatis*, em *The great encyclical letters of Pope Leo XIII* (Rockford, Ill.: TAN Books, 1995), 524.

⁴⁸ *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).

⁴⁹ *Ibid.*, 5, 32-33, 35.

⁵⁰ *Augsburg Confession* 13, 1; *Formula of Concord*, epitome 7, 27; Declaração sólida 7, 115, ambas em *The book of concord*.

⁵¹ 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”.⁵²

George Hunsinger ressalta que quanto Aquino tivesse apelado para a analogia da criação *ex nihilo*, Lutero usou a analogia encarnacional.⁵³ 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 apreender 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.⁵⁴

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 “consubstancialidade” 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”.⁵⁵ 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 (*manducatio 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

⁵² Lutero, *Larger catechism*, 5, 18.

⁵³ George Hunsinger, *The Eucharist and ecumenism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 28.

⁵⁴ Martinho Lutero, *The Babylonian captivity of the church*, em *Luther's works* (ed. norte-americana) (Filadélfia: Fortress, 1959), 36:35.

⁵⁵ *Formula of Concord*, epitome 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.⁵⁶

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”.⁵⁷

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.⁵⁸ 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”.⁵⁹ 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 (1Co 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”.⁶⁰ 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

⁵⁶ Martin Chemnitz, *The Lord's Supper [De coena Domini, 1590]* (trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1979), 58-59. Essa obra permanece sendo a afirmação e defesa mais importantes da visão luterana da Ceia.

⁵⁷ *Ibid.*, 59-64, 198-209.

⁵⁸ Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran confessions* (trad. Paul F. Koehneke e Herbert J. A. Bouman; Filadélfia: Fortress, 1961), 161-62.

⁵⁹ *Ibid.*, 169.

⁶⁰ *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*.⁶¹ 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”.⁶² 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.⁶³ B. A. Gerrish 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.⁶⁴

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.

⁶³ Owen F. Cummings, “The reformers and Eucharistic ecclesiology”, em *One in Christ* 33, nº 1 (1997): 47-54; B. A. Gerrish, *Grace and gratitude: The Eucharistic theology of John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 52.

⁶⁴ Gerrish, *Grace and gratitude*, 20, 13.

Entre outros, Geoffrey W. Bromiley ressalta que nem mesmo Zuínglio era “zuínglano” 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.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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”.⁶⁷ 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”.⁶⁸ 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, Teofilácito, Vermigli defendeu a noção de

⁶⁵ Zwínglio, *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.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, 204. Além da obra de Gerrish, um número crescente de estudos úteis tem aparecido, incluindo Ronald S. Wallace, *Calvin's 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, Ill.: 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 zuínglana 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.⁶⁹ Como uma barra de ferro colocada no fogo, o pão é transformado conquanto permaneça sendo pão. A interpretação de Vermigli influenciou outros teólogos reformados, como Bucer e Cranmer.⁷⁰ "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'."⁷¹ 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.

Farrows 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?"⁷² 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 zuíngiana da presença espiritual desencorporada de Cristo, embora em polos extremamente opostos, são em alguns sentidos imagens espelhadas uma da outra"⁷³ 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" conquanto real e corpórea.⁷⁴ 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 Farrows, *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.⁷⁵

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.⁷⁶

É difícil imaginar que Bullinger não soubesse que estava rejeitando uma preeminente 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.”⁷⁷

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 todos os seus benefícios) na Ceia, em vez de na maneira do comer – em outras palavras, a presença como tal.

⁷⁶ *Second 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".⁷⁸

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 zwingliana de tratá-la primariamente como o ato do cristão de lembrar, testificar e renovar seus votos.

Especialmente em *Institutas* 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")".⁷⁹ 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".⁸⁰

Em segundo lugar, "O dom é o próprio Jesus Cristo", não apenas a sua divindade, mas todo o Cristo.⁸¹ Terceiro, "O dom é dado com os sinais. Mais uma vez uma crítica tanto de Zuínglio quanto de Roma está implicada".⁸² Quarto, "O dom é dado pelo Espírito Santo", que Calvino detalha em 4.14.9 e 12.⁸³ Quinto, "O dom é dado a todos aqueles que comungam, pios e ímpios, cristãos e não cristãos".⁸⁴ 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".⁸⁵ 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."⁸⁶ Assim, para Calvino, a

⁷⁸ Calvino, *Institutes* 4.14.17.

⁷⁹ Gerrish, *Grace and gratitude*, 150, de *Institutes* 4.14.26.

⁸⁰ Calvino, *Institutes* 4.18.7.

⁸¹ 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).

⁸² Gerrish, *Grace and gratitude*, 137.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, 138.

⁸⁵ Calvino, *Institutes* 4.17.33.

⁸⁶ Gerrish, *Grace and gratitude*, 139; veja Calvino, *Institutes* 4.14.4; 4.17.15.

Ceia selo 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”.⁸⁷ 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”.⁸⁸ 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.⁸⁹ 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 transubstancialização 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”.⁹⁰ 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

⁸⁷ Calvino, *Institutes* 4.17.10.

⁸⁸ Gerrish, *Grace and gratitude*, 165.

⁸⁹ Calvino, *Institutes* 4.17.5 – 6.

⁹⁰ Para os reformados, Berkhof resume na sua *Teologia sistemática*, 649-652, a Ceia dá ao cristão pecador 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”. Em 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 padrões 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”⁹¹

(b) *Como Cristo é dado na Ceia?* Onde as visões rivais se voltaram para a mecânica 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”.⁹² A Ceia, segundo Calvino, é a segurança da nossa própria participação no que Lutero descreveu como *mirifica commutatio* (“troca maravilhosa”).⁹³ 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?⁹⁴ 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”.⁹⁵ 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”.⁹⁶ O ponto é assegurar às consciências apreensivas que a Ceia é “não uma mera figura, mas é a união da realidade com a substância”⁹⁷

Como é típico nas confissões reformadas, o *Catecismo maior de Westminster* afirma que o *modo*, não a *substância*, é espiritual.⁹⁸ 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.

⁹² Calvino, *Institutes* 4.17.9.

⁹³ *Ibid.*, 4.17.2.

⁹⁴ João Calvino, *Defensio doctrinae de sacramentis*, OS 2:287.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Calvino, edição de 1536 de *Institutes*, em OS 1:139.

⁹⁷ *Ibid.*, em OS 1:508-9.

⁹⁸ Veja, por exemplo, *Westminster Larger Catechism*, P. 170, em *The book 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”⁹⁹ “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).¹⁰⁰

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 Calvino.”

Pelo contrário, ela contribui para uma ênfase distintamente positiva e “direcionada para cima” para toda a sua teologia da eucaristia. A abordagem de Calvino 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 Calvino, 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).¹⁰¹

Pela obra eficaz do Espírito, diz Calvino, “a carne de Cristo é semelhante a uma fonte rica e inexaurível que nos comunica a vida que jorra da própria Divindade”¹⁰² Não somos relacionados a Cristo genericamente como meros companheiros humanos, mas de maneira escatológica, pneumatológica, mística e soteriológica.¹⁰³ Assim, “o Espírito faz coisas que são amplamente separadas

⁹⁹ A. A. Hodge, *Evangelical theology: Lectures on doctrine* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1976), 355.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 356.

¹⁰¹ Philip Walker Butin, *Revelation, redemption and response: Calvin's trinitarian understanding of the divine human relationship* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 118.

¹⁰² Calvino, *Institutes* 4.17.8.

¹⁰³ João Calvino, *Commentary on Paul's Epistle to the Ephesians* (Grand Rapids: Baker, reimpr. 1979), comentando Efésios 5.30-31.

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".¹⁰⁴

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".¹⁰⁵ 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".¹⁰⁶

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.¹⁰⁷ 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

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ *Belgic Confession of Faith*, em *Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church*, 87-88.

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ 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” (énfase acrescentada).¹⁰⁸ 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?¹⁰⁹ “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”.¹¹⁰

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 1Co 10.17).¹¹¹ 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 Calvino, *Institutes* 4.17.18.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 4.17.31.

¹¹⁰ *Ibid.*, 4.17.26.

¹¹¹ *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?”¹¹²

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.¹¹³ 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”.¹¹⁴ 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

¹¹² *Ibid.*, 4.17.1.

¹¹³ 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 visão de Calvino à sua própria concepção zwingiana (*Doctrinal theology* [org. Alan W. Gomes; 3^a 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).

¹¹⁴ Atanásio, *On the incarnation* 17, em Athanasius: *Contra Gentes and De Incarnatione*, 174.

da união com Cristo.¹¹⁵ 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.¹¹⁶ Além disso, se interpretarmos as “energias” como “os poderes [*dynameis*] 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.¹¹⁷ No entanto, Calvino dificilmente estava sozinho; seus contemporâneos teológicos e herdeiros refletiram visões semelhantes, incluindo a analogia entre essência (sol) e energias (raios).¹¹⁸

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

¹¹⁵ 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 fluí 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 comprehendê-lo” (CO 15:722-23).

¹¹⁶ 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, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 104-5.

¹¹⁷ 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 em van Oort, Calvino é citado como estimando que Cirilo está próximo de Crisóstomo na profundidade de seu pensamento (693).

¹¹⁸ 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 à 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 Heidelberg*. “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.¹¹⁹ 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 (1Co 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 arrependeram 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 Venema, *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".¹²⁰ 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.¹²¹

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.¹²²

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 juizo 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.¹²³ 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.¹²⁴ 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*].¹²⁵

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.

¹²⁴ 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).

¹²⁵ 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”.¹²⁶ “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 assembleia da aliança.¹²⁷ 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”.¹²⁸

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.¹²⁹

Tanto na concepção católico-romana quanto na zwingiana, 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 Zwinglio e Lutero usaram: um modo de honrar a Deus”. Em vez disso, ela é um meio de nos ligar juntos mais e

¹²⁶ *Ibid.*, 4.17.44–46.

¹²⁷ Mary Beaty e Benjamin W. Farley, orgs., *Calvin's ecclesiastical advice* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 165.

¹²⁸ 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.

¹²⁹ 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’”.¹³⁰

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”.¹³¹

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’”.¹³² 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.¹³³ Além do apóstolo Paulo, Calvino ecoa o seu mentor Martin Bucer sobre esse ponto.¹³⁴ 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.¹³⁵

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

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Calvino, *Institutes* 4.17.38.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Veja Martin Bucer, “The reign of Christ”, em *Melanchthon and Bucer* (org. Wilhelm Pauck; Library of Christian Classics; Filadélfia: Westminster, 1969), 182, 236-59.

¹³⁵ 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).¹³⁶ 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.¹³⁷

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>	Transsubstanciação
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

¹³⁶ 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.

¹³⁷ 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. EUCHARISTIA E ECCLESIA

Embora diferenças importantes permaneçam com respeito à Eucaristia, diálogos ecumênicos recentes têm promovido áreas de consenso impressionantes.¹³⁸ No entanto, vou concluir este capítulo indicando a importância da nossa teologia sacramental para a eclesiologia mais em geral.

I. SEPARANDO O SINAI. DO SIGNIFICADO

Como vimos no capítulo anterior, Karl Barth lamentou o “sacramentalismo” da posição confessional reformada.¹³⁹ 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”.¹⁴⁰ 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.¹⁴¹ “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).¹⁴² “O *verbum visibile*, a pregação objetivamente esclarecida da Palavra, é o único sacramento deixado para nós.”¹⁴³ 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

¹³⁸ 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 endossariam 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 nº 149 (Genebra: WCC Publications, 1990), 115-16.

¹³⁹ 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.

¹⁴⁰ W. 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.

¹⁴¹ 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.

¹⁴² *Ibid.*, v. 4, pt. 4, p. 88.

¹⁴³ 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.¹⁴⁴ A Ceia, para Barth, diz respeito à “ação da comunidade, e de fato com a ação pela qual ela estabelece comunhão” (ênfase acrescentada).¹⁴⁵

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.¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷

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.¹⁴⁸ 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 pactual.

2. CONFUNDINDO SINAL E SIGNIFICADO

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 continua 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.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Veja David Allen, “A tale of two roads: Homiletics and Biblical authority”, *JETS* 43, nº 3 (setembro de 2000), esp. 492. Cf. Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. I, p. 127.

¹⁴⁵ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 3, p. 2, 901.

¹⁴⁶ 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: Erdmans, 1998), 3:1-27.

¹⁴⁷ Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. I, p. 449.

¹⁴⁸ É interessante observar que algo próximo dessa interpretação também é articulado como “transsignificação” por alguns teólogos católico-romanos hoje. Para um desenvolvimento mais abrangente e defesa da transsignificação, veja Edward Schillebeeckx, *The Eucharist* (Londres: Sheed & Ward, 1968), 108-19.

¹⁴⁹ 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 expandido – “transcorpóreo” – de modo que Cristo “retorne” na igreja e como a igreja.¹⁵⁰ Ele argumenta que esse corpo espiritual é “*mais real do que qualquer corpo físico*” (ênfase acrescentada).¹⁵¹ 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).¹⁵² 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?¹⁵³ 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. SINAL E SIGNIFICADO: UNIÃO SEM CONFUSÃO

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 transubstancialização, que evita uma presença local do corpo e sangue de Cristo seja no céu ou no pão e no vinho a 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.

¹⁵⁰ Graham Ward, *Cities of God* (Nova York: Routledge, 2000), 154-72.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, 180.

¹⁵³ 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 nuancizada interpretação em “Will the real Plato please stand up?”, em *Radical orthodoxy and the reformed tradition*, 70.

Elá 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*" (1Co 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

De modo geral, igreja é referida como a assembleia dos chamados (hebr., *qāhāl*; gr., *ekklēsia/synagōgē*).¹ 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.

¹ 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 MUITOS COMO UM: MISTURANDO CRISTO 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.² 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 transsubstancialadas 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”³.

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: “Regoijemo-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. Brown 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.⁵

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”.⁶ 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”.⁷ 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”.⁸ 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).⁹ 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 consideram prontos para isso, que fazem o que está no interior deles, que fazem o que a sua consciência exige deles” (ênfase acrescentada).¹⁰

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, “Aqueles 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”¹¹ À parte da primazia papal, nem mesmo uma sucessão válida de bispos é adequada.¹²

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.¹³

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.¹⁴ Por conseguinte, diz Ratzinger, isso leva a uma “fusão de existências”¹⁵

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.¹⁶ 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]’”.¹⁷ No capítulo anterior, encontramos uma linguagem semelhante por parte de Hans Urs von Balthasar, no seu apelo a Schleiermacher e Hegel.

¹¹ Cardeal Joseph Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the church today* (trad. Adrian Walker; São Francisco: Ignatius Press, 1996), 44.

¹² *Ibid.*, 79-80.

¹³ *Ibid.*, 80-81.

¹⁴ *Ibid.*, 82.

¹⁵ *Ibid.*, 37.

¹⁶ Joseph Ratzinger, *Principles of Christian morality* (trad. Graham Harrison; São Francisco: Ignatius Press, 1968), 38.

¹⁷ 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).¹⁸

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”.¹⁹ “A perda desse elemento de unidade com os sucessores de Pedro fere a igreja ‘na essência do seu ser como igreja’.”²⁰

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 [...]’”,²¹ 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).²² Ward acrescenta: “Como Gregório de Nissa ressalta no seu 13º sermão sobre Cântico dos Cânticos, ‘aquele que vê a igreja olha diretamente para Cristo’”.²³

¹⁸ *Ibid.*, 49.

¹⁹ Ratzinger, *Das neue Volk*, 169, citado em Volf, *After our likeness*, 58.

²⁰ 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”.

²¹ Ward, *Cities of God*, 115.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 116.

A ortodoxia oriental reflete uma eclesiologia mais escatológica (“já”/“ainda não”) e pneumatológica.²⁴ A escatologia evita que a eclesiologia torne-se uma mera afirmação de uma instituição histórica.²⁵ Cristo *institui* a igreja e o Espírito *constitui*.²⁶ Isso leva a uma ênfase na participação comum de todos os cristãos nos dons do Espírito e na autoridade da pluralidade de bispos na assembleia em vez de na supremacia papal.

Vladimir Lossky ressalta que essas catolicidade e apostolicidade são ambas dependentes da Verdade.²⁷ 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.²⁸ “Um leigo deve resistir até mesmo a um bispo que traia a Verdade e que não seja fiel à tradição cristã”, Lossky insiste.²⁹

Ao mesmo tempo, não devemos cair no erro contrário que ocorre quando, ao dar à catolicidade um caráter carismático, a confundimos com santidade, dando-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.³⁰

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.³¹

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.³² A ênfase na essência

²⁴ John Zizioulas, *Being as communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 132-33.

²⁵ *Ibid.*, 140.

²⁶ *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”.

²⁷ 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”.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 176.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 177.

³² *Ibid.*, 179.

sobre a pessoa nas formulações trinitárias 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”.³³

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.³⁴ 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.”³⁵ 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 oficiada 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,

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 180.

³⁵ *Ibid.*, 181.

essa é uma melhoria das eclesiologias católico-romanas: “As igrejas locais são tão primárias na eclesiologia quanto a Igreja universal”.³⁶ 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, 1Co 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.³⁷ 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.³⁸ 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. [...]”³⁹ Nessa concepção, a graça meramente eleva a natureza. De acordo com o Vaticano I, “a própria Igreja, com sua extensão maravilhosa, sua santidade eminent e sua fecundidade

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Berkhof, *Systematic theology*, 559.

³⁸ Hans Urs von Balthasar, *Church and world* (trad. A. V. Littledale com Alexander Dru; Montreal: Palm Publishers, 1967), 145-46.

³⁹ *Ibid.*, 152.

inexaurível em cada coisa boa, com sua unidade Católica e sua estabilidade inenarrável, é um motivo importante e perpétuo de credibilidade e uma testemunha irrefutável de sua própria missão divina".⁴⁰ 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 UM COMO MUITOS: CONTRASTANDO CRISTO 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).⁴¹ 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”.⁴² Pode-se encontrar com frequência o conselho atribuído a Francisco de Assis, “Pregue o evangelho sempre; quando necessário, utilize palavras”.

⁴⁰ Veja Avery Dulles, SJ, *Models of the church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 123.

⁴¹ Pioneiros de uma “missiologia encarnada” mais explícita incluem Sherwood G. Lingenfelter e Marvin K. Mayer, *Ministering cross-culturally: 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*”, *Missiology: An international review* 32, nº 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.⁴³ 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.⁴⁴

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.

⁴³ Veja, por exemplo, I. Mobsby, *Emerging and fresh expressions of church* (Londres: Moot Community Publishing, 2007), 54-55; *The becoming of G-d* (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 seródia 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 pactual 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.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷

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, Ill.: 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, Ill.: 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 pactual.⁴⁸ Já vimos também essa tendência 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.⁴⁹ De fato, a sua crítica às vezes acentuada do pietismo é bem conhecida com respeito a isso.⁵⁰ No entanto, sua atração por uma eclesiologia independente, sua rejeição dos sacramentos como meios de graça e sua rejeição explícita do batismo infantil,⁵¹ apontam para o que me parece ser a tendência dominante do seu pensamento que já é perceptível na primeira edição do seu comentário sobre Romanos.

Indo além de Zwinglio (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.⁵² Em *Romanos*, ele fala explicitamente do “contraste entre o evangelho e a igreja” (ênfase acrescentada).⁵³ 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).⁵⁴ 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”.⁵⁵

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

⁴⁸ 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).

⁴⁹ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 150.

⁵⁰ Essas diferenças são relatadas e interpretadas com detalhes fascinantes em Eberhard Busch, *Karl Barth and the pietists* (trad. Daniel W. Bloesch; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

⁵¹ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 4.

⁵² Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trad. Edwyn C. Hoskyns da 6^a ed.; Londres: Oxford Univ. Press, 1933), 304; cf. 396 para a mesma analogia.

⁵³ *Ibid.*, 340.

⁵⁴ *Ibid.* Que essa é a frase de 1920 talvez deva ser levado em conta aqui.

⁵⁵ *Ibid.*, 36.

igreja não é uma extensão da pessoa e da obra de Cristo.⁵⁶ 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).⁵⁷ 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.⁵⁸ Barth faz importantes advertências contra assimilar Jesus à igreja.⁵⁹ 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".⁶⁰ 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.⁶¹

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;

⁵⁶ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 3, p. 7, 327; v. 4, pt. 2, p. 132.

⁵⁷ *Ibid.*, v. 3, pt. 2, p. 141.

⁵⁸ 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*, talis como a forma em que estas se distinguiram no protestantismo alemão.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Volf, *After our likeness*, 161-62.

⁶¹ 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 querem contribuir para a salvação da cristandade, elas próprias deveriam, primeiro, ser curadas" (*ibid.*, 18).

2Co 11.4; At 2.42).⁶² O “ser da igreja” é “constituído pelo povo reunido que confessa Cristo”.⁶³ “O que a igreja é, ou seja, seres humanos que creem e confessam, é precisamente o que (como regra) também a constitui”.⁶⁴ 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.⁶⁵ Nem mesmo os sacramentos são constitutivos de forma final, mas “são uma representação pública de tal confissão”.⁶⁶ 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. [...].”⁶⁷ 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.⁶⁸

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”.⁶⁹ 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.”⁷⁰ 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”.⁷¹ 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.

⁷¹ *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."⁷² "Visto que a união de cristãos, em aliança mútua, constitui a igreja, ela é a comunidade pactual de pessoas", embora ela tenha também uma história.⁷³

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 pactual. 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.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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. ENCONTRANDO NOSSO RUMO, LOCALIZANDO AS COORDENADAS

Ao embarcarmos nessa jornada através dos atributos da igreja, é útil manter em mente as nossas coordenadas até aqui.

A. A COORDENADA ESCATOLOGICA

Como Douglas Farrow observou, a ascensão de Jesus Cristo em carne desafia de modo mais radical a ontologia platônica/neoplatônica.⁷⁶ Orígenes, o pai da igreja mais fascinado pela filosofia grega, disse que esse acontecimento foi “mais uma ascensão da mente do que do corpo”.⁷⁷ 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.⁷⁸

Isso está em radical contraste com a razão que Jesus deu aos seus discípulos para o benefício de sua partida: ou seja, que ele enviaria o Espírito para guiá-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.⁷⁹ Uma ascensão docética abriu espaço para a apoteose da igreja

⁷⁴ Amos Yong, *The Spirit poured out on all flesh* (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 of the doctrine of the ascension for 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 *totus Christus* (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. Sua 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.⁸⁰ Até lá, ele invade esta presente era por meio do seu Espírito, espalhando sementes da nova criação por meio da Palavra e dos sacramentos.

⁸⁰ João Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Eerdmans, 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 pudessem ter uma experiência religiosa visível, imediata e significativa, sem ter de esperar por Cristo, “a imagem [eikōn, ícone] do Deus invisível” (Cl 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 *por meio* 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 pactual 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 *evento escatológico*: 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 *dentro da História*. 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 pactual, 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 ordeira 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. UNIDADE E CATOLICIDADE

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, conquanto 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. [...]’⁸¹ 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.⁸² 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

⁸¹ Paul D. L. Avis, *The church in the theology of the reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), 1.

⁸² 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 Calvino:

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.⁸³

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

⁸³ João Calvino sobre Efésios 1,23, em *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Eerdmans, 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 *sark* com *soma*”. “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.⁸⁴ 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 *interpretação teológica* que vá além do próprio Paulo é necessária para transformar o ‘um em Cristo’ paulino no ‘um único sujeito com Cristo’ de Ratzinger ou certamente, em ‘um único [...] Jesus Cristo’.⁸⁵ 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 *um*, único 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”⁸⁶.

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 1Coríntios 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.⁸⁷

⁸⁴ Lesslie Newbigin, *The household of God: Lectures on the nature of the church* (Londres: SCM, 1953), 80.

⁸⁵ Volf, *After our likeness*, 34. Visto que as referências de Volf são ao cardeal Ratzinger antes de ele ter se tornado papa, usarei essa referência ao longo deste capítulo.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Dulles, *Models of the church*, 17, 21-30. De fato, Paul Minnear em *Images of the church in the New Testament* (Filadélfia: Westminster Press, 1960) lista 96 imagens.

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 pactual de suserano e vassalo.⁸⁸

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 inicio 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”.⁸⁹

Tirando a catolicidade da igreja inteiramente das nossas mãos, a eleição proíbe 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 *escaton* 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

⁸⁸ Dulles, *Models of the church*, 46-47.

⁸⁹ *Heidelberg Catechism*, P. 54, em *The Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church* (Grand Rapids: Board of Publications of the CRC, 1976), 27.

essa visibilidade é sempre ambígua, tanto porque a igreja é uma assembleia mista quanto porque até mesmo os eleitos são justos e pecadores ao mesmo tempo.⁹⁰

B. VISÍVEL 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 assembleia 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).⁹¹

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 factual 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* (*koinônia*), 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

⁹⁰ Calvin, *Institutes* 4.1.2 – 3.

⁹¹ *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, socioeconómica 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 membro*.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 1Coríntios 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 receber 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

⁹² Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer works*, v. 1, *Sanctorum Communio: A theological study of the sociology of the church* (org. Joachim von Soosten; ed. em inglês org. por Clifford J Green; trad. Reinhard Krauss e Nancy Lukens; 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 (1Co 10.17).

C. ALIANÇA E CONEXIONISMO

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 pactual tem tremendo potencial para orientar a eclesiologia na direção de uma integração entre o um e os muitos, assembleia local e assembleias 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*.⁹³ Do lado da Igreja Livre, Stanley Grenz observa que uma perspectiva pactual desafia o individualismo ao qual o congregacionalismo pode ser propenso.⁹⁴

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, assembleias 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

⁹³ 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, nº 3 (verão/1988): 414.

⁹⁴ Grenz, *Theology for the community of God*, 614.

do que a congregação local (At 9.31; 1Co 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 *presbyterion* (presbitério), sendo o termo do Novo Testamento para a assembleia mais ampla de ancíãos. 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 *funcionou* *pactualmente* 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 [dogmata] 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 hierarquicamente, 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 *pactual* 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 [...]” (1Tm 5.17,22). As qualificações para os ministros e presbíteros são claramente colocadas em 1Timóteo 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*]” (1Tm 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, constituisses presbíteros, conforme te prescrevi”, 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 sordida 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.⁹⁵

Como é evidente no exemplo de Pedro, todos os ministros são presbíteros, mas nem todos os presbíteros são ministros. Juntos, eles são os “superintendentes” (*episkopois*), 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

⁹⁵ 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 *presbyterous* e *episkopous* indiferentemente (Tt 1.5-7). Significativamente, é Pedro que diz que Cristo é o “Pastor e Bispo da vossa alma” (1Pe 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 *episkopos* (bispo) e *presbyteros* (presbítero) também é evidente na *Carta aos coríntios* de Clemente de Roma (95 d.C.).⁹⁶ Do mesmo modo, a *Didaquê* (98 d.C.) reconhece “bispos [supervisores] e diáconos”.⁹⁷ Já no século 4º, 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”.⁹⁸ 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.⁹⁹

⁹⁶ Clemente de Roma, *1 Corinthians*, em *The apostolic fathers: Greek texts and English translation* (2º ed.; org. Michael W. Holmes; Grand Rapids: Baker, 1989), 22-100.

⁹⁷ *The Didache*, em *ibid.*, 246-69.

⁹⁸ 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: Erdmans, 1994), 57-58.

⁹⁹ 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 5º, essa identidade [entre bispos e presbíteros] é afirmada."¹⁰⁰

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".¹⁰¹ 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.¹⁰²

As Igrejas Livres corretamente nos lembram que "Nós somos a igreja!"¹⁰³ 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).¹⁰⁴

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,

¹⁰⁰ J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Londres: Macmillan, 1868; reimpr. Grand Rapids: Zondervan, 1974), 98-99.

¹⁰¹ Second Helvetic Confession, em *The book of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), cap. 18, 5.160-62.

¹⁰² É interessante observar que tanto o cardeal Ratzinger (*Called to communion*, 122-23) quanto John Zizioulas (*Being as communion*, 195) reconhecem que *presbyteros* e *episcopos* são usados indiferentemente no Novo Testamento e eram ofícios sinônimos nas primeiras comunidades cristãs.

¹⁰³ Volf, *After our likeness*, 135.

¹⁰⁴ 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, Ill.: Crossway, 1998), 85-116.

sacerdotes e reis, “as obras de serviço” são feitas oficialmente em nome de toda a igreja pelos diáconos, conquanto 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.¹⁰⁵ 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 maiores 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 *magisterialmente* 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 *ministerialmente* 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; 1Co 11.23-29; 2Co 13.3; Ef 4.11-12; 1Tm 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 *marketing* de nicho demográfico.

¹⁰⁵ Derk Bergsma, “Prophets, priests, 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” (Gl 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.¹⁰⁶

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”.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹ 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

¹⁰⁶ Donald McGavran, *Understanding church growth* (3^a ed.; rev. C. Peter Wagner; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 163.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 174.

¹⁰⁸ *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).

¹⁰⁹ 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 Sweetman; 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 (1Co 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. SANTIDADE ECLESIAL EM CRISTO: A IGREJA 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 (1Pe 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” (1Co 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 atordoou 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; Gl 3.13-18; 4.21-5.1; Ef 2.11-19; 1Pe 2.10) e seus filhos podem ser santos ao Senhor (1Co 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.

N numa concepção pactual, 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. Gl 1.4; Ef 1.21) que está “passando” (1Jo 2.17; cf. 1Co 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” (1Jo 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 *inerente* que é infundida na igreja e flui dela. Rahner resume:

Como os grandes teólogos da Idade Média costumavam dizer (*Tomás, Summa Theologica*, I, 1lae, p. 106, r.1), 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.¹¹⁰

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”.¹¹¹ 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’”.¹¹² 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 sinérgistica. De uma perspectiva da Reforma, é essa visão sinérgistica da

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ Dulles, *Models of the church*, 72-73.

¹¹² 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.¹¹³ No entanto, de uma perspectiva factual, 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; 1Co 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 *independente* dela; ela é dada *por meio* dela. A reivindicação do Deus trino que torna a igreja santa de modo algum a transsubstancia 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 factual 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 preeminente 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,

¹¹³ Veja, por exemplo, Yong, *The Spirit poured out on all flesh*, 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 distinguidos 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 cida-de 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.¹¹⁴

Con quanto a igreja visível seja de fato uma “assembleia 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”.¹¹⁵ 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 “à adoração cristã autêntica acontece num ritmo de adoração e ação”.¹¹⁶ 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”.¹¹⁷ 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

¹¹⁴ Newbigin, *Household of God*, 79.

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ *Ibid.*, 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 consagrhou esse espaço como o lugar da sua ação santa. Mesmo se apenas um dos pais é cristão, os filhos são santos (1Co 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* (1Co 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” (1Co 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.”¹¹⁸

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”.¹¹⁹ É a Palavra que “quebra” a igreja transformando-a numa “comunidade-da-cruz”, para ser “edificada” numa

¹¹⁸ Westminster Confession, cap. 25.5, em *Trinity hymnal* (ed. rev.; Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 863.

¹¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (Nova York: Macmillan, 1965), 350.

"comunidade da Páscoa".¹²⁰ Embora Cristo trabalhe por meio do ministério da sua igreja, a igreja nunca pode considerar as suas ações como sendo idênticas às dele.¹²¹ 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".¹²²

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".¹²³

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 substância 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.¹²⁴

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 (1Co 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.

¹²⁰ Ibid., 212-13.

¹²¹ 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. SERVIÇO SANTO

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. *A 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 (Gl 1.6-9; 1Co 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 pregarião, 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 coordenação *pactual* 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 Newbigin 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*).¹

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 (Gl 1.8), 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” – o *fides 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. APOSTOLICIDADE E APOSTOLAIDO

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. INTERPRETAÇÕES DIFERENTES

Seguindo de perto as duas tendências que nós já citamos, podemos discernir duas abordagens distintas que são preeminentes nos tratamentos históricos e contemporâneos desta questão.

I. LIGANDO A APOSTOLICIDADE A UM OFÍCIO OFICIAL

Irineu, especialmente no seu conflito com a seita gnóstica no século 2º (que desenvolveu um cônnon, ordenanças e bispos paralelos), enfatizou que a forma autorizada da fé e prática cristã foi definida pelos escritos apostólicos e os

¹ *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 6^a 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.²

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”.³ 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

² Gregório, o Grande, *Letters* (Books 1 e 2), em *NPNF2*, 12:75-76, 171, 179, 166, 169, 222, 225.

³ Lesslie Newbigin, *Household of God*, 82.

presbiteriana se conforma do modo mais próximo. Se isso puder ser demonstrado, 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.⁴ Segundo o cardeal Hosius, um teólogo de Trento, “o evangelho vivo é a própria igreja.”⁵ 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. [...]”⁶ 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.⁷ 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

⁴ Yves Congar, *I believe in the Holy Spirit* (Nova York: Crossroad, 1999), 154.

⁵ *Ibid.*, 153.

⁶ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 652.

⁷ *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”.⁸ As palavras e ações da igreja “pela negação delas são placas que apontam para o Santo”, nunca sagradas em si mesmas.⁹

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 Esau, insiste Barth. No entanto, “a obra da Igreja é a obra de homens. Ela nunca pode ser obra de Deus”.¹⁰ “A Igreja é a Igreja de Jacó – apenas quando o milagre ocorre. De outro modo, ela é nada mais do que a Igreja de Esau.”¹¹ 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. [...]”¹² Contudo, a igreja visível (que ele chama “a comunidade” como “a forma terreno-histórica” da existência de Cristo) é *pura-mente secular em sua forma empírica* e espiritual apenas naqueles *flashes* momentâneos quando seu testemunho de Cristo coincide com a revelação.¹³

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. Edwyn C. Hoskyns da 6ª ed.; Londres: Oxford Univ. Press, 1933), 36.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 353.

¹¹ *Ibid.*, 366.

¹² *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 *circunstâncias*: 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 *circunstâncias*.

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”.¹⁴ 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. [...]”¹⁵

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,

¹⁴ Newbigin, *The household of God*, 50.

¹⁵ *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”.¹⁶ 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 normatizados. 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

¹⁶ Dale Moody, *The Word of 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.

I. A APOSTOLICIDADE IDENTIFICADA COM O EVANGELHO APOSTÓLICO: O FIM 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” (1Co 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 (Gl 1.6-9; 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 (1Tm 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 (Gl 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” (1Tm 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.

Conquanto 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 (*poimēn/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.¹⁷ 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” (1Co 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, 1Coríntios 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” (1Co 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? Concebi 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? De onde teria eu carne para dar a todo este povo? [...] Se assim me tratás, 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).

¹⁷ Veja esp. Richard B. Gaffin Jr., *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament teaching on the gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, 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 repousou 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 SENHOR fosse profeta, que o SENHOR 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” (Jl 2.28-29). 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 a 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 (1Pe 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 1Coríntios 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 (1Co 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 (*prophēteia*) como pregação, que, conquanto iluminada pelo Espírito (diferente das Escrituras), é não inspirada e, portanto, deve ser testada (1Co 12.29; 14.29-32; 1Ts 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 anciãos 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.¹⁸ Seria

¹⁸ 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 1Coríntios 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 extraordinárias.

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 1Coríntios 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” [...].²¹

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, Ill.: 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, Ill.: 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” (1Co 3.11,14, ênfase acrescentada).

Conquanto 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.²³ 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

²³ Para esse argumento, veja N. T. Wright, “How can the Bible be authoritative?” *Vox evangelica* 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”).²⁴ 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 impia. 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 1Co 11 e 12). Há diferentes dons e diferentes vocações dentro do mesmo corpo. Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade (1Tm 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

²⁴ Darrell Guder, *The missional church: A vision for the sending of the church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 79-81.

exemplo, a King James version)*, que traduzem os versículos: “É 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 1Co 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 *katartismos* 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 1Coríntios 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 *katartismos* no versículo 12a como “equipar” e *eis* como “para” ou os traduzimos como “completar” e “em”, respectivamente. Lexicamente, é possível traduzir *katartismos* 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, “segundo a verdade em amor” (v. 12-15).

²⁶ Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (WBC; Dallas: Word, 1990), 253; cf. T. David Gordon, “Equipping ministry in Ephesians 4”, JETS 37, nº 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, 1996], 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 coração 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, “falando 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.²⁷

²⁷ *Westminster Confession of Faith*, em *The book of confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 32.1-2.

Em acréscimo à igreja local, há as assembleias 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.”²⁸

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. [...]”²⁹ 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 (Gl 1.1–2.14), e Pedro referiu-se às cartas de Paulo como “Escrituras” (2Pe 3.16). No entanto, ambos submeteram-se à assembleia 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 assembleia. Os ministros comuns de hoje dificilmente podem ser eximidos dessas correção e admoestação mútuas que os apóstolos foram obrigados a suportar. De fato, como Calvino 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?”³⁰

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 assembleia de ministros e presbíteros conjuntamente, sobre

²⁸ *Ibid.*, 33.2.

²⁹ *Ibid.*, 33.4.

³⁰ Calvino, *Commentaries on Galatians and Ephesians*, 280.

os quais o próprio Cristo preside. Baseado na ênfase antioquiana no conceito de “embaixadoria”, 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.”³¹ Por essa razão, Zizioulas sugere que deveríamos ser cautelosos com termos como “vigário”, como se fosse “uma representação de alguém que está ausente”³²

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.³³

Desse modo, “a própria comunidade torna-se sacerdotal no sentido de 1Pedro 2,5,9”, não por fluir do sacerdote, mas resultando da reunião eucarística (*synaxis*) de todo o corpo.³⁴

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 assembleia solene. Distribuída ao longo da estrutura mais ampla de pastores e presbíteros a partir das assembleias locais que formavam uma assembleia 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 assembleias 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

³¹ John Zizioulas, *Being as communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985), 227-28.

³² *Ibid.*, 230.

³³ *Ibid.*

³⁴ *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*]” (1Tm 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?” (1Co 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 epistolas 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.³⁵ 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.

³⁵ Em 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. 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 SENHOR te abençoe e te guarde; [...] o SENHOR 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 pactual, um discurso performativo que colocava o povo sob as bênçãos 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 1Pe 3.10-12), que mostram essa estreita conexão entre a face de Deus e a proximidade de Deus em *hesed*, fidelidade pactual. O próprio Cristo colocou a bênção pactual de Deus sobre o seu povo, como nas bem-aventuranças (Mt 5.1-11) e sua refeição pós-resurreição 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 pactual. “E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do SENHOR será salvo” (Jl 2.32; cf. At 2.21). “Tomarei o cálice da salvação e invocarei o nome do SENHOR. Cumprirei os meus votos ao SENHOR, 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; 1Pe 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).

A 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 (*šâliah*) 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”³⁶

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 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 “embaixador” 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 “embaixadores” (*presbeuō*) enviados para ‘pedir’ (*deomai*) ou ‘apelar’ (*parakaleō*) às partes em guerra por reconciliação.³⁷ 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^a 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”.³⁸ Esse ministério de reconciliação é descrito primariamente como discurso, “a mensagem de reconciliação” (v. 19), do qual somos “embaixadores”.³⁹ 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).⁴⁰ “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.⁴¹

³⁸ John Webster, “Christ, church and reconciliation”, em *Word and church* (Edimburgo: T&T Clark, 2001), 222.

³⁹ *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 Isaías 49.8 em 2Coríntios 6.2 é uma leitura escatológica da passagem 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 *Luther's 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 1Coríntios 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 (*bene 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.⁴² 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".⁴³ 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.⁴⁴ 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

⁴² Berkhof, *Teologia sistemática*, 573.

⁴³ 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).

⁴⁴ 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 partilhar 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”.⁴⁵ 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.⁴⁶

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.”⁴⁷

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.⁴⁸ 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.⁴⁹ 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”.⁵⁰ A Grande Comissão diz simplesmente: “Vá”, diz Finney.

*Elá não prescreve nenhuma forma. Elá 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 modo de fazer isso registrado na Bíblia.*⁵¹

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.⁵² Disso é derivado o conhecido contraste entre evangelismo (missão) e as marcas da igreja (meios de graça). No entanto, há uma reunião – uma *ekklésia* – porque há uma obra de Deus por meio da pregação

⁴⁸ 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).

⁵⁰ 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”.⁵³ 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 ressurreto ou do pregador e uns dos outros?⁵⁴ Vamos à igreja esperando que Cristo ressuscite os mortos, os fracos e os doentes?⁵⁵

⁵³ William M. Cant, “The most urgent call to the Kirk: The celebration of Christ in the liturgy of Word and sacrament”, *SJT* 40 (1987): 110.

⁵⁴ *Ibid.*, 113.

⁵⁵ *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.⁵⁶

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.⁵⁷

Meramente imitar o exemplo de Cristo é totalmente diferente de estar unido a ele como um ramo à videira viva.⁵⁸ 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”⁵⁹.

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.

PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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?

⁵⁶ *Ibid.*, 115.

⁵⁷ *Ibid.*, 117.

⁵⁸ *Ibid.*, 119.

⁵⁹ *Ibid.*, 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

Etimologicamente, *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 quê esperamos?* 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.

I. DUALISMO E O MITO DA ALMA EXILADA

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 encorporamento material, espacial e temporal para lembrar-se das coisas que ela já conhece desde sempre no reino eterno. Nessa concepção, “salvação” é a libertação 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 carma, 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 pessoalidade 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

¹ John Hick, *Death and eternal life* (Nova York: Harper & Row, 1976): 399-424.

² *Ibid.*, 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.

⁴ 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 Ciência 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*).⁵ 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, conquanto 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 existência humana é cíclica, por meio de infinidáveis renascimentos da alma. Em vez disso, a alma vem à existência 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 geraram cosmovisões radicalmente diferentes. É interessante observar que conquanto Jesus quando ressuscitou imediatamente decidiu reunir seus companheiros para uma refeição, Descartes trancou-se sozinho num aposento e contemplou a sua própria existência, 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 consciência do seu eu verdadeiro como pura mente.

2. FISCALISMO/MATERIALISMO

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 Mary Baker Eddy, *Science and health with a key to the Scriptures* (Boston: Trustees Under the Will of Mary Baker Eddy, 1934), 186 (fl. 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 heroico. 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.⁶ 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”⁷. 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.⁸

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.⁹ Alguns defensores referem-se a essa posição como “fiscalismo não reducionista” porque, embora ele negue a existência da alma distinta do corpo, de fato reconhece um aspecto espiritual da existência corporal.¹⁰

⁶ 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, *Resurrection: 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 enquanto entendendo a separação deles na morte como uma maldição em vez de uma bênção.¹¹ 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.¹² 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

¹¹ Para um excelente tratamento desse tópico, que abrange as “últimas coisas”, veja o excelente livro de John W. Cooper, *Body, soul, and life everlasting: Biblical anthropology and the monism-dualism debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

¹² Embora haja razões para sermos cautelosos com certos aspectos de sua construção, o contraste que estou usando aqui pode ser visto também no título de Oscar Cullman, *Immortality of the soul or resurrection of the dead* (Londres: Epworth, 1958).

(Sl 23.4; Hb 2.15; Rm 8.38-39; 1Co 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; 1Co 15.21). A morte é uma inimiga, não uma amiga (1Co 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 (1Ts 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; 1Co 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” (1Co 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.

I. EXISTÊNCIA IMEDIATA E CONSCIENTE NA PRESENÇA DO SENHOR

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 assembleia 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. OPOSIÇÃO À EXISTÊNCIA IMEDIATA E CONSCIENTE NA PRESENÇA DO SENHOR

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*.¹³ Uma perspectiva semelhante foi sugerida por G. C. Berkouwer.¹⁴ 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".¹⁵

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 signifique 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

¹³ Wolfhart Pannenberg, "Constructive and critical functions of Christian eschatology", *HTR* 77 (1984): 130-31.

¹⁴ G. C. Berkouwer, *Studies in dogmatics: The return of Christ* (org. Martin J. Van Elderen; trad. James Van Oosterom; Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 38-40, 59.

¹⁵ G. 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.¹⁶ 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; Gl 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.

¹⁶ Veja, por exemplo, Gabriel Fackre, “Divine perseverance”, em G. Fackre, R. Nash, e J. Sanders, *What about those who have never heard? Three views on the destiny of the unevangelized* (org. J. Sanders; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 71-95.

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.¹⁷

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.¹⁸

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.

¹⁸ *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’.¹⁹

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”,²⁰ 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.²¹ 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 batismo 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

¹⁹ *Ibid.*, 270.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Veja Robert Strimple, “Hyper-preterism and the resurrection of the body”, em *When shall these things be?* (org. Keith Mathison; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004), 287-352.

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 1Coríntios 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 1Coríntios 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 1Coríntios 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 convoca Tomé a inspecionar seus ferimentos; isso é respondido afirmativamente nesse mesmo capítulo. De fato, a intenção de Paulo em 1Coríntios 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 (1Co 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 1Coríntios 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 preferiria 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 transcenderemos nossa humanidade, mas a escravidão da nossa humanidade às condições do pecado e da morte. Wayne Grudem

²³ Robert Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (Nashville: Nelson, 1998), 1018.

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".²⁴ 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 retorno 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?

²⁴ 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

Os 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, compreende a referência ao período de 1.000 anos como uma figura para a era entre os dois adventos de Cristo.¹ 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.²

I. A HISTÓRIA DO FUTURO: OS DEBATES SOBRE 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 Entre as melhores defesas recentes do amilenarismo estão Kim Riddlebarger, *A case for amillennialism* (Grand Rapids: Baker, 2003); Cornelis Venema, *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: Erdmans, 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. AS 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 1Enoque. 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 sincretistas, 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”.³ 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).

³ Flávio Josefo, *The wars of the jews, or history of the destruction of Jerusalem*, trad. William Whiston; disponível em Project Gutenberg, Etext #2850, 105 (www.gutenberg.org/etext/2850); cf. F. F. Bruce, *New 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.⁴ 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 pregações”⁵.

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

⁴ 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 concílio 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).

⁵ 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 restaurares 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.⁶ 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.⁷

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 triunfalista. Como poderia a visibilidade do reino de Cristo ser considerada ambígua ou principalmente escondida nesta era quando os ensinos, rituais, símbolos e

⁶ Embora Justino Mártir sustentasse algo próximo ao que hoje chamamos 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 Caelorum: Patterns of millennial thought in early Christianity* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2001). Para seu tratamento das visões de Mártil, veja especialmente as p. 194-95.

⁷ 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 transcrito 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".⁸

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 5º.⁹ 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 distinguiu claramente as "duas cidades" desta era atual – cada qual com sua própria comissão, propósito, destino e meios.¹⁰ 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

⁸ 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.

⁹ 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).

¹⁰ 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. Cain pode 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.”¹¹ Muito semelhante ao judaísmo antigo, as escatologias apocalípticas (i.e., previsões 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.¹² 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 (segundo 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.¹³

C. AS ESCATOLOGIAS REFORMADAS

Como Agostinho, Lutero e Calvino defenderam em teoria uma abordagem dos dois reinos que eles nem sempre seguiram na prática. Mais claramente do

¹¹ Citado em Robert Payne, *The dream and the tomb: A history of the Crusades* (Nova York: Stein & Day, 1985), 34.

¹² Marjorie Reeves, *Johann 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).

¹³ Eugene F. Rice Jr. e Anthony Grafton, *The foundations of early modern Europe, 1460 ~ 1559* (2^a 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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”.¹⁶ “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.”¹⁷ 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.¹⁸

Como seus predecessores na igreja primitiva, as igrejas da Reforma identificaram o entusiasmo milenariano com as expectativas apocalípticas do judaísmo do século I⁹: 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

¹⁴ Farrow, *Ascension and ecclesia*, 176-77.

¹⁵ Veja David VanDrunen, *Natural law and the two kingdoms: A study in the development of reformed social thought* (Grand Rapids: Erdmans, 2010).

¹⁶ Calvino, *Institutes* 4.20.1; cf. 4.20.8.

¹⁷ *Ibid.*, 2.15.3.

¹⁸ *Ibid.*, 4.5.17.

entrada triunfal em Jerusalém foi seguida pela sua crucificação.¹⁹ 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.²⁰

D. AS PRIMEIRAS ESCATOLOGIAS 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 quiliasmo, 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 caduquice judaica” (*Anglican articles*, art. 41). As repetidas referências às “opiniões judaicas” eram, portanto, não uma calúnia antisemitita, 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 Lutero aos príncipes na Guerra dos Camponeses e o consentimento de Calvino à execução de Serveto servem como exemplos acauteladores de incôncernia.

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 20.²¹

E. ESCATOLOGIAS MODERNAS POSTERIORES: 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’.”²² 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*.²³

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

²¹ 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 *We 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).

²² D. L. Moody, como citado em George Marsden, *Fundamentalism and American culture* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1980), 38.

²³ Veja Michael Williams, *This world is not my home: The origins and development of dispensationalism* (Fearn, 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).²⁴ 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.²⁵ Essa posição, portanto, é muito mais próxima do *pré-milenarismo histórico*.²⁶

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.²⁷

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.²⁸ 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.²⁹ 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".³⁰ O livro *Theology of hope* [Teologia da esperança] de Moltmann é especialmente direcionado contra a "epifania do

²⁸ Wolfhart Pannenberg, *Theology and the kingdom of God* (Filadélfia: Westminster Press, 1969).

²⁹ Richard Bauckham, "The millennium", em *The eschatology of Jürgen Moltmann* (org. Richard Bauckham; Edimburgo: T&T Clark, 1999), 132-33.

³⁰ Timothy Gorringe, "Eschatology and political radicalism", em Bauckham, org., *God will be all in all*, 92.

“presente eterno” de Barth, observa Gorringe.³¹ 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.³²

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.”³³ 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’ transcidente no 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 Coming 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.³⁴

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.³⁵ De fato, Mattes vai tão longe a ponto de chamar a abordagem de Moltmann de “pré-milenarista pós-tribulação de ‘esquerda’”.³⁶

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.³⁷ 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 suscetíveis 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.³⁸ Além disso, aqueles que não sustentavam visões milenaristas (i.e., os amilenaístas) 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 de 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).³⁹

³⁴ *Ibid.*, 91.

³⁵ *Ibid.*, 92.

³⁶ *Ibid.*, 95.

³⁷ 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 Hoffnung Messianisch oder transzendental? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin,” *Münchner 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).

³⁸ Bauckham, “The millennium”, 129, citando a importante obra de Hill, *Regnum Caelorum*, 194-95.

³⁹ 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 amilenarismo, mas à “forte influência platônica na tradição [...]”⁴⁰

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.⁴¹ 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”.⁴² 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?”⁴³ 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).”⁴⁴ 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”.⁴⁵ Se isso é assim, então os anabatistas radicais não estavam errados em princípio, mas apenas quanto ao tempo.⁴⁶ 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.”⁴⁷ “De acordo com Moltmann, apenas o milênio fornece um ‘objetivo da História’ (CoG 133-134, 137, 193, 197).”⁴⁸ 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?”⁴⁹

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* (2^a 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”.⁵⁰ No entanto, Bauckham replica, isso está longe da visão sustentada por amilenares 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”.⁵¹ 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).⁵²

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 amilenares 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”:⁵³

II. AVALIANDO EXEGETICAMENTE AS PERSPECTIVAS 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

⁵⁰ *Ibid.*, 139, citando Moltmann, *The coming of God*, 201-2.

⁵¹ Bauckham, “The millennium”, 140-41.

⁵² *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 imprecável céu e uma nova e imprecável 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.

⁵³ 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).⁵⁴ 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.⁵⁵

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 amilenaístas 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 amilenaísta dessa vinda à vida como a ‘primeira ressurreição’.”⁵⁶

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.⁵⁷ 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).

⁵⁴ Wayne Grudem, *Systematic theology: An introduction to Bible doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 1128.

⁵⁵ *Ibid.*, 1131.

⁵⁶ *Ibid.*, 1119.

⁵⁷ *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.⁵⁸ 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.⁵⁹ No entanto, devemos qualificar esse “milenarismo realizado” como um “milenarismo semirrealizado” para evitar os perigos nos quais as versões “constantinianas” 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 (Mt 6.10; 16.28; Mc 9.1; 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

⁵⁸ Geerhardus Vos, *Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings of Geerhardus Vos* (org. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 54.

⁵⁹ 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.⁶⁰

Em terceiro lugar, uma perspectiva amilenarista 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.⁶¹ 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 derribada”. 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 amilenaristas sustentam, 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 amilenarista: 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.⁶²

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

⁶² 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 vívidas. 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 (Jl 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*.

A 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 amilenaístas concordarão com os pós-milenaístas (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.⁶³

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.⁶⁴ 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 1º. 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; IJo 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

⁶⁴ 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”.⁶⁵

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” (1Co 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 (*arrabôن*) 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 (1Co 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”.⁶⁶ Contudo, a referência de Jesus aqui não é a dois acontecimentos separados, mas a dois destinos separados.

⁶⁵ Ibid., 1.110.

⁶⁶ Ibid., 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.⁶⁷ 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.⁶⁸

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.⁶⁹ 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 (*There's 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 carruagens’”. 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 predições têm se provado erradas, o mesmo autor frequentemente encontra um público desejoso 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.⁷⁰ Ele ainda “anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar” (1Pe 5.8), mas isso é coerente com uma interpretação amilenarista 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”.⁷¹ 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 1João 5.19, em que é dito que “o mundo inteiro jaz no Maligno”.⁷² 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 amilenaístas, 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).

⁷⁰ Agradeço a Keith Mathison por ter sugerido essa referência.

⁷¹ Grudem, *Systematic theology*, 1.118.

⁷² *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”.⁷³

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.⁷⁴ 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 1º, 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.⁷⁵ 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 1º 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 amilenarista, então, nós estamos presentemente vivendo os “mil anos” de Apocalipse 20, ansiando não por um milênio

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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, unindo-as 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. ISRAEL 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” (1Pe 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-milenaristas 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.⁷⁶ A interpretação amilenarista – 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 Sl 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" (Ex 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 (1Pe 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 (Gl 4.21-31) 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 bênçãos às nações por meio da semente de Abraão e Sara. Como resultado, a distinção judeu-gentio não mais tem qualquer significado religioso ou eclesiástico (Gl 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 1Co 15.3-4, que é provavelmente uma fórmula anterior). Ainda esperando pela parousia (Rm 9.19,23-25, Fp 3.20; 1Ts 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 pensando como estando fora do horizonte de Paulo.

Dado o contraste entre os judeus e os cristãos (principalmente judeus) do século I^a, 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.⁷⁷

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 pactual 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 presumidos 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).⁷⁸

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”⁷⁹

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. Holwerda, *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 amilenaístas 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.⁸⁰ “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)”⁸¹ 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).⁸² 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”.⁸³

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.⁸⁴

⁸⁰ 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 amilena⁸⁵ristas 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.”⁸⁶ Depois da destruição total do cosmos, Deus vai criar um novo céu e uma nova terra.⁸⁷ Existem sete ressurreições ao todo.⁸⁸ “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.”⁸⁹

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.⁹⁰

A. O ANTICRISTO

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

⁸⁵ *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 e 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.⁹⁰

Essa interpretação parece também encaixar-se nas referências das epístolas de João. “Filinhos”, 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” (1Jo 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

⁹⁰ Veja Kim Riddlebarger, *Man of sin: 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" (1Jo 4.2-3). Assim como Paulo e João falam do Anticristo como "vindo" e no entanto como "já presentemente no mundo" (1Jo 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'".⁹¹ 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".⁹²

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 1º, "mas para cristãos vivendo muitos séculos depois".⁹³ 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.⁹⁴ 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,

⁹¹ John R. Stephenson, *Eschatology: Confessional lutheran dogmatics XII* (Fort Wayne, Ind.: The Luther academy, 1993), 79.

⁹² *The Schmalkaldic articles II.iv.10*, citado em Stephenson, *Eschatology*, 80. Esses artigos são mais comumente conhecidos como *The Smalcald articles*.

⁹³ Riddlebarger, *A case for amillennialism*, 22.

⁹⁴ 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 of the Lamb: A commentary on Revelation* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 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 iniquidade” que usa o poder secular para seus fins idolátricos.

B. O ARREBATAMENTO 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 1 Tessalonicenses 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.

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 (“platonizante”) à restauração encarnada da criação humana e não humana. De fato, o pré-milenarismo baseia a “terrenacidade” dessa visão na esperança milenista, enquanto os amilenaistas 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 beneficiante”. Ele representa uma visão docética do reino.⁹⁵ 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”.⁹⁶ 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”⁹⁷

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? É um arrebatamento secreto dos cristãos?

⁹⁷Richard 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 ÚLTIMA BATALHA E A VIDA ETERNA

Particularmente 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 pudessem 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 *ḥērem* significa “dedicar à destruição” ou “colocar sob condenação”. Assim, encontramos ainda outro termo pactual, 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.¹ 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.²

¹ C. S. Cowles, Eugene 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”.³

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 ignorar as descrições escatológicas desse mesmo Príncipe da Paz como alguém que “julgaria e pelejava 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).⁴

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).⁵ 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 *nossa* 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”?⁶

“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.⁷

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, *Abraham's promise: Judaism and Jewish-Christian relations* (org. R. Kendall Soulard; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 216-17, citando Immanuel Kant's *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 *hērem* (ou santa) na Bíblia.⁸ 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. DE ADÃO A MOISÉS

No Éden, o representante factual 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 SENHOR Deus, que andava no jardim pela viração do dia, esconderam-se da presença do SENHOR Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores do jardim” (Gn 3.8). Embora *rūah* – 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”.⁹ 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 III (159-87).

⁹ M. G. Kline, *Images of 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 *arrabôن* (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 pactual 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.¹⁰

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).”¹¹ 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).¹² “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).”¹³ 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.

¹¹ Kline, *Images of the Spirit*, 99.

¹² *Ibid.*, 109-10.

¹³ *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 *hērem* não é deixado de lado quando cruzamos o limiar dos Testamentos. “O batismo é um sinal da *parousia* do Espírito em julgamento.”¹⁴

No nascimento de Jesus, seu sinal de identificação (*sêmeion*) 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.¹⁵

De fato, “investido com o Nome-Glória, ele vem no dia do Senhor como o Espírito do dia”.¹⁶

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 enquanto 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.¹⁷

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.

¹⁴ *Ibid.*, 125.

¹⁵ *Ibid.*, 128-29.

¹⁶ *Ibid.*, 131.

¹⁷ *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.¹⁸ 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 vívida 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.”¹⁹

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.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, 157.

¹⁹ *Ibid.*, 171.

²⁰ Gard, em Cowles et al., *Show them no mercy*, 202.

Faz uma grande diferença se tratarmos 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 libera 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 intrinseco 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”.²¹ As nações deificaram-se

²¹ Delbert Hillers, *Covenant: The history of a Biblical idea* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969), 65.

(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 Juízes 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 Acá (Js 7).”²³

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 pecaréis contra o SENHOR, vosso Deus” (v. 16-18).²⁴ As tribos mencionadas em Deuteronômio 20,

²² Ibid., 83-84.

²³ Ibid., 85; cf. 150, em que Hillers observa a estrutura de suseranía de Deuteronômio.

²⁴ 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 poupados: “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 “sujéita 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 haveriam 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 gême 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 sangrenta 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” (*mišpāṭ*), ‘equidade’ (*mēšārīm*) e ‘justiça’ (*s'đaqâ*) [...].”²⁵ A salvação é identificada com a vitória militar.²⁶ 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).²⁷ Sião “deverá ser redimida por *mišpāṭ* ([Is] 1.26s).”²⁸ 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.²⁹

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

²⁵ Oliver O'Donovan, *Desire of the nations* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 33.

²⁶ *Ibid.*, 36.

²⁷ *Ibid.*, 37.

²⁸ *Ibid.*, 39.

²⁹ *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).³⁰

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. DOS 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 aborviaram deuses com facilidade.”³¹ “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.”³² 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.”³³

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

³⁰ *Ibid.*, 47.

³¹ Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible* (São Francisco: HarperSanFrancisco, 1985), 65.

³² *Ibid.*, 72.

³³ *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).*³⁴

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.³⁵

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 assembleia 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.

³⁴ Ibid., 78.

³⁵ 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. GUERRA SANTA 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 pagãs 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; embranquecendo 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 reger 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 gentios 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 perseguireis 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 Baraqueias, 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 rebelião 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.³⁶ 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

³⁶ Veja Eric 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'."³⁷

III. CÉU E INFERNO

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).³⁸ 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; 1Pe 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 sinais 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. PUNIÇÃO ETERNA

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). 1 Tessalonicenses 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, tornando 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 crido 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: Cai 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: "Alezua! 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 restritivismo, 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.³⁹

³⁹ 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 sincrética (arminiana). Duas variedades devem ser especialmente mencionadas.

I. APOKATASTASIS 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.⁴⁰ 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

⁴⁰ 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 insista na possibilidade de alguns serem finalmente aniquilados em amor misericordioso por causa do respeito pelo livre-arbítrio deles. Veja John Walvoord, William Crockett, Zachary Hayes e Clark Pinnock, *Four views on hell* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 119-66.

oposição.”⁴¹ Até mesmo o não de Deus é vencido pelo sim de Deus; consequentemente, ao final, a lei deve ser sempre submetida ao evangelho.⁴² “Esse não é de fato sim. Esse julgamento é graça. Essa condenação é perdão. Essa morte é vida. Esse inferno é céu.”⁴³ 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.”⁴⁴ 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*.”⁴⁵

Jürgen Moltmann segue uma interpretação semelhante, embora ele pareça menos reticente que Barth em afirmar a salvação universal.⁴⁶ 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. 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.⁴⁷

⁴¹ Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 3.1, p. 3.

⁴² *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.

⁴⁶ 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's 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.⁵³ 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-arbitrio 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".⁵⁴ Logo, onde Barth e Moltmann baseiam o inclusivismo na noção de uma

⁴⁸ *Ibid.*, 45.

⁴⁹ *Ibid.*, 46.

⁵⁰ *Ibid.*, 47.

⁵¹ Christoph Blumhardt, como citado em *ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Clark Pinnock, "Overcoming misgivings about evangelical inclusivism", *Southern Baptist journal of theology* 2, nº 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).

⁵⁴ 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, Ill.: 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.⁵⁵ 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.⁵⁶

2. ANIQUILAÇÃO

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.⁵⁷

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, em outras religiões) como diferindo em grau e não em tipo da revelação de 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.

⁵⁶ 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 vida eterna quando, pacientemente buscando fazer o bem, eles procuraram 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&R, 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.⁵⁸ Ela também tem sido defendida, numa linguagem mais emocional, por Clark Pinnock e Edward Fudge.⁵⁹ 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. AVALIANDO 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, Ill.: InterVarsity Press, 2000); Christopher W. Morgan e Robert A. Peterson, orgs., *Hell under fire: Modern scholarship reinvents eternal punishment* (Grand Rapids: Zondervan, 2004).

⁵⁸ É difícil discernir exatamente o que Lewis pensava sobre essa questão. Em *The problem 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, Ill.: 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).⁶⁰

Enquanto a doutrina de Orígenes pode ser caracterizada tanto como pelagiana quanto como platônica, a visão de Barth e Moltmann pode ser mais bem descrita como “universalismo agostiniano”.⁶¹ 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 hipercalvinista”. 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*.⁶² 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 comprometeria 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 under fire: 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 Olkholm 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, Ill.: 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 *Through no fault of their own? The fate of those who have never heard* (org. William V. Crockett e James G. Sigountos; Grand Rapids: Baker, 1991), 137–45; Daniel Strange, *The Possibility of Salvation among the Un evangelized: An Analysis of inclusivism in recent evangelical theology* (Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 2002).

⁶¹ Veja Oliver D. Crisp, “Augustinian universalism”, *International journal for philosophy of 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”.⁶³ Barth confunde responsabilidade humana com sinergismo.⁶⁴ 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”.⁶⁵ 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 [...]”⁶⁶ 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 *de forma última* nas versões sinérgicas do inclusivismo.

Com respeito à posição inclusivista, com sua noção de “cristão anônimo” (veja a p. 1006), deve ser observado que, embora a revelação progride 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”.⁶⁷ Ele era o “rei de Salém” (proto-Jerusalém), “sacerdote do Deus Altíssimo”, “Deus Altíssimo” (*‘ēl elyōn*), 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 puntual 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, *Dogmatics*, 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.⁶⁸

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; por quanto 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 *Cânone 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; 1Co 7.14)”⁶⁹ 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. A 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, Ill.: 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. *sālōm* 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 1Reis 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). Segundo 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 SENHOR, 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 verei 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. É 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 mal 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.⁷⁰

⁷⁰ G. K. Beale, *The temple and the church's mission: A Biblical theology of the dwelling place of God* (Downers Grove, Ill.: 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" (1Rs 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.⁷¹

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 restaurares 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 tipológico-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 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

⁷¹ Ibid., 32-33.

celestial e terreno também.”⁷² Não apenas os profetas e apóstolos, mas todo o povo de Deus agora é “tornado pelo Espírito” para estar no conselho celestial, trajando vestes sacerdotais, enviados da sala do trono como testemunhas.⁷³ No Novo Testamento, a glória da face de Cristo (2Co 4.5-6) revela juízo do céu. “É uma *parousia*-glória, na medida em que Jesus volta no último dia (Mt 16.27; Mc 8.38; Lc 9.26).”⁷⁴ Em Hebreus 12, essa *parousia*-glória é identificada com sua voz (cf. Ap 1.10-15).⁷⁵ 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).⁷⁶

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).”⁷⁷ 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 (1Pe 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:

⁷² Kline, *Images of the Spirit*, 35.

⁷³ *Ibid.*, 94.

⁷⁴ *Ibid.*, 121-22.

⁷⁵ *Ibid.*, 122.

⁷⁶ Beale, *The temple and the church's mission*, 233-34.

⁷⁷ *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”.⁷⁸ 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 transcenderemos a nossa humanidade, mas a escravidão da nossa humanidade às condições do pecado e da morte.

⁷⁸ Steven Prediger-Bouma, *For the beauty of the earth* (Grand Rapids: Baker, 2001), 125. É digno de nota que enquanto Moltmann é agudamente crítico da ênfase dispensacionalista na catástrofe apocalíptica, sua tendência de permitir que a nova criação (escatologia) engole a criação original (protologia) pode levar na mesma direção. Peter Macek faz esta pergunta: “A criação de Moltmann, interpretada como um *novum ex nihilo*, em vez de ‘restauração’ pressupõe uma *annihilatio mundi* total e ativa e não apenas uma *annihilatio 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 Moltmann”, *Communio Viatorum* 49, nº 2 (2007): 180.)

Ao interpretar as imagens apocalípticas de 2Pedro 3.12-13 literalmente, o dispensacionalismo clássico antecipa uma aniquilação completa do cosmos.⁷⁹ O título clássico de Hal Lindsey demonstra isso: *The late great planet 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.”⁸⁰ 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”.⁸¹ 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”.⁸²

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)”.⁸³ 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 compreensivelmente 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ *Ibid.*, 334-35.

⁸¹ *Ibid.*, 367.

⁸² *Ibid.*, 370.

⁸³ Grudem, *Systematic theology*, I.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 *šalôm*. 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?

GLOSSÁRIO

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.

Alliança/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. equívoco, unívoco).

Apokatastasis: 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 Sinodo 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 1º 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.

Concílio 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 concílio. Ele procurou não apenas estabelecer claramente a posição católica em vários tópicos, mas também renovar a igreja em sua política e prática.

Concílio Vaticano II: importante Concílio 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 concílio 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, que se 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 8º, a maioria dos elementos está presente já nas afirmações credais do século 2º. 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 concílio ecumônico (universal) da igreja em 325 d.C., no meio dos debates ortodoxo e ariano a respeito da divindade de Jesus Cristo. O Concílio 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 1º no Novo Testamento, que alienavam os pensadores modernos da fé cristã.

Depravação total: posição teológica que afirma que cada 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 dispensacionalistas 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 Exodo 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 novacionistas, 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).

Erasianismo: 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 ideias 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 3º 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 Søren 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. Segundo 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 Andréä (1528-1590) e Martin Chemnitz (1522-1586) foram os principais escritores da Fórmula em 1577.

Franciscanos: ordem católico-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 1º 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 cumprí-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 ideias 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 3^a, 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 pactual (cabeça federal). Por causa da desobediência, Adão (e a humanidade a quem ele representava) morreria (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 Assembleia 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 1º 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 Laélío 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.

Theōsis: 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.

Transubstancial: 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 suzerano) 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 de 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

GÊNESIS		
Livro	45, 92, 111, 149,	2 163, 165, 343-346,
	164, 190, 268, 353, 357,	357, 404, 422, 425,
	365, 414, 1004	439, 474, 675
1	163, 165, 170,	2.4 404
	290, 343-346, 357,	2.7 46, 583
	404-406, 420-425,	2.15 422, 434, 749, 1003
	439, 474, 636, 675	2.16-17 439
1.1-2.....	163, 344, 581, 620	2.17 439, 954
1.1	163, 343	2.23 413
1.2	292, 345, 349, 425,	3 339, 439, 449, 450,
	428, 620, 1004	451, 466, 529, 764, 1015
1.9-10.....	620	3.1-5 439
1.9	365	3.1 431, 433
1.10	46, 949	3.3-7 434
1.11	365-366	3.4-5 433
1.12	46, 391	3.4 431
1.14	412	3.6 92
1.16-18.....	405	3.8-19 439
1.18	46, 949	3.8 582, 1003
1.20	412	3.9-10 434
1.21	46, 949	3.9 413
1.22	405	3.15-19 437
1.24	366	3.15 163, 1007, 1016,
1.25	46, 48, 949	1017
1.26-28.....	421, 749	3.16 435, 916
1.26	59, 411, 415,	3.17-18 439
	420, 421, 424	3.19 954
1.27	414, 428, 435	3.21-24 439
1.28	420	3.21 463
1.29,30.....	405	3.22-24 949
1.31	46, 48, 949	3.22 954
		3.24 430, 764
		4 116, 523, 529
		4.1 464
		4.4-8 1016
		523
		4.4 523
		4.5 464
		4.15-16 1007
		4.15 386
		4.17-26 464
		4.17-24 407, 464, 764
		4.26 116, 407, 464, 764
		5.1-3 425
		5.5 954
		8.1 620
		8.8-12 581
		8.13 620
		8.21 1009
		8.22 352
		9.4 401
		9.6 462
		9.8-17 352
		9.12-13 807, 819
		9.14-17 819
		9.17 620
		10 750, 757
		11 764
		12 465
		14.17-20 838
		14.18-22 1027
		14.18-20 516
		15 466, 468, 567, 755,
		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, 291	20.19-20	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	23.20-33	1007
	1004	4.21-23	486	23.27-31	1010
17.7.....	215, 818, 1028	4.24-26	827, 840	24.1-8.....	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, 379	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	31.3	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	33.12-23	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
ÊXODO.....		19.6	569, 991	34.29	737
1.5	757	19.8	164	40.14	743
2.8	477	19.16-20	149	40.20	166

LEVÍTICO	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	JOSUÉ
25	483	8.19	486	7
25.8	478	9.1-11.32	567	451, 1008
25.23-24	1007	9.9	519	7.10-26
26	754	9.10	756	451, 665
26.11-13	754	9.17-18,25-27	520	9.14-19
26.25	1011	10.2	166	10.12-14
		10.4	756	11.20
		10.9	1011	335
NÚMEROS				23-24
6.24-27	935	10.15	991	567
8.7	831	10.16	594, 830	JUIZES
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	1009
11.25	925	18.16	756	5
11.29	584, 590	18.18	428	1008
14.18	527	19.4-13	377	5.20
19.13,18-20	831	19.15	460	150
21.8-9	553	20.1-20	1008	
21.9	140, 611	20.4	1008	ISAMUEL
23.19	253, 274	20.16-20	1008, 1010	15.11
27.21	124	25.1	663	253
		26.16-19	567	254
DEUTERONÔMIO				95
Livro	449, 568, 707	27	166	16.7
1.34-45	567	27.11-26	567	23.10-13
4.1-24	567	28.1-30.20	567	28.6
4.2	166, 928	28.1-68	1009	124
4.10	756	29.10	750	ISAMUIL
		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	SALMOS		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
IRUJS		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
2RHIS		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
ESTER		16.8	248	46	1013
3.9	224	16.10-11	955	47.1-3	412
		16.10	553, 955	47.2-8	253
JÓ		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	96.1-2.....	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, 560	100.3-4.....	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, 375	104.....	359	148.2.....	430
73.2-3,13,16,24.....	372	104.1-3.....	582		
73.26.....	1011	104.24.....	329, 343	PROVÉRBIOS	
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	ECLÉSIASIES	
87.....	756	111.10.....	113	Livro.....	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	ISAÍAS	
89.26.....	421	119.....	113	Livro.....	244, 484, 971,
90.1-4.....	270	119.57.....	1011		980, 1032, 1033
90.2.....	268, 346	132.11.....	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, 150	139.11-12.....	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.....	769
6.8	98, 176	40.18-31	237	54.9-10	483
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
JERUÍMAS		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	LAMENIAÇÕES		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	DANIEL	
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-II	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.....	130
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			14.16-17.....	569
2.20.....	1013	OBALDIAS		14.20-21.....	1029
3.1-5.....	762	21.....	569	14.21.....	475
3.5.....	769				
4.....	762	JONAS			
4.1.....	567	2.9.....	178, 210, 1028	MALAQUIAS	
4.3.....	569	3.10.....	249	3.1-4.....	575
5.....	762			3.1-3.....	513
6.7.....	249, 444, 467, 749, 1009	MIQUEIAS		3.1.....	428
11.1-2.....	486	4.....	478	3.6.....	248, 263
11.1.....	487	4.1-13.....	569	3.17.....	991
11.8-11.....	486	4.1.....	569	4.4-6.....	513
11.9.....	253, 263	4.3.....	569		
13.5.....	327	5.1.....	569	MATEUS	
14.4-8.....	763	5.2-5.....	478	Livro.....	163, 397, 476, 707
		5.2.....	495, 554, 769	1.1-17.....	191
		6.8.....	708	1.16.....	474
JOEL		NAUM		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	HABACUQUE		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	SOFONIAS		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
AMÓS		AGÉLI		3.7.....	571
3.1.....	759	2.5.....	582	3.8.....	609
3.2.....	327	2.6-7.9.....	1029	3.11-12.....	1019
3.7.....	277			3.12.....	1025
3.11-15.....	759	ZACARIAS		3.13-17.....	290
4.12.....	569	1-8.....	475	3.13.....	630
5.18-24.....	759	1.8-9.....	130	3.15.....	519
5.18-20.....	569	3.....	428, 562, 675,	3.16.....	485
			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, 1018	1.14-15	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, 1024	2.27	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, 980, 982, 983	26.63-65	488	9.33-37	556
24.1-2	477, 980	26.64	1016	10.13-16	834
24.3-14	980	27.45	352	10.18	279
24.3	29	27.46	498	10.30	905
24.8	576	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
LUCAS		9.1-6	590	15.11-32	675
Livro	163, 166, 397, 584, 838	9.23	695	16.16	574
1.5-10	655	9.26	1032	16.17	166
1.17	935	9.27	574, 979	16.19-31	1019
1.19,26	430	9.28-45	340	16.22	430, 955
1.31	475	9.51	526	16.26	956
1.32-33	569	9.51-56	568-569	17.20-23	574, 979
1.33	554	9.53-55	1006	17.20-21	576, 979
1.34-35	177, 496, 582	10	590, 979	17.20	732
1.35	425, 485, 487, 583	10.1-20	751	17.21	556-557
1.37	177, 330	10.7	166	18.8	978, 989
1.38	98, 142, 177, 413, 484	10.11-12	751	18.9-14	679-680, 652
1.46-55	142	10.12	1002, 1009	18.10-13	679
1.48,55	484	10.16	751	18.13	117, 597
2.1	224	10.17-20	751	18.31-33	166
2.12	1005	10.22	486	20.14	677
2.14	329	10.23-24	574	20.34	905
2.40	174, 497	10.25-37	699	20.35	741
2.52	497	10.27	396	20.41-44	290
3.7-9	571	11	979, 991	22.14-23	839
3.8	905	11.2	574, 979	22.16	839
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, 704	12.57-59	514	23.46	498, 955
6.5	290	13.11,16	574	24	23, 56, 289, 531, 588
6.20-26	574, 979	13.22-30	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	5.47	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	6.26-58	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
		14.6	114, 274, 286,	17.12	521
10.1-18	291		290, 515	17.17	687, 904, 934
10.7	936	14.15-15.17	621	17.19	520, 684, 687
10.11	290, 424, 525, 526, 548	14.16-18	588	17.20-23	635, 647
10.14-16	548, 753	14.16	562	17.20-21	549
10.14	290	14.20-23	635, 647	17.20	605
10.15	544, 548	14.20	291, 648	17.21-22	621
10.18	261, 525, 526, 542, 544	15-16.....	997	17.21	314, 688
		15.1-11	622, 717	17.23	628, 648
10.25-38	291	15.1-9.....	291	17.26	628
10.27-30	716	15.1	829, 901	18.11	526
10.35-38	166	15.2	290, 628	18.33-38	554
			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, 584, 924	2.38-41	829	8.39	210
20.28-29	98	2.38	565	9.1-6.....	1016
20.28	290, 495	120, 610, 811, 831	9.31		897
20.29	290, 567	834, 887-888, 944, 1028	10.1-11.18		904
20.30-31	105	2.42	565, 774, 882, 922, 940-942	10.9-48	284
21.8	870	2.46	774	10.39-43	553
		2.47	565, 922, 944	10.43	834
ATOS		3.12-16	575, 991	12.24	922
Livro	561, 584-585, 613, 932, 941, 1028	3.13	1002	13.16-39	553
1.1-5.....	584	3.15-26	553	13.39	664
1.4-6.....	587	3.16	291	13.48	596-597, 716
1.6-8.....	966, 991	3.20-21	560, 984	14.27	596, 791
1.6	554, 561, 966	3.21	555, 1034	15	943
1.7-8.....	1031	3.22-26	428	223, 224, 889,	
1.8	249, 413, 966	3.22-24	512	897, 933	
1.9-11.....	560	4.8	413	15.10-11	834
1.11	561, 857, 962, 983, 1018, 1033	4.10-12	553	15.14-19	990
2	565-566, 925	4.12	120, 286, 291, 834, 908	15.19-22-29	897
2.1-36.....	565	4.24-30	553	16.4	224
2.1-4.....	585	4.27-28	328	16.14-15	596
2.3-47.....	944	4.28	328, 542	16.14	600, 798
2.8	926	5.3-4.....	292	16.15	215, 835
2.12-13	585	5.30-32	553	16.31-34	215
2.14-36	145, 565, 575, 585, 791, 991	5.41	291	16.31, 33	835
2.16-21	982	5.42	553	16.34	611
2.17	413, 983	6	900	17	776, 1024, 1028
2.18	982-983	6.2-7.....	931	17.2-3.....	575, 991
2.19-21	983	6.6	812	17.7	224
2.20	352	6.7	612, 791, 922, 931	17.21	51
2.21	120, 935	6.13	541	17.22	459
2.22-36	983	7.1-53	553	17.24-27	278
2.23	253, 277, 327, 328	7.32	1002	17.24-25	246, 253
2.24-36	553	7.48	1032	17.25-27	257
2.24-25	984	7.55-56	1018, 1033	17.25	371
		7.56	480, 1016	17.26	276
				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, 245, 262, 275	1.18-2.16.....	460	3.19-20	152, 767
17.30-32	553	1.18-19	109	3.19	155, 408, 437
17.30-31	51, 1028	1.18	152, 159, 436, 454, 527, 594, 602	3.20-26	408
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, 548, 898	1.24	379	3.25	528-529, 611
20.32	685, 702	1.32	671	3.26	242, 469, 541
22.16	807, 831	2	163, 413	3.27-4.25	834
23.6-11	965	2.1-29	541	3.30	830
23.6	553	2.4	282, 386, 609	4	612, 667-668, 679, 810
24.14-15	289	2.5	541, 561, 1019	4.3	611, 668, 834
25.19	553	2.7	1024	4.4-5	668
26.4-8	553	2.8-9	1019	4.5-6	653, 672
26.18	702	2.12-16	152	4.5	655, 667, 672, 673, 682
26.20	609	2.14-16	667	4.6	673, 682
26.22-23	553	2.14-15	150, 444, 1043	4.6-7	664
28.20,23-24	553	2.15	446	4.8-12	668
ROMANOS		2.16	1024	4.9-12	667
Livro	173, 413, 619, 625, 682, 880, 918-919	2.25-29	993	4.10	830
1-3	407, 436, 449, 666	2.25-27	541	4.11-12	818
1	518	2.26	668	4.11	807, 810, 828, 830, 832
1.1-6	289, 591	2.27	567	4.15	541, 567
1.1-4	740	2.28-29	830	4.16-17	596
1.3-6	490	3	55, 249	4.17-18	790
1.3-4	577, 621, 739, 992	3.1-2	767	4.17	643, 653, 678, 790
1.3	495	3.2	205	4.23-25	668
1.4	291, 551, 556, 675	3.3	611, 767	4.24-25	745
1.7	685	3.4	274	4.25	22, 127, 209, 556, 559, 621, 663
1.16-17	577, 796, 992	3.9-20	541	5	439, 449, 451, 490, 526, 529, 621, 635,
1.16	166, 178, 249, 604-605, 793, 922	3.9-12	453	665, 668, 745, 753	
		3.9-11	594	5.1-2	611
		3.10-18	436		
		3.10-11	459		
		3.19-31	654		

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	7.15	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, 744 445, 490	8.30-33	664
5.12-21.....	449, 635	8.3	291	8.30	331, 618
5.12	451, 460, 665, 954	8.4	671		677, 715-716, 723,
5.14	671	8.7-27.....	906		744-745
5.18	520, 671	8.7	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	8.32	527, 677
6.1-23.....	621	8.11	292, 741, 960	8.33-34	561, 664
6.1-14.....	357	8.12-17.....	791	8.33	331
6.1-12.....	953	8.12-13.....	696	8.34	293, 517, 562
6.1-11.....	611, 828	8.15-25.....	745	8.37	562, 722
6.1-9.....	635, 647	8.15	740	8.38-39	716, 954
6.1-5.....	608	8.16	413	9-11	759, 989,
6.1-14.....	357	8.17	588, 760		993-994
6.1-2.....	635	8.18-27.....	633	9	329, 335, 718, 911
6.1	689	8.18-28.....	589	9.1	292
6.2-6.....	632	8.18-25	427-428, 552, 574, 733	9.1-21	993
6.3-11.....	628	8.18-21	1034	9.4	767
6.3	807	8.18	372, 391, 744	9.6-24	596
6.4-5.....	695, 831	8.19-21	740, 1018, 1033	9.6-18	830
6.9-10.....	745	8.19	894	9.6	567
6.11	695, 709	8.20-25	369	9.8	648, 718, 759
6.12-23	611	8.20-21	248	9.9-24	668, 991
6.12-14	628	8.20	439, 1009	9.11-18	329
6.12	695, 701	8.21	737	9.11-13	541, 716
6.13-14	682, 709	8.22	1009	9.11	335
6.23	452, 528, 535, 745	8.23-25	98, 740	9.15-16	328, 618, 718
7	692, 693, 709	8.23-24	959	9.15	245, 597

9.16	253, 329, 594, 718, 789	604-605, 614, 793, 795, 797-798, 848, 923	16.5	897	
9.17-21	253	11.1-30	648	16.20	530
9.18	285, 335, 379	11.1	767, 989, 993	16.25	802
9.19-24	335	11.4-6.....	767	I CORINTIOS	
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	1.2	685, 702, 753, 765
9.24-29	993	11.6	659	1.9	858
9.24	329, 755	11.7	335	1.16	835
9.25-26	834	11.12,15.....	546	1.17	113
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	113
9.33	611	11.18-20	910	1.23	56
10	86, 98, 117, 564, 637, 795-796, 914, 930, 993	11.19-24	830	1.30-31	679, 911
		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, 331, 596		753, 904, 907
10.5-17	152	11.33	274, 276	2.1-2.....	923
10.6-17	744, 792	11.34	385	2.1	113
10.6-13	206	11.35-36	243, 257	2.2	706
10.6-9.....	793	11.36	309	2.4-5.....	604, 797
10.6-8.....	103	12	876, 924, 925, 930	2.6-10.....	797
10.6	670	12.1-2.....	27-28	2.6-8.....	386
10.8-17	602, 703	12.1	683, 687	2.6	532
10.8-13	291	12.2	215, 384	2.6	29, 134
10.8	793, 795	12.3-8.....	930	2.7	274, 277, 328, 383
10.9-10	812	12.4-8.....	900	2.10-16	178
10.11	611	12.5	771	2.10-11	292
10.13-14	117	12.9,16-17	696	2.10	383
10.13	120, 291-292	13.1-7.....	387, 750	2.14	153, 262, 358,
10.14-17	386	13.9	699	462, 594, 597, 604	
10.14-15	120, 795, 915, 933	13.12	557	3	794
10.14	103, 291, 611	13.14	426, 583	3.1	910
10.15	103	14.7-8.....	274	3.3	264
10.16-17	674	15.7-21	889	3.5	605
10.16	205, 612	15.8-9.....	767	3.9-17	178
10.17	97-98, 103, 155, 162, 206,	15.22-33	889	3.10-17	912
		15.27	889	3.10-11	229, 753, 926
					206

3.11	167, 206, 769, 924, 928	10.16-17	635, 822, 842, 868	13.8-12	98
3.14	928	10.16	797, 842	13.12	733
3.15	721	10.17	842, 856, 896	13.13	733, 927
3.16-17	477, 770	10.21-22	859	14.15-17	921
3.16	292, 588, 769	11	771, 839, 842, 929	14.19	176
3.17	687	11.2	204, 839	14.26	921
3.19	113	11.3	556	14.29-32	926
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, 702, 831	11.25	526-527	15.21-26	555
6.14	250	11.26	823, 839-840	15.21	954
6.15-17	842	11.27-34	771	15.23-26	553
6.15	695, 771	11.27	846	15.23	552
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, 929-930	15.28	729, 735
7.6	172	12.3	413	15.35-58	621
7.14	813, 830, 832, 834, 905, 910, 1028	12.4-28	930	15.42-44	960
7.19	830	12.4-6	289	15.45	426, 555, 742
7.23	527	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

2CORÍNTIOS			
1	170	5.10-21	743
1.1	685	5.10	291, 743
1.19-22	589	5.12	937
1.20-22	170	5.15-16	293
1.20.....170, 473, 602, 608		5.16-17	589
1.22	170, 588-589	5.17-18	716
3-6	583	5.17	685
3-4	583	5.18-6.2	937
3	200	5.18-21	529, 673, 937
3.3	335	5.19-20	541, 673
3.6-18	792	5.19	205, 241, 490,
3.6-11	148		509, 529, 541, 546,
3.6	.71, 200		664, 937-938
3.7-4.6	744	5.20	938
3.7-18	426	5.21.....517, 520, 525-527,	3-4.....445, 517, 676, 834
3.14	335	529, 542, 653, 671,	3.....445, 612, 668,
3.17	.292, 370	679, 907	676, 769
3.18	416, 424, 732, 743	6.1-2	3.1-29.....567
4.1-14	176	6.2	938
4.3	790, 986	6.14	3.1-10.....923
4.4-6	426	6.16-7.1	384
4.4	431, 986	6.16	3.1-9.....702
4.5-6	1032	6.18	3.1-5.....769
4.6	335, 583, 604,	7.1	7.1.....604
	643, 790, 986	7.10	8.9.....684
4.13	604, 611	8.9	289
4.16-5.5	742	8.13-15	3.6-14.....769
4.16-18	743, 959	10.1-12.21	3.10-29.....164
4.17	736	10.5	291, 889
5.1-10	401	11.3	3.10.....671, 713
5.1-5	743	11.4	3.11.....612, 664
5.1	582	11.6	3.13-18.....756, 905
5.2-5	426	12.6	445, 525, 527,
5.2-4	960	12.9-10	542, 544
5.2-3	743	13.3	101
5.2	583	13.5	214
5.4-5	743	13.13-14	3.15-4.7.....622, 991
5.4	960	13.14	568, 612, 835
5.5	589	292, 491	3.15.....622
5.6	960	CÁLAIMAS	3.16.....834
5.7	99, 733	Livro.....569, 670, 673, 707	3.19-20.....164
5.8	954-955	1.1-2.14	3.22-23.....613
			3.23-25.....612
			3.23-24.....549
			3.24-29.....810
			3.24.....613, 676
			3.26-27.....630
			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, 518, 671	1.4	328, 543, 621, 684, 893, 912	2.10	594, 686
4.4-5.....	495, 516	1.5-6.....	335	2.11-4.13.....	224
4.5	761	1.5	245, 328-329	2.11-3.13.....	768
4.6-7.....	622	1.7-8.....	248, 891	2.11-22.....	529, 755
4.6	323, 413, 588, 589, 826	1.7	527, 891, 907	2.11-19.....	905
4.11,20.....	923	1.9	114, 159-160, 329, 802	2.12-16.....	766
4.19	647, 697	1.10-23	901	2.12-15.....	768
4.21-5.1.....	905	1.10	160, 389, 735	2.12-14.....	816, 989
4.21-31	612, 835, 991	1.11-13	716	2.12	676
4.21-28	164	1.11-12	274	2.14	529, 754
4.25-26	765	1.11	249, 253, 274, 277, 327-328, 473, 618, 621	2.15	224, 583
5	708	1.13-14	603	2.18	517, 635
5.2-6.....	830	1.13	611	2.19-21	766
5.3	707, 828	1.14	589	2.20-22	556
5.4	828	1.17	604	2.20-21	794
5.6	711	1.18-22	577, 635, 647, 992	2.20	202, 769, 794, 928
5.13	707	1.20-23	556	2.21	477, 769, 794
5.14	671, 699, 707	1.20-22	555	2.22	635
5.15-6.10.....	699	1.20	855	3.3-6.....	386
5.16-26	673	1.21	430, 905	3.3-4.....	802
5.16-23	696	1.23	677, 770-771, 885, 891	3.4-6.....	989
5.19-21	650	2.1-10.....	1000	3.6	677, 770
5.20	264	2.1-9.....	604	3.8-12.....	134
5.21	557	2.1-6.....	959	3.9-12.....	389, 644
5.22-26	622	2.1-5.....	262, 597	3.9	802
5.22	609, 611, 697	2.1-2.....	594	3.10-11	277, 329
5.25-26	696	2.1	348, 435-436, 584	3.10	274, 430
6.7-8.....	696, 956	2.2	431	3.11	618
6.15	696	2.3	46, 436	3.12	517, 611
6.16	756, 767, 834	2.4-5.....	594	3.16	697
EFÉSIOS		2.5-9.....	594	3.20	686, 716
1	895	2.5-6.....	765	3.21	268
1.1	685	4	561-562, 745, 772, 895, 876, 924, 929,	4.3	754, 908
1.3-14.....	596	4.4-16.....	897		

4.4-6.....	289, 772	5.31-32	763	3.20.....	991
4.4-5.....	900	5.32	772, 802	3.21.....	740, 960
4.4.....	770	6.12	1017	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	743		
4.6.....	269, 289	6.15	97, 793		
4.7-16.....	899, 925	6.17	601	1.2.....	685
4.7-10.....	561	6.18	793	1.10.....	609
4.7.....	930	6.19	114, 802	1.11.....	697
4.9.....	521	6.20	938	1.12-18	765
4.10-16.....	562			1.13-14	527
4.11-16.....	590, 813			1.13.....	557
4.11-14.....	922	1.1	685, 898, 900	1.14.....	907
4.11-12.....	901, 929	1.6-11.....	724	1.15-23	552
4.11.....	923, 926	1.6	716	1.15-20	52, 230, 552,
4.12-15.....	930	1.21-24	401		577, 992
4.12-13.....	226	1.21-23	954	1.15-17	47, 349, 351,
4.12.....		1.21	650, 954		388, 491, 552
4.12.....	770, 930	1.23	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, 763	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 TIMÓTEO	
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	TIMÓTEO			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
1 TESSALONICENSES		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	TITO	
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, 697, 702	6.7-8.....	371	1.9	229
		6.12	229, 612	2.1	229
		6.13	371	2.10	611
2 TESSALONICENSES		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, 905, 983	4.9	949	9.10	831
1.3-4	340	4.12-13	144	9.11-10.18	498
1.3	249, 379, 552, 790, 984	4.12	116, 129, 203, 351, 396-397, 601	9.12	526-527
		4.14-5.10	526	9.13-14	685
1.4	120	4.14	561	9.15-28	164
1.5	421	4.15	174, 194, 496, 500	9.15-20	622
1.6	291	5-7	516	9.17-22	842
1.8-9	554	5.6	516	9.22	522
1.8	291, 984	5.7-10	526	9.23-10.23	517
1.13	984	5.8	174	9.23-24	525
1.14	430	5.10	516	9.25	561
2.5-9	420, 979	6	718, 830, 912	9.26	135
2.5	420	6.1-12	818	9.27	526, 983
2.8-13	555	6.4-9	816	9.27-28	956, 958
2.8	420, 556, 992	6.4-8	829	9.27	544, 742
2.9-10	340	6.4-6	718	9.28	526-527, 542, 984
2.9	406, 420	6.4	840	10	830, 912
2.10-18	496	6.5	725, 788, 858, 905, 983-984	10.1	525, 573
2.10-11	518	6.6-12	719	10.2	135
2.10	496	6.13-20	164	10.3-7	518
2.11-13	677	6.17-18	248, 549	10.5-10	519, 526
2.13	518, 549, 560	10.7		10.7	519
		10.8-10		10.8-10	519

10.10	519, 526, 685	1.13	283, 329	2.9-10.....	29, 224, 684, 755, 904
10.11-14	517	1.17	248, 257, 437	2.9	790, 834, 925, 933, 990, 991
10.11-13	561	1.18	603-604, 704	2.10	120, 905, 935
10.12-13	562, 984	2	612	2.13-17	750
10.16	335	2.15	706	2.14	387
10.18	526	2.23	668	2.21-25	517
10.22	831	2.26	612, 955	2.21	705
10.25	561	3.2	449	2.24	526, 542, 544, 705
10.29	685	3.9	462	2.25	165, 899
10.37	984	3.13-18	686	3.7	761
10.38	612	4.6	610	3.8	227
11.1-12.2	613	5.3	29, 561, 983	3.10-12	935
11	612	5.14-16	813	3.15-16	25
11.1	112, 616	5.16	701	3.18-22	357
11.3	346, 790			3.18-19	521
11.4	1017	IPEDRO		3.18517, 526-527, 542	
11.6	1024	1.1-2	685	3.20-21	829
11.8-12	112	1.2	289, 526, 596, 618, 684	3.20	282, 386
11.10,13-16	765			3.21-22	620, 821
11.29-40	637, 767	1.3-5	28, 602, 717	3.21	831, 837
12	1000, 1032	1.5	29	3.22	430, 1018, 1033
12.1-2	754	1.7	99	4.3	289
12.2	526	1.9-12	834		
12.4	701	1.10-11	171	4.14	292
12.18-29	1014	1.11	340, 515	4.17	760
12.18-24	758	1.12	430	5.1-4	898
12.22-24	765, 954	1.16	701	5.8	986
12.25-29	573	1.18-19	527		
12.25	829	1.19	517, 525-526, 542	2PEDRO	
12.26-28	765	1.20-21	473, 618	Livro	207, 1034
12.28	557, 887, 1000	1.20	124, 328, 542, 983	1.1	229, 685, 898
12.29	799, 1000	1.21	717	1.4	273, 583, 635, 647, 725, 729
13	582	1.22	696	1.10	596
13.11-12	525	1.23	165, 203, 596, 602, 603, 604, 704, 717	1.11	557
13.12	685			1.16-2.1	142
13.14	52, 765	1.23-25	797	1.16-21	23
13.17	860	1.23-24	792	1.16	144
13.20-21	697	1.25	165, 596, 602 2.4-8	1.19-21	165
TIAGO		2.4-6	1032	1.20-21	144, 791
Livro	207, 209, 298, 813	2.4-5	269, 557, 687	1.21	166, 172, 292, 512, 797
1.3	99	2.5	477, 933		
1.4	701	2.6	611		

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	3 JOÃO		5.1	831
3.13	1018	Livro	207	5.6-6.5.....	517
3.15-16	166			5.6	1004
3.15	282	J IUDAS		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
J 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
2.2	525, 527, 546	Livro	22, 45, 65, 111, 268-269, 450, 880, 968, 971, 979, 981, 985, 997, 1015, 1031	9	985
2.7-8.....	712	1.1,3	987	10.1	819
2.17	905	1.5-7.....	988	11.3,6-7,10	428
2.18	905, 983, 996	1.5	426	11.15-19	253
2.19-20	718	1.8	52, 244, 290, 291, 491	11.15	557, 567
2.19	996	1.10-19	1005	11.18	428
2.22-25	500	1.10-15	1032	12	530, 985-986, 1015
2.22	996	1.10	290	12.1,4-6	1015
3	701	1.13	480	12.6	995
3.1	279	1.17-18	244, 290, 491, 984, 988, 1019	12.7-17	1015
3.2	733	1.17	291	12.7	430
3.3-4.....	699	2-3	290, 567, 923	12.9	431
3.4	541	2	932	12.10	431, 433, 563
3.5,7	517	2.5	913	12.11	517
3.8	431	2.13	292	13	978, 987
3.9	699, 701	3	932	14.1-5.....	517
3.16	527	3.7	936	14.9-11	1025
4.1-3.....	500	3.14	497	14.13	954-955
4.2-3.....	499, 997			16-18	1020
4.8	263, 279			17.14	901
4.10	262, 280, 525, 527, 529			18-19	764
				19.1-3.....	1020

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	LIVROS APÓCRIFOS	
19.16	901	21.9-14	517	IENOQUE	
20	962, 963-964, 975, 977-979, 985, 987- 988, 991, 1025, 1030	21.9-13	216	Livro	482, 964
20.1-6.....	978	21.12,14.....	767	46	479
20.1	431, 1018	21.16	1030	48.6	495
20.2	431	21.22.....	477, 735, 1030	62	479
20.3	962	21.25-27	1030	62.7	495
20.4-6.....	962	21.22.....	963, 1020	62.9	482
20.4	976, 978, 987	22	1033		
20.7-15	962-963	22.1-5.....	517	2ESDRAS	
20.10	431, 1025	22.1-2.....	960	13	479
20.11-21.3.....	1018	22.2	949, 1033		
20.11	1018	22.4	426-427	2MACABEUS	
20.14-15	1019-1020	22.5	976	12.42-45	957
20.14	954	22.8-9.....	139		
21	1030, 1034	22.13	426	4ESDRAS	
		22.17	763	Livro	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
amilenismo, 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; incomunicáveis, 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
- b**atismo, 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
 cônuso, 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, Comunhão, 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, comunidade da Santa Ceia.
 comunidade, 198, 793–794, 797–798
 Concílio de Niceia, 297
 concorrência, 376–378
 concupiscênciia, 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 também, 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
- Escritura, 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 também, 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
- habito, 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
 neonomanianismo, 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
- psicopaniquismo**, 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, Moises, 547
Anaxágoras, 397
Anaximandro, 47
Anaximenes, 47
Anderson, Ray, 181
Anselmo, 26, 109–110, 532–533, 538–539,
543, 660
Apolo, 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, Willerm, 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
- Basilio 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, Dewey M., 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, Ardel 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
- Chernitz, 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 F., 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'Étaples, 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
- Demócrita, 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 P., 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 I, 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

- Hirmes, 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,
 805–807, 833, 857–858, 860
 Hodges, Zane, 693
 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 Vitor, 776
 Hughes, Philip E., 1024–1025
 Hume, David, 63, 67–69, 403
 Hunsinger, George, I, 136, 217–218, 221–
 222, 242, 247, 254, 341, 536, 845, 849,
 1022
 Hurtado, Larry, 293
 Hut, Hans, 1021
 Hüttner, 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, Thomas, 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 E., 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
 Kolthaus, 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 I, 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 della, 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, Reinholt, 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),
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,
257, 259, 344–345, 774, 973, 1043

- 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
 Séneca, 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, Laéllo, 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
 Turrettini, 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 Maastricht, 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, Thomas, 738
 Wawrykow, Joseph P., 638
 Weaver, J. Denny, 531, 538
 Webb, Stephen H., 93, 100–102, 796
 Webster, John, I, 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, Thomas, 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
 Wolterstorff, 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

<i>Confissão de Augsburgo</i>	
Geral.....	508, 593, 655, 804
2	461
4	147, 655
13	804, 844
17	970
19	379
20	698, 721
<i>Confissão de Fé Belga</i>	
Geral.....	496, 805–806, 855
13	379
14	641
18	496
24–25.....	603
33	807
34	831, 834
35	824, 853
<i>Fórmula Helvética de Consenso</i>	
Geral.....	174, 446
<i>Fórmula da Concórdia</i>	
Geral.....	332–333, 461, 506, 508, 845
5	147
6	148
11	593, 721
<i>Epítome da Fórmula da Concórdia</i>	
3.11	689
7.27	844
7.42	845
8	505
<i>Declaração Sólida da Fórmula da Concórdia</i>	
1	151, 461
<i>Cânone de Dort</i>	
Geral.....	331, 334–335, 547, 591–592, 598 –600, 902
1	379, 837, 1028
2	547
3–4.....	603
5	335, 379
<i>Confissão Francesa</i>	
Geral.....	805–806
8	379
<i>Catecismo de Heidelberg</i>	
Geral.....	147, 641, 704, 783, 792, 858, 863, 1037
P. 1	372, 674
P. 6	417
P. 9	641
P. 21	614
P. 37	518
P. 54	603, 893
P. 60–64.....	657
P. 65	565, 597, 603, 791, 797, 806
P. 66	807

P. 75-76.....	852	1	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		11	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		
18	900		
19	850		
Os Trinta e Nove Artigos			
Geral.....	227, 657, 719, 806	Catecismo Maior de Westminster	
28	852	Geral.....	1045
		P. 155	100, 798
Confissão de Fé de Westminster		P. 170	853
Geral.....	256, 598, 617, 640, 661, 669, 711,		
	783, 805-806, 938		
		Catecismo Menor de Westminster	
		Geral.....	1045
		P. 1	104
		P. 35	455
		P. 38	738
		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 algumas 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 of 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 of Calvinism.* Oxford: Oxford University Press, 1979. Intermediário.

Muller, Richard. *The unaccommodated Calvin. Studies in the foundations of a*

- theological tradition.* Oxford studies in historical theology. Nova York: Oxford University Press, 2001. *Anavançado.*
- . *After Calvin. Studies in the development of a theological tradition.* Oxford studies in historical theology. Nova York: Oxford University Press, 2003. *Anavançado.*
- Neill, Stephen. *Anglicanism.* 4^a ed. Nova York: Oxford University Press, 1978. *Anavançado.*
- 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. Sadoleto's letter to the Genevans and Calvin's 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. *Anavançado.*
- 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 E. e Roger R. Nicole, orgs. *Reformed theology in America. A history of its modern development.* Grand Rapids: Eerdmans, 1985. *Iniciante.*
- ## ESTUDOS GERAIS SOBRE A TEOLÓGIA REFORMADA
- Bavinck, Herman. *Reformed dogmatics.* Org. John Bolt; trad. John Vriend, v. 1-4. Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008. *Intermediário-anvançado.*
- . *Our reasonable faith.* Grand Rapids: Eerdmans, 1956. *Intermediário.*
- Berkhof, Louis. *Teologia sistemática.* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001. *Intermediário.*
- Calvino, João. *Institutas da Religião Cristã.* Org. John T. McNeill, trad. Lewis Ford Battles, 4 vols. S. Paulo: Cultura Cristã.
- Calvino, João. *Institutas 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. *Anavançado.*
- Meeter, H. Henry. *The basic ideas of Calvinism.* 6^a 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.* 2^a ed. Nashville: Nelson, 1998. *Intermediário.*
- Sproul, R. C. *What is reformed theology?* Grand Rapids: Baker, 2005. *Iniciante.*

MÉTODO TEOLÓGICO E ESCRITURAS

- Carson, D. A., e Woodbridge, John. *Scripture and truth.* Downers Grove, IL.: InterVarsity Press, 1992. *Intermediário.*
- Kelly, Douglas R. *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.*

DEUS E A HUMANIDADE

- 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: P&R, 2005. *Intermediário.*
- Packer, J. I. *Knowing God.* Downers Grove, Ill.: 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.* 2^a ed. Wheaton: Tyndale, 2000. *Iniciante.*
- Zizioulas, John. *Being as communion.* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. *Avançado.*

PESSOA E A OBRA 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 of Christ. Edimburgo: Banner of Truth, 1983. *Avançado.*
- Pinnock, Clark. *The grace of God and the will of man. A case for arminianism.* Grand Rapids: Zondervan, 1989. *Intermediário.*
- Valdes, Juan de, e Don Benedetto. *The benefit of Christ.* Org. James Houston. Portland, OU: Multnomah, 1984. *Iniciante.*
- Warfield, B. B. *The person and work of 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 of salvation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1980. *Intermediário.*
- A DOUTRINA DA JUSTIFICAÇÃO**
- Billings, J. Todd. *Calvin, participation, and the gift.* Nova York: Oxford University Press, 2008. *Avançado.*
- Buchanan, James. *The doctrine of 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.*
- SANTIFICAÇÃO, A IGREJA E A VIDA CRISTÃ**
- Alexander, Donald L., org. *Christian spirituality. Five views of sanctification.*
- Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988. *Intermediário.*
- Bromiley, Geoffrey W. *Children of 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 Lord's Supper from Wydclife to Cranmer.* Londres: Paternoster, 1983. *Intermediário.*
- Marcel, Pierre Ch. *The Biblical doctrine of infant baptism.* Trad. Philip Hughes. Greenwood, SC: Attic, 1981. *Intermediário.*
- Mathison, Keith A. *Given for You: Reclaiming Calvin's doctrine of the Lord's Supper.* Phillipsburg, NJ: P&R, 2002. *Intermediário.*
- Packer, J. I. *Keep in step with the Spirit.* Old Tappan, NJ: Revell, 1984. *Intermediário.*
- . *A quest for 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 God's two kingdoms.* Westchester, IL: Crossway, 2011. *Iniciante.*
- ÚLTIMAS COISAS**
- Clouse, Robert, org. *The meaning of the*

- 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



EDITORIA CULTURA CRISTÃ
www.editoraculturacrista.com.br

