

# MICHAEL HORTON



Uma Teologia Sistemática para  
os peregrinos no Caminho

# DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

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

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



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

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

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

"As teologias sistemáticas de maior autoridade possuem uma gama de qualidades: um firme entendimento da forma geral e das proporções do ensino cristão, um olho para seus detalhes finos, profundo ensinamento bíblico e histórico, destreza conceptual acompanhada por poder descritivo, e um senso de momento cultural, tudo animado por humilde prazer na inesgotabilidade de Deus e do evangelho. A apresentação de Horton exibe todas essas excelências. Esta é uma obra teológica excelente e receberá ampla atenção."

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**Bryan Chapell**, reitor, Covenant Theological Seminary.

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

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

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

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

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

**Fikret Böcek**, A Igreja Protestante de Esmirna, Turquia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



# MICHAEL HORTON



Uma Teologia Sistemática para  
os peregrinos no Caminho

# DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

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

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



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

1ª edição 2016 – 3.000 exemplares

**Conselho Editorial**

Antônio Coine  
Cláudio Marra (*Presidente*)  
Heber Carlos de Campos Jr.  
Mauro Fernando Meister  
Misael Batista do Nascimento  
Tarcizio José de Freitas Carvalho  
Ulisses Horta Simões

**Produção Editorial**

*Tradução*  
João Paulo Thomaz de Aquino  
*Revisão*  
Claudete Águia de Melo  
Filipe Delage  
Wilton Lima  
*Editoração e capa*  
OM Designers Gráficos

---

H823d

Horton, Michael

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

Tradução The Christian faith

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

---

CDU 2-12

---

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



EDITORIA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP

Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255

[www.editoraculturacrista.com.br](http://www.editoraculturacrista.com.br) – cep@cep.org.br

Superintendente: Havelaldo Ferreira Vargas

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

# SUMÁRIO

---

<i>Agradecimentos .....</i>	9
<i>Abreviaturas .....</i>	11
<i>O Credo Niceno .....</i>	13
<i>Introdução: O dogma é o drama: uma teologia para os peregrinos no Caminho .....</i>	15

## PARTE UM

### CONHECENDO DEUS: OS PRESSUPOSTOS DA TEOLÓGIA

1 Dramas dissonantes: paradigmas para conhecer Deus e o mundo .....	39
2 O caráter da teologia: uma ciência teórica ou prática?.....	87
3 A fonte da teologia: revelação.....	122
4 A Escritura como cânon pactual.....	162
5 A Bíblia e a igreja: da Escritura ao sistema .....	198

## PARTE DOIS

### O DEUS QUE VIVE

6 Deus: os atributos incomunicáveis .....	235
7 Deus: os atributos comunicáveis.....	273
8 A Trindade santa .....	288

## PARTE TRÊS

### O DEUS QUE CRIA

9 O decreto: Trindade e predestinação .....	327
10 Criação: o tempo de Deus para nós .....	343
11 Providência: o cuidado de Deus por tudo o que ele fez .....	370
12 O ser humano .....	395
13 A queda da humanidade .....	432

## PARTE QUATRO

### O DEUS QUE SALVA

14 A pessoa de Cristo.....	473
15 O estado de humilhação: o ofício tríplice de Cristo .....	512
16 O estado de exaltação: o servo que é Senhor .....	551

**PARTE CINCO****O DEUS QUE REINA EM GRAÇA**

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

**PARTE SEIS****O DEUS QUE REINA EM GLÓRIA**

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

<i>Glossário</i> .....	1037
<i>Índice de passagens bíblicas</i> .....	1049
<i>Índice de assuntos</i> .....	1075
<i>Índice de nomes</i> .....	1084
<i>Índice das Confissões</i> .....	1098
<i>Recursos recomendados: uma bibliografia anotada</i> .....	1100

# AGRADECIMENTOS

---

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

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

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

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



# ABREVIATURAS

---

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

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

# O CREDO NICENO<sup>1</sup>

---

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

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

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

---

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



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

---

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

## I. POR QUE TEOLOGIA? DRAMA, DOUTRINA, DOXOLOGIA E DISCIPULADO

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

---

<sup>1</sup>Dorothy Sayers. *Creed or chaos*. (Nova York: Harcourt & Brace, 1949), p. 3.

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

## A. DRAMA: A MAIOR HISTÓRIA JAMAIS CONTADA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>3</sup> Westphal, *Overcoming onto-theology*, xiii-xiv.

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

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

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

Consequentemente, Westphal acrescenta,

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

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

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

<sup>4</sup> *Ibid.*, xv.

<sup>5</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

---

<sup>7</sup> C. S. Lewis, "Myth became fact", em *God in the dock* (org. Walter Hooper; Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 66-67.

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

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

## B. DOUTRINA: O “BÊ-Á-BÁ” DA FÉ

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

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

---

<sup>8</sup> Geerhardus Vos, *Biblical theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 17.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

seja informada, persuasiva e gentil (retórica) (1Pe 3.15-16). Na sua ascensão à mão direita do Pai em poder e glória, Jesus Cristo derramou seus dons sobre a igreja, incluindo pastores cujo ministério de pregação e ensino traz completude, edificação, unidade e maturidade ao corpo de Cristo de tal modo que “não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro. Mas, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo [...]” (Ef 4.14-15).

### C. DOXOLOGIA: DIZENDO “AMÉM!”

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

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

Quem, pois, conheceu a mente do Senhor?

Ou quem foi o seu conselheiro?

Ou quem primeiro deu a ele

para que lhe venha a ser restituído?

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

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

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

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

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

## D. DISCIPULADO: O CAMINHO DE CRISTO NO MUNDO

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

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

<sup>10</sup> Anselmo, “Proslogion”, em St. Anselm, *proslogium and monologium* (trad. Sidney Norton Deane; Chicago: Open Court, 1935), 6.

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

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

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

## E JUNTANDO TUDO: O NOVO PAPEL DE DEUS PARA NÓS NA SUA PEÇA TEATRAL

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

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

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

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

segundo a sua muita misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, sem mácula, 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).

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

Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tinhéis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia. (1Pe 2.9-10)

As marcas-chave nesse enredo não são pré-modernidade, modernidade ou pós-modernidade, mas antes e depois da ressurreição de Cristo de entre os mortos. Visto que Cristo foi ressuscitado como as primícias da nova criação, estamos vivendo nestes “últimos dias” (2Tm 3.1; Hb 1.2; Tg 5.3; cf. 1Pe 1.5) que antecedem o “último dia”, quando Jesus voltará em glória e juízo (Jo 6.40; 12.48). O Espírito cria a igreja na interseção entre “esta era” e a “era porvir” (Mt 12.32; 24.3; 1Co 2.6; Gl 1.4). Portanto, é esse drama que nos orienta como personagens novos que sabemos onde estávamos, onde estamos e para onde estamos indo.

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

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

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

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

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

## II. POR QUE TEOLOGIA SISTEMÁTICA?

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### III. DE VOLTA ÀS FONTES!

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

---

<sup>15</sup> A série foi publicada pela Westminster John Knox Press e inclui os seguintes volumes: *Covenant and eschatology: The divine drama* (2004); *Lord and Servant: A covenant Christology* (2005); *Covenant and salvation: Union with Christ* (2007) e *People and place: A covenant ecclesiology* (2008).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>16</sup> Karl Barth, “Foreword” a Heinrich Heppe’s *Reformed dogmatics: Set out and illustrated from the sources* (trad. G. T. Thomson; Londres: Allen & Unwin, 1950), vi – vii.

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

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

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

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

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

---

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



Parte Um

# CONHECENDO DEUS

Os Pressupostos  
da Teologia



## Capítulo Um

# DRAMAS DISSONANTES: PARADIGMAS PARA CONHECER DEUS E O MUNDO

---

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

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

## I. DRAMAS DISSONANTES: A NATUREZA DA REALIDADE

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

### A. PANTEÍSMO E PANENTEÍSMO: SUPERAÇÃO DA SEPARAÇÃO

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

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

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

---

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Não é exagero sugerir que panteísmo/panenteísmo tem, desde a Antiguidade, representado o rival mais dominante da fé bíblica tanto no Ocidente quanto no Oriente, e que ainda continua a ser hoje. De acordo com o Vedas hindu e o Upanixade, o Arma (alma/ego) dos indivíduos é um com a divindade (Brahma). Apesar de todas as suas diferenças, esse era o horizonte ontológico de Tales, Parmênides, Heráclito e do estoicismo. Esse paradigma foi assumido por Platão e continuou no platonismo médio (por meio do filósofo judeu do século 1º Filo de Alexandria) e (com alguma revisão) no neoplatonismo. A diferença-chave é que “o Um” de Platão, do qual a realidade emanava, é, para Plotino outros neoplatonistas, não apenas ser puro, mas “além do ser” e, portanto, também além do conhecimento racional.

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

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

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

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

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

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

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

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

## B. ATÉISMO E DEÍSMO: O ESTRANHO QUE NUNCA CONHECEMOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## PARADIGMAS DE COSMOVISÃO

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

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

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

## II. UM RELATO PACTUAL DE “CONHECENDO UM ESTRANHO”

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

### A. DEFININDO O MODELO

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

Da perspectiva bíblica, Deus é um estranho em dois sentidos. Primeiro, *Deus é um estranho num sentido positivo*. Intrinsecamente santo, Deus é qualitativamente distinto da criação – não apenas mais do que suas criaturas, mas diferente delas. Não existe algo como uma alma divina, pré-existindo por toda a eternidade e que foi jogada impiedosamente para a esfera do tempo e da matéria. Deus soprou vida em Adão na criação, e ele “passou a ser alma vivente” (Gn 2.7) – uma alma incorporada e um corpo animado. No entanto, Deus pronunciou que sua criação era boa (Gn 1.10,12,18,21,25,31). Não é um crime ser diferente de Deus. Finitude não é uma “apostasia” de uma infinitude primordial. Não há uma parte da natureza humana que seja maior, mais brilhante, mais infinita ou mais real do que a outra. Isso significa que a única distinção ontológica legítima é entre o Deus não criado e o mundo criado, não entre as realidades espiritual e material. A diferença ontológica – a estranheza que nos faz ficar boquiabertos diante da majestade de Deus – é boa.

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

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

## B. DEFENDENDO O MODELO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Ora, não levou Deus em conta os tempos da ignorância; agora, porém, notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam; 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 (v. 30-31).

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

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

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

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

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

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

### III. EPISTEMOLOGIA: CONHECENDO DEUS

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

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

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

<sup>24</sup> *Ibid.*, 8:1136 (518d).

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

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

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

## A. COMO PODEMOS CONHECER DEUS?

### A INTERPRETAÇÃO DA PÓS-REFORMA

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

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

<sup>27</sup> *Ibid.*, [66c – d].

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

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

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

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

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

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

## I. A MAJESTADE INCOMPREENSÍVEL DE DEUS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nesse sentido, os reformadores refletiram a ênfase do Oriente na incompreensibilidade de Deus (em sua essência) e a condescendência autorrevelatória de Deus (em suas energias). Assim como conhecemos o sol apenas à medida que somos aquecidos pelos seus raios, conhecemos Deus apenas em sua atividade em nosso favor, e não como ele é em si mesmo.<sup>40</sup> Conquanto os sistemas medievais contivessem extensos tratamentos sobre a essência divina, Calvino move-se rapidamente de uma afirmação necessária da espiritualidade e imensidão de Deus para discutir a Trindade. "Os que procuram descobrir o que Deus é são loucos", ele diz.<sup>41</sup> "Portanto, simplesmente se recreiam em frívolas especulações quantos se propõem insistir nesta pergunta: Que é Deus? [...] Afinal, que ajuda traz conhecer um Deus com quem nada temos a ver? [...] A essência de Deus é para ser adorada e não investigada."<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Basil, *Epistle* 234, em NPNF2, 8:274.

<sup>38</sup> João de Damasco, *An exact exposition of the orthodox faith*, em NPNF2, 9:1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quem, pois, conheceu a mente do SENHOR?

Ou quem foi o seu conselheiro? [Is 40.13]

Ou quem primeiro deu a ele

para que lhe venha a ser restituído? [Jó 35.7; 41.11]

---

<sup>43</sup>Calvino, *Institutes* 1.2.1.

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

## 2. A BONDADE CONDESCENDENTE DE DEUS

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

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

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

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

<sup>44</sup> Veja Willem van Asselt, “The fundamental meaning of theology: Archetypal and ectypal theology in seventeenth-century Reformed thought”, *WTJ* 64, nº 2 (2002): 319-35. De acordo com o escolástico luterano J. A. Quenstedt, essa distinção (trazida da teologia medieval pelo teólogo reformado Franciscus Junius) também era afirmada pelos luteranos (Luther Poellot, org., *The nature and character of theology: An introduction to the thought of J. A. Quenstedt* [St. Louis: Concordia, 1986], 22-23; essa é uma tradução resumida dos primeiros capítulos da edição de 1696 de Quenstedt’s *Theologia didactiopolemica sive systema theologicum*; veja também Heinrich Schmid, *The doctrinal theology of the evangelical lutheran church* [3<sup>a</sup> ed.; Minneapolis: Augsburg, 1961], 16).

não têm nada em comum).<sup>45</sup> Pegue a palavra *bola*.<sup>1</sup> Não há nenhuma conexão óbvia entre uma dança formal e um objeto que eu jogo. Assim, o uso da palavra “bola” nesses contextos diferentes é equívoco. No entanto, nos esportes, “bola” é usada analogicamente. O futebol americano e beisebol não são o mesmo jogo; até mesmo as bolas que usam são qualitativamente diferentes. Contudo, elas são semelhantes o suficiente a ponto de serem as duas chamadas de bolas esportivas. Apenas quando comparo uma bola de beisebol à outra é que a palavra é usada de maneira unívoca – referindo-se exatamente à mesma coisa.

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> Ball, na língua inglesa, significa tanto “bola” quanto “baile”. (N.T.)

<sup>46</sup> João Duns Escoto, *Opera Omnia* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanus, 1950-), inclui

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

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

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

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

<sup>47</sup> Cross, *Duns Scotus*, 39. Esse é um reconhecimento importante, visto que Cross é um defensor formidável de Escoto contra seus críticos que sugerem que ele negou a distinção criador-criatura. Veja seu artigo “*Idolatry and religious language*,” *Faith and philosophy* 25, nº 2 (2008): 191-92. Sou grato a Brian Hecker por essa referência.

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

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

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

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

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

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

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

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

## B. O EGO SOBERANO: VARIAÇÕES SOBRE O TEMA

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

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

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

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

---

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

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

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

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

<sup>54</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 23.

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

<sup>57</sup> *Ibid.*, 50-53.

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

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

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

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

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

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

<sup>59</sup> Veja, por exemplo, a obra bem pesquisada e elegante de David Sorkin, *The religious Enlightenment: Protestants, jews, and catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2006).

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

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

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

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

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

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

<sup>64</sup> Chadwick, org., *Lessing's theological writings*, 106.

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

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

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

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

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

<sup>66</sup> David Hume, *A treatise of human nature* (Nova York: Dover, 2003), 295.

<sup>67</sup> David Hume, “On miracles”, em *An enquiry concerning human understanding* (org. Eric Steinberg; Indianapolis: Hackett, 1993), séc. 10.

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

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

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

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

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

É nossa capacidade para agir sem Deus que revela a nossa proximidade com a divindade. Nem mesmo o desejo por união com Deus pode nos desviar do caminho severo do dever por si mesmo. O que é certo tem precedência sobre todo o resto. [...] Como seres morais, chegamos ao ápice de nossa existência, compartilhando a transcendência do próprio Deus.<sup>71</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>74</sup> Immanuel Kant, “Preface to second edition”, em *Critique of pure reason* (trad. Norman Kemp Smith; 2<sup>a</sup> ed.; Nova York: St. Martin's, 1965), 29.

<sup>75</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>82</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 141.

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

<sup>86</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 144, 284.

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

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

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

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

“palavra externa” da Escritura e da pregação) “surge de abismo da alma” e “brotá do coração” (“Sermon to the princes”, em *The radical Reformation*, 20). De acordo com o estudioso anabatista Thomas N. Finger, Müntzer proclamou uma autoridade espiritual mais alta (interior), “que ultrapassa até mesmo as Escrituras” (Thomas N. Finger, “Sources for contemporary spirituality: Anabaptist and pietist contributions”, *Brethren life and thought* 51, nº 1-2 [inverno/primavera de 2006]: 37).

<sup>89</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 132-35.

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

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

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

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

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

---

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

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

<sup>94</sup> Veja Allen W. Wood, “Kant’s deism”, em *Kant’s philosophy of religion re-examined* (org. P. Rossi e M. Wreen; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991), 1-21.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>97</sup> Hegel, *Reason in history*, 17.

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

<sup>99</sup> Citado em Benz, *Mystical sources of German romantic philosophy*, 40.

<sup>100</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>108</sup> Robert S. Hartman, “Introduction” a G. F. W. Hegel’s *Reason in history*, xi.

<sup>109</sup> Walsh, *The modern philosophical revolution*, 82, 85-86.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 86.

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

O Espírito não pode se manifestar no material porque é da natureza do espírito poder ser conhecido apenas por meio de si mesmo. Vestir o Espírito de uma roupa milagrosa é, de fato, sua ocultação. Os milagres são uma conjunção forçada de espírito e corpo que são essencialmente opostos. [...] Esse tipo de ressurreição puramente física tornou-se, agora, um obstáculo à ressurreição de seu espírito dentro da existência. [...] A união espiritual só pode ocorrer interiormente.<sup>111</sup>

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

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

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

<sup>111</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>112</sup> G. F. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (trad. A. V. Miller; Oxford: Clarendon, 1977), 417.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>115</sup> Louis Dupré, *A dubious heritage: Studies in the philosophy of religion after Kant* (Nova York: Paulist, 1977), 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>119</sup> *Ibid.*, xl.

<sup>120</sup> Walsh, *The modern philosophical revolution*, 165. Veja também Frederick C. Beiser, *German Idealism: The struggle against subjectivism (1781-1801)* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002), cap. 8 (esp. 588-95).

<sup>121</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript* (trad. David E. Swenson e Walter Lowrie; Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1971), 201.

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

A crítica tornou-se o refrão constante dos teólogos neokantianos liberais, tais como Albrecht Ritschl (1822-1889), que rejeitou as doutrinas cristãs mais importantes argumentando que elas eram metafísicas. Novamente, a circularidade de tal argumentação é óbvia, pelo menos para nós, agora, olhando em retrospecto: *as doutrinas cristãs fazem afirmações objetivas sobre Deus, mas Deus não pode ser objeto do nosso conhecimento; portanto, tais doutrinas são especulações não fundamentadas.*<sup>123</sup> Adolf von Harnack (1851-1930) procurou um evangelho “livre de todos os elementos externos e particularistas”.<sup>124</sup> Em vez disso, para Harnack, o evangelho é simplesmente a lei do amor.<sup>125</sup> “Como você vai se manter nesta vida na terra e de que maneira você deve servir ao seu próximo dependem de você e de sua liberdade de ação. É isso que o apóstolo Paulo comprehendeu por evangelho e eu não acredito que ele tenha entendido errado.”<sup>126</sup> O que quer que evangelho seja, definitivamente ele não é um dogma.<sup>127</sup>

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

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

<sup>123</sup> A respeito de Ritschl, Herman Bavinck faz esta observação perspicaz: “Sua verdadeira intenção, no final das contas, não era outra senão – seguindo os passos de Kant – fazer uma separação total entre religião e ciência. Mas ele não conseguiu fazer a separação completa. Na religião ele continuou incorporando elementos teóricos, ligou-a à História, adotou um ponto de vista tendencioso em favor do cristianismo, tornou a exegese e a história do dogma subservientes a um sistema, e fundamentalmente permaneceu um dogmático” (*Reformed Dogmatics*; V. 1: *Prolegomena* [trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2003], 70).

<sup>124</sup> Adolf Harnack, *What is Christianity?* (trad. Thomas B. Saunders; Nova York: Harper Bros., 1957), 74.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 70-77.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>128</sup> Albrecht Ritschl, “Instruction in the Christian religion”, em Ritschl, *Three essays* (trad. Philip Hefner; Filadélfia: Fortress, 1972), 229.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Verdades são ilusões que nós esquecemos que são ilusões."<sup>133</sup> Metáforas não se referem à realidade "extralingüística", mas meramente a outras metáforas.<sup>134</sup>

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

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

<sup>133</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>135</sup> Friedrich Schleiermacher, *On religion: Speeches to its cultured despisers* (trad. John Orman; Londres: Paternoster, 1893), 36.

<sup>136</sup> Wilhelm Herrmann, *The communion of the Christian with God* (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1913), 11.

<sup>137</sup> Nietzsche, *The Antichrist* (trad. Walter Kaufmann, em *The Portable Nietzsche* [Nova York: Penguin, 1976], 618).

<sup>138</sup> *Ibid.*, 589. "Esse Deus se degenerou numa muleta para o fraco, o deus do pobre, dos pecadores e dos doentes por excelência. O resultado disso é que o reino de Deus tem aumentado. Antes, era apenas o seu povo escolhido [...] mas agora o reino se espalhou e se transformou num reino de gueto" (585). Nietzsche celebra a constante luta por nobreza, força e superioridade. O pobre "Teuton" tornou-se um monge, "um 'pecador' preso numa gaiola, aprisionado entre toda sorte de conceitos terríveis [...] cheio de suspeitas contra tudo o que ainda é forte e feliz. Em suma, um 'cristão'" (*Twilight of the idols*, em *ibid.*, 502).

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

<sup>139</sup> Nietzsche, *Will to power*, 112.

<sup>140</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

<sup>141</sup> Harry Ausmus até mesmo inclui Nietzsche na linha que leva a Joaquim: “Embora a linguagem de Nietzsche seja diferente, ele também acreditava numa visão da História em três estágios, consistindo dos estágios pré-moral, moral e ultramoral”. O terceiro é a era do *Übermensch*, que “completará a transvalidação de todos os valores, pelos quais o indivíduo val chegar à perfeição, que não poderia ser alcançada de outro modo” (“Nietzsche and eschatology”, JR 58, nº 4 [1978]: 351-59).

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

<sup>143</sup> Nietzsche, *Twilight of the idols*, em *The portable Nietzsche*, 558.

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

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

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

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

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

<sup>145</sup> Mark C. Taylor, *Erring: A postmodern A/Theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press), 11.

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

<sup>147</sup> *Ibid.*, 87.

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

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

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

## CONCLUSÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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

---

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

## Capítulo Dois

# O CARÁTER DA TEOLOGIA: UMA CIÊNCIA TEÓRICA OU PRÁTICA?

---

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

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

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

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

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

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

## I. VER COMO CERTEZA: O CAMINHO DA VISÃO

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

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

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

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

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

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

As mudanças vieram, no entanto, por meio da influência do filósofo do século 1º, Filo de Alexandria, que tentou misturar o judaísmo com o platonismo. As mesmas influências formaram o monasticismo cristão primitivo, tanto no Ocidente quanto no Oriente – *theôria* como a maior forma de união com Deus (*theosis*) da qual os cristãos eram capazes. É óbvio que isso privilegia o olho em detrimento do ouvido e a união intelectual em detrimento da união do crente com Cristo em carne. É um testemunho do poder transformador do evangelho o fato de que os antigos escritores cristãos desenvolveram uma rica teologia encarnacional apesar do dualismo platônico/neoplatônico que é evidente ao longo dos seus escritos espirituais.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>9</sup> Blumenberg, “Light as a metaphor”, 40.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. “OUVE, ISRAEL [...]”: O DISCURSO PACTUAL

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

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

Blumenberg observa:

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

---

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

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

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

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

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

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

<sup>18</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 46-47. Stephen H. Webb fornece outro exemplo, do *Life of Moses*, de Filo, que muda a concentração da voz para a sarça ardente e vai tão longe a ponto de afirmar que a voz foi vista. "Por que a voz de Deus é visível?", pergunta Webb, para então oferecer a resposta de Filo: "Pois qualquer coisa que Deus diga não são palavras, mas ações, que são julgadas mais pelos olhos do que pelos ouvidos" (*The divine voice: Christian proclamation and the theology of sound* [Grand Rapids: Brazos, 2004], 182). Evidentemente, palavras não devem ser consideradas como ações. Esse é o perigo da hermenêutica de significado que encontramos não apenas em Filo, mas também em Orígenes e Agostinho. Enquanto, de acordo com a perspectiva da Bíblia, realizamos coisas ao falar, nessa cosmovisão as palavras "representam" a realidade significada ou "estão em lugar dela" (metáforas visuais).

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

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 16.

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

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

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

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

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

<sup>23</sup> Ibid., 39.

<sup>24</sup> Ibid.

com os épicos homéricos, na Bíblia hebraica “a descrição visual é geralmente de pouca importância”. “Não sabemos, por exemplo, nem mesmo a cor dos cabelos de Abraão ou a altura de Moisés. Isso é porque em Israel o foco está na Palavra de Deus, e não na aparência do homem e seu mundo (1Sm 16.7).” Embora o outro sentido esteja envolvido, “o predomínio da audição sobre a visão parece ser característica da antiga sensibilidade israelita”.<sup>25</sup> De modo significativo, especialmente nos profetas, até mesmo a exortação para “ver” ou “contemplar” é um chamado de Deus para observar o que ele fez na História e receber a sua interpretação desses atos.

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

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

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

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

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

<sup>25</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

<sup>28</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 123-24.

<sup>31</sup> Embora ele não se refira especificamente a implicações teológicas, Jacques Derrida explora essa genealogia com notável habilidade, especialmente em *Margins of philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982). Derrida não está exagerando quando sugere: "Toda a história da nossa filosofia é uma fotografia" (citado em John McCumber, "Derrida and the closure of vision", em *Modernity and the hegemony of vision* [org. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1982], 235.)

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

### III. OUVIR É CRER

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Essa fé é testada ao longo da nossa vida (Tg 1.3; 1Pe 1.7). Como o objeto da nossa fé prova ser fiel ao longo dessas tribulações, a nossa fé cresce. Mesmo que não tenhamos uma revelação especial de Deus explicando a razão de nosso sofrimento ou como ele está costurando os fios de nossas tribulações visando formar um belo desenho oculto, nós temos a revelação dos propósitos ocultos de Deus para nós e para a criação em Jesus Cristo. Deus demonstrou a sua fidelidade de maneira objetiva, pública e final na ressurreição de Jesus de entre os mortos.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>35</sup> Oswald Bayer, *Living by faith: justification and sanctification* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 28.

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

<sup>37</sup> Webb, *Divine voice*, 159.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>39</sup> Bayer, *Living by faith*, 47.

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

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

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

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

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

<sup>40</sup> Veja, por exemplo, Martinho Lutero, *Luther's works* (org. e trad. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968), 35:117-24, 254, 359-60.

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

<sup>42</sup> *Ibid.*, 48.

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

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

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

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

#### IV. TEORIA E PRÁTICA

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

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

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

<sup>46</sup> John H. Leith, “Calvin’s doctrine of the proclamation of the Word”, em *John Calvin and the church: A prism of Reform* (org. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 212.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 210-11.

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

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

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

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

## A. O DEBATE TEORIA-PRÁTICA NA TEOLÓGIA

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>49</sup>Turretini, *Elencitic theology*, 1:17, ênfase acrescentada.

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

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

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

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

<sup>50</sup> Ibid.

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

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

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

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

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

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

<sup>54</sup> A respeito do grande jurista e teólogo arminiano Hugo Grotius, Peter Gay observa: “Grotius reduziu o cristianismo a uns poucos dogmas centrais, racionalizou a doutrina e defendeu a liberdade da vontade contra a predestinação calvinista, mas a ressurreição de Jesus permaneceu para ele como uma verdade indiscutível e incontestável” (*The Enlightenment: An interpretation*, 1:300). Depois de discutir as características fundamentais do Iluminismo, Gay diz: “Enquanto isso os arminianos holandeses e jesuítas franceses ofereciam uma doutrina semelhante no continente”, com crescente simpatia por parte dos “pietistas alemães” (326).

<sup>55</sup> James Arminius, *The works of James Arminius* (trad. James Nichols e William Nichols; Grand Rapids: Baker, 1986), 2:318.

<sup>56</sup> O próprio Armínio desafiou a visão de que o objeto da teologia é “Deus e sua igreja”, “Cristo”, “um discurso sobre Deus, as criaturas, e principalmente sobre o homem e sua queda, sobre sua restauração por meio de Cristo, e sobre os sacramentos e uma vida futura” (*Works of James Arminius*, 320). Assim, para Armínio, tratar a teologia como uma ciência prática em vez de teórica significava que apenas *nossa dever*, em vez de Deus e suas obras, deveria ser o objeto.

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

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

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

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

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

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

---

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

em revelação especial, “mas apenas na medida em que eles [os elementos científicos] são requisitos para levar adiante a nossa tarefa prática”, que Schleiermacher define depois como “liderança eclesiástica”<sup>59</sup> O ministro não é tanto um arauto da boa-nova advindo da corte celestial, mas um líder, gerente e porta-voz para a comunidade. Na crítica dessa concepção, Eberhard Jüngel e Klaus Müller comentam: “Consequentemente, o caráter positivo da teologia como ciência não é de modo algum constituído pelo seu objeto, mas pelo seu propósito”<sup>60</sup> Esse é o resultado inevitável de definir a teologia como exclusivamente prática, e de definir *prática* em termos da nossa atividade (de agir e vivenciar) em vez de definir em termos da obra de reconciliação de Deus.

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

## B. FÉ E RAZÃO

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

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

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

<sup>59</sup> Friedrich Schleiermacher, *Brief outline on the study of theology* (Richmond, Va.: John Knox, 1970), 19-20, citado na Introdução a Rudolf Bultmann, *What Is Theology?* (Fortress texts in modern theology; org. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller; trad. Roy A. Harris; Minneapolis: Fortress, 1997), 26.

<sup>60</sup> Jüngel e Müller, orgs., *What is theology?* 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Embora não fosse um cristão, Polanyi concluiu:

---

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

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

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

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

## C. FÉ COMO CONFIANÇA NA PROMESSA DE DEUS:

### A HISTÓRIA É O PONTO

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

<sup>64</sup> *Ibid.*, 266.

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

<sup>66</sup> Polanyi, *Personal knowledge*, 266.

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

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

## V. TEOLOGIA COMO SABEDORIA PARA INVOCAÇÃO

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

### A. SABEDORIA

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

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

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

Portanto, a sabedoria que a teologia busca não é um “modo de vida prático” genérico ou uma forma de “habilidade”. Isso reduziria a fé a moralismo e técnica – usando a Bíblia para salvar a nós mesmos e melhorar nossa vida. Esse é exatamente o uso que os gregos estavam dispostos a atribuir à religião – até mesmo ao cristianismo, talvez, caso ele se contentasse em ser uma forma genérica de sabedoria de autoajuda. Afinal de contas, o próprio Paulo nos relembraria em 1Coríntios 1.22: “os gregos buscam sabedoria”, mas não é a sabedoria que vem do evangelho. De fato, é exatamente porque a busca pagã por sabedoria é uma busca autônoma de autoaperfeiçoamento em vez da sabedoria para a salvação que “a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus” (1Co 1.18). A sabedoria da cruz não pode ser correlacionada com a sabedoria do mundo. De fato, por meio da cruz, Deus expôs a sabedoria e o discernimento humanos como loucura (1Co 1.19-21).

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

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

Cristo” não é um comentário passageiro sobre deixar a instrução moral de Cristo guiar a nossa vida diária. É muito mais do que o segredo de como viver uma vida boa, como a filosofia grega compreendia o propósito da sabedoria. A sabedoria evangélica é o conhecimento de Cristo, que é “da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção” (1Co 1.30). Temos outra indicação a respeito do que isso envolve quando Paulo fala dessa sabedoria como um mistério oculto dos filósofos, mas revelado ao mundo nesses últimos dias (1Co 4.1; 15.51; Ef 1.9; 6.19; Cl 1.26-27; 1Tm 3.9). Fica claro a partir dessas passagens que *mystērion* (“mistério”) diz respeito tanto às doutrinas reveladas (concentrando-se nos propósitos de Deus revelados em Cristo) quanto à prática (os sacramentos). Paulo lembra Timóteo do seu treinamento ainda quando jovem em “as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus” e acrescenta que essas Escrituras inspiradas são úteis “para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” (2Tm 3.15-16). Elas são inspiradas e, portanto, proveitosas; não proveitosas e, portanto, inspiradas.

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

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

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

da de Deus.<sup>57</sup> Quando criticamos essas abordagens humanocêntricas, devemos observar que a importância de fundamentarmos nossa prática na doutrina não é determinada por uma preferência pela teoria, mas pela prioridade da ação de Deus sobre a nossa.

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

É verdade que o evangelho ensina que conhecer a Deus é vida eterna. Mas o conceito de “conhecimento” nesse caso não deve ser entendido no seu sentido helenista (grego), mas no sentido semita (hebraico). De acordo com o primeiro, “conhecer” significa espelhar a realidade na própria consciéncia. A ideia semítica e bíblica é ter a realidade de alguma coisa praticamente entrelaçada com a experiência interior de vida. Assim, “conhecer” pode servir na linguagem bíblica como sinônimo para “amar” ou “escolher em amor”. Visto que Deus deseja ser conhecido dessa maneira, ele fez sua revelação acontecer no meio da vida histórica de um povo. O ambiente da revelação não é uma escola, mas uma “aliança”. Falar de revelação como uma “educação” da humanidade é uma maneira racionalista e definitivamente não escriturística de falar. Tudo o que Deus mostrou acerca de si mesmo veio em resposta às necessidades práticas religiosas de seu povo à medida que elas surgiam no curso da História.<sup>58</sup>

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

A filosofia grega começou num mundo sem Deus. Ela não poderia aceitar os deuses ou o exemplo da conduta deles. Platão teve de romper com os deuses e dizer: O que é bom? E assim, nasceu o problema dos valores. E foi a ideia dos valores que tomou o lugar de Deus. Platão faz Sócrates perguntar: O que é bom? Mas a pergunta de Moisés foi: O que Deus requer de vós?<sup>59</sup>

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

<sup>57</sup> Gustavo Gutiérrez, *A theology of liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), 4-11. Gutiérrez identifica o que ele toma como sendo as três fases da autodescrição da teologia. A sua primeira fase foi “teologia como sabedoria”; a segunda, “teologia como conhecimento racional”; e do que agora precisamos, ele diz, é a “teologia como reflexão crítica sobre a práxis”.

<sup>58</sup> Geerhardus Vos, *Biblical theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 8-9.

<sup>59</sup> Abraham Joshua Heschel, *God in search of man* (Nova York: Macmillan, 1976), 98.

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

Paul Ricoeur escreve,

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

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

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

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

---

<sup>70</sup> Paul Ricoeur, *History and truth* (trad. Charles A. Kelbley; Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1992), 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>72</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

<sup>75</sup> Calvino, *Institutes* 1.5.9.

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

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

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

## CONCLUSÃO

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

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

O conhecimento que essa revelação dá é intencionado a levar-nos à fé no Senhor da aliança e ao nosso lugar correto dentro da comunidade da aliança como aqueles que foram transferidos dos domínios de “não povo” para “povo de Deus” (1Pe 2.10; Os 1.9-10). Por meio dessa teologia como meditação em oração em Deus e suas obras, o Deus Missionário não apenas nos salva, mas nos incorpora no seu povo missionário. *A teologia existe exatamente para este propósito: apelar ao Deus que revelou a si mesmo e seus propósitos redentores em Cristo, de modo que ele possa ser invocado nas tribulações, louvado na libertação e obedecido em gratidão.*

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

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

## Capítulo Três

# A FONTE DA TEOLOGIA: REVELAÇÃO

---

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

### I. MODELOS DE REVELAÇÃO

Dulles fornece os seguintes modelos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>4</sup>Dulles, *Models of revelation*, 69.

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

<sup>6</sup>Dulles, *Models of revelation*, 76.

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

<sup>8</sup>Dulles, *Models of revelation*, 28.

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

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

## II. RUMO A UMA DOUTRINA BÍBLICA DE REVELAÇÃO

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

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

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

<sup>9</sup> *Ibid.*

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

<sup>11</sup> Entre os muitos meios de revelação, podemos falar do Urim e Tummim (Nm 27.21; Dt 33.8; 1Sm 28.6), predição (Jr 28.16-17), ensino, proclamação, encontro direto (Ex 33.11; Am 7.8) e meio indireto (Js 24.25-26).

<sup>12</sup> Dewey M. Beegle, “The biblical concept of revelation”, em *The authoritative Word: Essays on the nature of Scripture* (org. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 90. *Phaneroō/phanerosis*, “manifestar-se” / “automanifestação”, também aparece, por exemplo, em 1Tm 3.16; 1Pe 1.20; e 1Jo 1.2.

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

### A. A REVELAÇÃO DEPENDE DA INICIATIVA DIVINA

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

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

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

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

<sup>14</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>15</sup> Louis Berkhof, *Introductory volume to Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1932), 117.

<sup>16</sup> Thompson, *Old Testament view of revelation*, 11.

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

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

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

<sup>17</sup> *Ibid.*

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

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

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

## B. REVELAÇÃO COMO UM ATO DISCURSIVO

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

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

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

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

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

<sup>21</sup> Thompson, *Old Testament view of revelation*, 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>23</sup> J. A. Motyer, “Prophecy, prophets”, em *The new Bible dictionary* (org. J. D. Douglas; Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 1039.

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

com o Espírito como o seu poder (1Ts 2.13; cf. Is 49.2; Jr 23.29). Como a chuva cai na terra para gerar frutos, “assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei” (Is 55.11).

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

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

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

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

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

<sup>27</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

### C. A REVELAÇÃO SERVE À REDENÇÃO

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

<sup>29</sup>John R. Searle, *Expression and meaning: Studies in the theory of speech acts* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985), viii.

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

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

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

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

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

<sup>31</sup> Geerhardus Vos, *Biblical theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 6.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 6-7.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Abraham Joshua Heschel, *God in search of man* (Nova York: Macmillan, 1976), 7.

<sup>35</sup> Thompson, *The Old Testament view of revelation*, 25.

encontro existencial ou como experiência interior e consciência aumentada. Deus revela-se na História apenas na medida em que ele considera necessária para a nossa invocação dele para a nossa salvação e vida.

## D. PROPOSIÇÕES SEM PROPOSICIONALISMO

A antipatia pela revelação proposicional (modelo 1) é devida a muitos fatores. A suspeita contra doutrinas ou proposições reveladas é motivada em parte por um ceticismo epistemológico geral que remonta no mínimo a Kant e alcança a sua consumação em certas formas de teoria pós-moderna (veja o cap. 1), e em parte por um reconhecimento da fraqueza inerente de *reduzir* revelação à doutrina. Já vimos o perigo de reduzir a pregação à fala sobre Deus em vez de vê-la também como a própria comunicação de Deus. Deus não apenas afirma a existência de uma aliança na qual podemos entrar por meio de nossa própria concordância intelectual e atividade moral, mas cria a realidade da qual ele fala por essa mesma Palavra.

No entanto, o tipo oposto de reducionismo é visto na negação de Schleiermacher das doutrinas reveladas: “Mas sou relutante a aceitar a definição adicional de que [a revelação] opera sobre o homem como um ser cognitivo. Porque isso faria a revelação ser originalmente e essencialmente doutrina”.<sup>36</sup> A revelação ocorre exclusivamente como experiência religiosa direta, enquanto a doutrina (mesmo aquela encontrada na Bíblia) é interpretação subjetiva humana desse sentimento universal. O resultado é que Deus pode ser considerado o objeto da nossa *experiência*, mas não do nosso *conhecimento*.<sup>37</sup> A visão da revelação de Schleiermacher não deixa lugar para o conceito de “Palavra”, visto que a comunicação cognitiva é inerente ao termo.

Mesmo aquelas teorias que afirmam ser mais objetivas continuam suspeitando da verdade proposicional. Primeiro, “Revelação como História” parece conter grande promessa, mas ao final, colapsa de volta no subjetivismo. Por exemplo, G. E. Wright fala do êxodo como um “poderoso ato de Deus” paradigmático, mas acaba ocorrendo que o acontecimento adquire esse *status* porque Israel interpretou um fenômeno natural plausível *como se fosse* a libertação milagrosa de Deus do seu povo do Egito.<sup>38</sup> O *fato* pode ter sido meramente natural, mas o *valor* é atribuído pela interpretação subjetiva de uma comunidade religiosa nomádica.

<sup>36</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 50.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>38</sup> Frank B. Dilley comenta: “O ‘teólogo bíblico’ moderno está num dilema a respeito do que dizer. Sua visão do homem e da História concentra-se na sua asserção de um ‘Deus que age’ [G. E. Wright], ainda que ele pareça incapaz de comunicar o que ele quer dizer por atos de Deus. Não desejo de endossar a concepção conservadora de um Deus que age por meio de milagres diretos ou a doutrina liberal de um Deus restrito a ações universais, ele fala sobre um Deus que age especialmente na História, mas sem dar nenhum conteúdo concreto a suas afirmações, e ele parece incapaz de distinguir sua posição da do liberalismo que ele rejeita”. Wright coloca todo o peso da sua proposta sobre o êxodo e os acontecimentos do Sinai, mas “é vão procurar [em sua obra] por qualquer descrição clara do que Deus realmente fez” (Frank B. Dilley, “Does the ‘God who acts’ really act?”, em *God’s activity in the world* [org. Owen C. Thomas; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983], 47).

Para a “revelação como encontro dialético” (modelo 4), a relutância em identificar a Palavra de Deus com a mediação humana em qualquer forma direta cria um abismo entre aquele que dá e aquele que recebe a revelação. A antítese quase gnóstica de Bultmann entre o Jesus da História e o Cristo da fé, a antítese de Brunner entre proposições e encontro pessoal, e a desistência de Barth de identificar o acontecimento da revelação diretamente com suas formas criadas de mediação perpetuam, em vez de transcender, a tendência subjetivista da teologia moderna.

Fiel à filosofia neokantiana, grande parte da teologia do século 20 permaneceu unida no seu ataque à majestade da proposição doutrinária. Quaisquer que sejam suas diferenças com o liberalismo do século 19, Bultmann fala pelo espectro mais amplo da teologia moderna quando especula: “Acima de tudo, doutrinas não podem ser revelação”.<sup>39</sup> Afinal de contas, isso significa que a revelação aconteceu; ela está no passado. “Uma doutrina revelada que é posteriormente passada adiante não é mais uma revelação.” Seria um lembrete salutar se Bultmann tivesse dito que Jesus não apenas fala a verdade, mas ele é a Verdade; no entanto, ele força uma escolha: “Assim Jesus é a verdade, ele não a *fala*. [...] E o cristão não *conhece* ou *possui* a revelação. [...] Cada geração tem a mesma relação original com a revelação. Assim, a revelação permanece sendo revelação. Ela não se torna algo revelado. De outro modo, Deus se tornaria um ídolo”.<sup>40</sup>

Isso não é, de fato, uma cisão com Schleiermacher e com o Romantismo, como o próprio Bultmann reconheceu.<sup>41</sup> Como os seus mentores pietistas liberais, Bultmann afirma o ato subjetivo da fé por parte dos cristãos individuais como oposto à fé objetiva que é crida (i.e., doutrina).<sup>42</sup> “O que, então, foi revelado?”, ele pergunta. “Absolutamente nada, na medida em que a pergunta sobre a revelação seja a respeito de doutrinas – doutrinas, digo, que nenhum homem poderia ter descoberto por si mesmo – ou por mistérios que se tornam conhecidos de uma vez por todas tão logo são comunicados.”<sup>43</sup>

Contrário a essa afirmação, no entanto, o Novo Testamento declara que os mistérios escondidos nas eras passadas foram agora revelados de uma vez por todas (1Co 2.6; Ef 3.8-12). O “já” – isto é, passado, acontecimentos completados – indicado pelo aoristo ativo indicativo no grego inclui o acontecimento da reconciliação e sua interpretação. O mistério da salvação foi realizado e revelado de

<sup>39</sup> Rudolf Bultmann, *What is theology?* (Fortress texts in modern theology; org. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller; trad. Roy A. Harrisville; Minneapolis: Fortress, 1997), 82-83.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 85. “O romantismo está consciente de que Deus não é possuído em doutrinas que são inteligíveis ou que possam ser propriedade de alguém; ele reconhece que a revelação deve permanecer revelação e que ela é marcada pelo seu caráter como presente” (85). “O panteísmo histórico da teologia liberal é assim uma mistura obscura de temas idealistas e românticos” (87). De fato, ele acrescenta: “Há precedente para o conceito romântico no pietismo, na extensão em que a ‘interiorização religiosa’ pietista é uma reação à fé dogmática da ortodoxia”. O problema com o pietismo e com o Romantismo, ele pensa, é que ele reduz a fé à experiência (misticismo e irracionalismo) exatamente como a ortodoxia o reduz ao conhecimento (89).

<sup>42</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>43</sup> Rudolf Bultmann, *Existence and faith* (Nova York: World, 1969), 85.

uma vez por todas. O “uma vez por todas” (*hapax*) da obra concluída de Cristo e sua revelação são afirmações independentes (Hb 1.1-2; 9.26-28; 10.2).

Numa estrutura existencialista, o acontecimento sempre aconteceu, sempre acontece e sempre acontecerá. Longe de demitologizar, isso é voltar à imaginação mitológica do eterno retorno do paganismo. Na Escritura, o evangelho é algo que foi antecipado, aconteceu e tem seus efeitos contínuos por meio da atividade aperfeiçoadora do Espírito. Quando ouvimos as palavras: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1.29), o próprio Deus está aqui e agora falando conosco por meio das palavras de João Batista relatadas pelo evangelista João. Esse é, de fato, um encontro pessoal. Isso também é “revelação como História”, anuncianto o poderoso ato de Deus. Embora ele não surja de experiência pessoal como uma verdade eterna, isso certamente gera experiência como parte do seu efeito perlocucionário: a partir de então, muitos dos discípulos de João vão seguir a Jesus. *No entanto, esse ato não poderia ser nada disso se perdesse seu conteúdo proposicional.* Qualquer outra coisa que ele esteja fazendo ao proclamar essas palavras, o evangelista está claramente propondo para a nossa crença o fato de que Jesus Cristo é o sacrifício prometido pelo pecado.

No caso de Bultmann (distinto do de Barth), a motivação mais profunda para opor-se à ortodoxia, incluindo sua doutrina de revelação, é simples: ele não espera que pessoas modernas que usam luz elétrica creiam num mundo de anjos e demônios.<sup>44</sup> Por mais diferentes que essas formulações sejam, Barth e Brunner compartilham da antítese de Bultmann entre encontro pessoal e verdade proposicional. Entretanto, mesmo as promessas mais emotivas de amor ou desapontamento envolvem algum conteúdo proposicional (designativo).<sup>45</sup> Do mesmo modo, o teólogo Colin Gunton nos lembra que até mesmo “eu te amo” contém algum conteúdo proposicional, ainda que seja mais do que isso.<sup>46</sup> Amigos e parentes ficariam ofendidos de maneira justa se nós abstraíssemos um relacionamento pessoal dos detalhes que eles revelam sobre si mesmos. Walther Eichrodt escreve: “Se o que interessa tanto no Antigo quanto no Novo Testamento é a compreensão existential do cristão professo, e não os pressupostos ou conteúdo individual de sua crença, então, obviamente, a relação de suas convicções com a História se torna imaterial”<sup>47</sup>.

## E. REVELAÇÃO E MEDIAÇÃO: UM CAMINHO COM PALAVRAS

Abaixo dos conflitos tumultuosos dos liberais e conservadores estão as diversas correntes e contracorrentes da epistemologia moderna. A despeito de suas

<sup>44</sup> Rudolf Bultmann, *Kerygma and myth: A theological debate* (org. Hans Werner Bartsch; Londres: SPCK, 1953), 5; cf. Peter Berger, *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural* (Nova York: Doubleday, 1960), 46-47.

<sup>45</sup> Veja Nicholas Wolterstorff, *Divine discourse* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995), 211.

<sup>46</sup> Colin Gunton, *A brief theology of revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 109.

<sup>47</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster, 1951), 1:515.

grandes diferenças com relação à forma que a revelação toma, todos esses modelos parecem cativeiros de uma exigência por imediação revelacional. R. S. Clark chama isso de exigência ilegítima por certeza religiosa e de exigência ilegítima por experiência religiosa.<sup>48</sup> Já reconhecemos essa tendência no primeiro modelo, com a negação explícita da doutrina da analogia em favor da univocidade por teólogos conservadores como Gordon Clark e Carl F. H. Henry (veja o cap. I, p. 62). No entanto, essa propensão ao conhecimento ou experiência imediatos pode ser discernida nesses modelos.

De várias maneiras, queremos transcender nossa finitude criada e compreender o Deus nu num olhar unívoco (arquétipo). Gunton culpa muito da substância antiproposicional da teologia moderna por essa exigência por imediação, que é, afinal, um desejo por transcender a divisão Criador-criatura. Hegel escreveu: “A natureza divina é a mesma que a humana, e é essa unidade que é intuitivamente apreendida (*angeschaut*)”.<sup>49</sup> Gunton responde: “O primeiro ponto é que, para Hegel, a revelação é a função de uma relação imediata de Deus com a mente, do mesmo modo que para Schleiermacher a religião é uma forma de imediação para a experiência”. Barth, por outro lado, resistiu à fusão de Deus com o mundo, mas ainda argumentou em favor de “uma forma de imediação revelacional”<sup>50</sup>

À primeira vista, a inclusão de Barth por Gunton parece injustificável. Afinal de contas, não era Barth o proponente da “alteridade absoluta” de Deus, que enfatizava que a autorrevelação de Deus nunca é direta e que Deus se revela ao se ocultar? Contudo, a afirmação de Gunton pode ser justificada. Podemos comparar Pannenberg e Barth com respeito a isso (representando os modelos 2 e 3, citados, respectivamente). De maneiras totalmente diferentes, a revelação tanto em Barth quanto em Pannenberg parece ser compreendida como dando conhecimento arquétipo. Vou me referir a isso utilizando o R maiúsculo. No momento eterno (Barth), ou no futuro completado (Pannenberg), a Revelação perfura o véu da coisa-em-si (*Ding-an-sich*) de Kant. Para Barth, sempre que essa revelação ocorre, ela não é nada menos do que a autorrevelação de Deus do seu ser interior.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> R. S. Clark, *Recovering the reformed confession* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), cap. 1-2.

<sup>49</sup> Citado em Gunton, *Brief theology of revelation*, 3.

<sup>50</sup> 50. Gunton, *Brief theology of revelation*, 3. Gunton acrescenta: “Con quanto seria lúdico pintar todos aqueles que eu mencionei com o pincel gnóstico – embora eu estivesse preparado para fazer uma tentativa com algumas delas – há algo suspeito a respeito do tipo de comunicação direta com Deus que visões empíricas de revelação, e às vezes até mesmo a concepção atualista de Barth, parece pressupor” (10).

<sup>51</sup> George Hunsinger, *Disruptive grace: Studies in the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 338-60. Em outro artigo em *Disruptive Grace*, Hunsinger cita Barth (*Church dogmatics*) neste sentido: “Por meio da revelação de Deus’ nos tornamos ‘participantes’ nessa ocorrência (II/1, 49), recebendo e tendo uma parte no eterno autoconhecimento de Deus (II/1, 68). Isso porque, como ‘Deus dá de si mesmo a nós a fim de ser conhecido na verdade de seu autoconhecimento’ (II/1, 53), ‘nós recebemos uma parte na verdade de seu conhecimento de si mesmo’ (II/1, 51)”. Este, no entanto, é “indireto”, visto que é mediado por Cristo (170-71). Mesmo reconhecendo a dialética veladora-reveladora de Barth, essas citações parecem sugerir uma visão unívoca, embora Hunsinger afirme que Barth é mais bem identificado com uma perspectiva analógica. Eu argumentaria que mesmo na nossa união com Cristo, não partilhamos do autoconhecimento de Deus. Não é simplesmente o meio (direto/indireto), mas o conteúdo que se tem em

De fato, *Revelação*, falando de maneira correta, é Deus.<sup>52</sup> No acontecimento revelatório, compartilhamos do autoconhecimento eterno de Deus.<sup>53</sup> Pannenberg concorda com Barth que, nessa autorrevelação, Deus revela nada menos do que sua essência.<sup>54</sup>

Como uma testemunha criada (revelação indireta), a Bíblia não pode revelar essa essência, de modo que a própria revelação deve estar localizada em outro lugar – aqui é onde o caminho de Pannenberg diverge significativamente do de Barth. Os acontecimentos históricos, para Pannenberg, são o lugar da autorrevelação da essência de Deus, em vez do encontro dialético de Barth no acontecimento-Palavra.<sup>55</sup> No entanto, essa revelação apenas pode ser compreendida a partir do final da História.<sup>56</sup> Portanto, pode-se dizer que para Barth a *Revelação* ocorre “acima” da Escritura; para Pannenberg ela acontece “do futuro”, antecipado prolepticamente na ressurreição de Cristo.<sup>57</sup> Se essa revelação está acima de nós (Barth) ou adiante de nós (Pannenberg), seu conteúdo é nada menos do que o ser imanente de Deus. Ambos são relutantes com respeito à distinção tradicional da teologia reformada entre o Deus “escondido” e o “revelado” (outra maneira de falar sobre a distinção arquétipa-éctipa), preocupados de que ela possa dar lugar a uma contradição entre “Deus em si mesmo” e “Deus como ele é para nós”. A despeito disso, essa *Revelação* unívoca é relacionada à sua forma criada aqui e agora de uma maneira meramente *equívoca*. No lado da própria *Revelação*, essa linha de pensamento é traçada até o racionalismo; no lado de sua forma mediada, ela tende ao irracionalismo. Essa afirmação requer argumentação adicional.

Tanto Barth quanto Pannenberg concordam que a Escritura é uma *testemunha* da revelação em vez de a *Revelação* em si. Embora haja, evidentemente, afirmações proposicionais na Escritura, elas são indicadores humanos falíveis da *Revelação-em-encontro* (para Barth) ou *revelação-na-História* (para Pannenberg). Um *indicador* da *Revelação* é diferente de um *meio* de *Revelação*. A diferença sutil, mas importante, é vista, por exemplo, na forma que Daniel Migliore (seguindo Barth) define revelação como “a autorrevelação livre e graciosa de Deus por meio de acontecimentos particulares que são atestados e interpretados pelo povo da fé”<sup>58</sup> Eu reescreveria essa sentença do seguinte modo: a *Revelação* é “a autorrevelação livre e graciosa de Deus por meio de acontecimentos particulares e das palavras dos profetas e apóstolos por meio de quem ele comunica esses acontecimentos e seus significados”. Para Barth, a Palavra de Deus (i.e., o acontecimento

vista nessas distinções. Isso não é negar que o que Cristo media é conhecimento verdadeiro, mas é afirmar que esse conhecimento é e sempre permanecerá analógico e éctipo.

<sup>52</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 1, PT. 1, 295-96.

<sup>53</sup> *Ibid.*, v. 2, PT. 1, 53, 68.

<sup>54</sup> Wolfhart Pannenberg, org., *Revelation as history* (Nova York: Macmillan, 1968), 4.

<sup>55</sup> Pannenberg, “The doctrine of revelation”, em *Ibid.*, 125.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>57</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:246.

<sup>58</sup> Veja Daniel L. Migliore, *Faith seeking understanding: An introduction to Christian doctrine* (2<sup>a</sup> ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 26.

da autorrevelação de Deus) é sempre uma nova obra, uma decisão livre de Deus que não pode ser limitada a uma forma criada de mediação, incluindo a Bíblia.<sup>59</sup> Essa Palavra nunca pertence à História, mas é sempre um acontecimento eterno que nos confronta em nossa existência contemporânea.<sup>60</sup> “Se, portanto, somos sérios sobre o fato de que esse milagre é um acontecimento”, Barth escreve, “não podemos considerar a presença da Palavra de Deus na Bíblia como um atributo herdado de uma vez por todas nesse livro como tal e o que temos diante de nós são livros, capítulos e versículos”.<sup>61</sup>

Além do mais, Barth e Pannenberg compartilham do pressuposto hegeliano de que a autorrevelação de Deus é sempre indireta, o que significa que a Palavra de Deus nunca pode ser identificada diretamente com sua forma mediada (seja a Escritura ou a pregação). Até o fim da História, todo o nosso conhecimento de Deus – incluindo aquele comunicado na Escritura – é equívoco, de acordo com Pannenberg.<sup>62</sup> Embora Barth chame a atenção para o encontro pessoal que é frequentemente subvalorizado nos tratamentos evangélicos conservadores de revelação, mesmo como um intérprete simpático como David Kesley pode concluir: “Há uma convergência de juízo crítico das diferentes perspectivas teológicas de que as doutrinas alegadamente ‘biblicas’ de ‘revelação’ desenvolvidas na era neo-ortodoxa eram conceitualmente incoerentes”.<sup>63</sup>

Ausente de todos os modelos de revelação que temos considerado (pelo menos em suas formulações dominantes) está um relato *análogo* de revelação aqui e agora.<sup>64</sup> A revelação nunca é imediata, unívoca ou arquétipa, seja na forma de razão, dever moral, encontro pessoal ou acontecimentos históricos. Em vez disso, ela é sempre acomodada, mediada, analógica e éctipa. Em ponto nenhum acima das Escrituras, no final da História ou mesmo na Escritura as criaturas podem transpor a barreira da finitude para contemplar a essência de Deus. Como Moisés, nós estamos sempre escondidos atrás da rocha enquanto a bondade e a graça de Deus passam por nós. No entanto, visto que Deus cedece em levar-nos à comunhão consigo, uma revelação acomodada pode ser dada – e é dada – por meio de sinais criados. *Esses sinais criados não são meras testemunhas de um conhecimento arquétipo de Deus num acontecimento de revelação, mas são os meios de um conhecimento éctipo de Deus na Escritura e na pregação.*

A redução da revelação à experiência ou iluminação interiores reflete uma hiperimanência que coloca Deus sob nosso controle. Contudo, a ênfase de Barth

<sup>59</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 1, 527.

<sup>60</sup> *Ibid.*, vol. 2, pt. 1, 528.

<sup>61</sup> *Ibid.*, vol. 2, pt. 1, 530.

<sup>62</sup> Wolfhart Pannenberg, “Analogy and doxology”, em *Basic questions in theology* (trad. H. G. Kehm; Filadélfia: Fortress, 1970), esp. 1:227.

<sup>63</sup> David Kelsey, *The uses of Scripture in recent theology* (Filadélfia: Fortress, 1975), 209.

<sup>64</sup> Observe que Pannenberg dá apoio à visão equívoca ao aceitar a crítica de analogia feita pelosponentes da univocidade: “Se nossa conversa sobre Deus é apenas metafórica, podemos estar certos de que não há nenhuma conexão ontológica entre nosso mundo e sua existência” (*Basic questions of theology*, 1:238). (No entanto, analogia não é o mesmo que metáfora.)

na transcendência de Deus justifica a queixa de Bonhoeffer que nessa visão Deus nunca é realmente “celestiável”.<sup>65</sup> Nessa revelação, o Deus que não pode ser possuído faz de si mesmo o nosso tesouro mais precioso; aquele que não pode ser dominado faz-se o servo da nossa redenção; aquele que é sublime e exaltado faz-se pequeno e o maior sofredor de injustiça humana e o mais odiado que já existiu. No entanto, por mais impressionante que seja, mesmo nos amando dessa maneira, Deus permanece transcendente, incompreensível e escondido. A revelação é discurso acomodado, até mesmo “fala de bebê” na qual Deus “precisa descer muito abaixo de sua grandeza”, como coloca Calvino.<sup>66</sup> De acordo com Calvino, nem mesmo na revelação o cristão “alcança o estado exaltado [de Deus]”, mas ele *realmente* recebe verdade “acomodada à nossa capacidade de modo que podemos compreendê-la”.<sup>67</sup> “É melhor caminhar mancando ao longo desse caminho”, Calvino advertiu, “do que correr apressado com toda a velocidade fora dele”.<sup>68</sup>

Resumindo, para os reformadores, a revelação nunca é tão elevada quanto o conhecimento unívoco, nem tão inadequada quanto o conhecimento equívoco, e essa revelação acomodada é dada diretamente na Escritura. Colocando de modo rude, Deus faz o que precisa ser feito. Ele demonstra seu poder em fraqueza e sua sabedoria por meio do que os gregos consideram loucura. Deus é capaz de revelar a si mesmo, sua vontade e obras, e seus planos redentores por meio de mediação criada. As próprias criaturas não são dignas, mas Deus as santifica para seus propósitos amorosos e soberanos.

## F. ESSÊNCIA E ENERGIAS

Se o leitor permitir uma tautologia, a comunicação de Deus – mesmo por meio das criaturas – é divina. No entanto, isso não nos dá permissão para adorar sarças ardentes, varas que florescem, anjos, profetas ou apóstolos. No último capítulo da Bíblia, João relata: “prostrei-me ante os pés do anjo que me mostrou essas coisas, para adorá-lo. Então, ele me disse: Vê, não faças isso; eu sou conservo teu, dos teus irmãos, os profetas, e dos que guardam as palavras deste livro. Adora a Deus” (Ap 22.8-9). Embora os céus declarem a glória de Deus, não adoramos os corpos celestes. Nem oferecemos adoração à Bíblia. Mas será que isso significa que a Bíblia é meramente uma testemunha humana da revelação e não o próprio meio de comunicação divina direta?

Parte do problema de responder essa pergunta é que nossa teologia ocidental é comumente restrita à categoria de essência: seja divina, seja não divina. A teologia oriental, no entanto, apresentou outra categoria: *as energias de Deus*. Os raios de sol não são o sol em si, mas eles também não são o solo que é aquecido pelo sol. Em vez disso, eles são os raios ou resplandor do sol. Do mesmo modo,

<sup>65</sup> D. Bonhoeffer, *Act and being* (trad. Bernard Noble; Nova York: Harper & Bros., 1961), 90-91.

<sup>66</sup> Calvino, *Institutes* 3.11.20; cf. 1.13.1.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 1.17.13.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 1.6.3.

as energias (*energeia*) de Deus não são a essência de Deus (*ousia*), nem um efeito criado, mas são o conhecimento, o poder e a graça de Deus direcionados para suas criaturas.<sup>69</sup> Essa visão é análoga à fórmula familiar da ortodoxia protestante já mencionada, qual seja, que nós conhecemos Deus em suas obras em vez de na sua essência. As obras de Deus não são nem a essência de Deus nem meramente o efeito criado de sua ação, mas a agência efetiva de Deus, que eu, em outro texto, chamei de operações de Deus.<sup>70</sup> O ato de Deus de criar o mundo pela sua Palavra não é nem uma emanação do ser de Deus, nem ele mesmo parte da criação. Em vez disso, é a atividade de Deus. Pressupondo essa distinção, Calvino escreve: “pois o Espírito pode ser considerado como o poder essencial de Deus, cuja *energia* é manifesta e exercida no governo do mundo inteiro, bem como em acontecimentos milagrosos” (ênfase acrescentada).<sup>71</sup>

Moisés não adorou a sarça ardente, embora Deus a tenha afirmado como o escabelo do seu trono celestial ao revelar-se ao profeta. Deus mandou Moisés fazer uma serpente de bronze e colocá-la numa vara diante de Israel para cura, tipologicamente significando a vitória de Cristo sobre Satanás na cruz (Nm 21,9; Jo 3,14). No entanto, depois que gerações de israelitas tivessem feito a serpente de bronze como um objeto de adoração e ofertas, o rei Ezequias “fez em pedaços a serpente de bronze que Moisés fizera” ao destruir os altos (2Rs 18,4) e “confiou no SENHOR, Deus de Israel” (v. 5). Não nos prostramos diante da Bíblia porque, diferente da Palavra hipostática, ela não é o ponto da essência de Deus, mas de suas energias.<sup>72</sup> Nós adoramos a Deus por causa de suas ações, nelas e por meio delas, mas nunca as ações em si. O relacionamento entre a Palavra de Deus e as palavras dos profetas e apóstolos é análogo. Assim como a arca da aliança podia ser identificada como o local da presença de Deus no meio de Israel, conquantto Deus não pudesse ser contido numa caixa, a Escritura é identificada como o texto da revelação de Deus, ainda que ele a transcendia de modo infinito. A regra patrística que o finito não pode compreender (i.e., conter) o infinito (*finitum non capax infiniti*) é aplicável a toda forma de revelação divina.

Vamos acrescentar a essa categoria de energias divinas a convicção já confirmada pelo tempo de que em toda a obra externa da Trindade o Pai é a origem e a causa, o Filho é o meio e conteúdo e o Espírito traz o efeito pretendido dentro da criação. Então, adaptando essa formulação às categorias de atos discursivos, podemos dizer que em toda a obra externa da Trindade – criação, providência, redenção e consumação – o Pai fala sua Palavra no Filho por meio do poder

<sup>69</sup> Vladimir Lossky, *The mystical theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 65-89, 220.

<sup>70</sup> Michael Horton, *Covenant and salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 211-15, 231, 268-70, 274-75.

<sup>71</sup> João Calvino, *A harmony of the evangelists* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, 1996), 1:42.

<sup>72</sup> Nem mesmo em suas visões os profetas viram a essência de Deus, mas apenas representações que foram anuviadas pelas suas palavras. Apenas em Cristo, o Deus encarnado, nós encontramos a presença física da revelação digna de adoração, e ainda assim vemos a pessoa do Filho, que é Deus, mas não a própria essência divina.

aperfeiçoador do Espírito. Ao Pai é atribuído o ato locucionário de falar; ao Filho o ato ilocucionário de mandamento e promessa e ao Espírito o ato perlocucionário de produzir a resposta apropriada na realidade criada.<sup>73</sup>

Nesse modelo, não há revelação da essência de Deus – direta, indireta ou de outra forma qualquer. E, do mesmo modo, o meio da revelação (a Biblia) não é a essência de Deus ou meramente uma testemunha criada. Em vez disso, como um registro canônico da fala de Deus, ela comunica a nós aqui e agora as energias poderosas de Deus. Essa visão das costas de Deus é uma revelação não da majestade de Deus, mas de sua bondade e graça, enquanto Deus proclama sua Palavra: “terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer” (Ex 33.19). Deus revela seus atributos (i.e., características) em vez de sua essência oculta, como ele se parece em vez do que ele é nas profundezas interiores da sua majestade oculta.

A ortodoxia oriental apelou para Exodo 33 por sua distinção entre a revelação de Deus em sua essência (glória inacessível) e revelação de Deus em suas energias (atos graciosos), da mesma maneira que os reformadores fizeram com seu contraste entre uma teologia de glória e uma teologia de cruz, e como seus herdeiros fizeram uma distinção subsequente entre teologia arquétipa e éctipa. Observe também, a partir dessa passagem, que a bondade graciosa de Deus não é uma exibição visual, mas uma promessa pactual para invocar: “Farei passar toda a minha bondade diante de ti e te proclamaréi o nome do SENHOR” (v. 19). Como Brunner reconheceu, “A ‘visão’ é, em vez disso, o sinal da realidade do que ele ‘ouve,’ a automanifestação misteriosa de Deus que está ‘presente’ na sua poderosa palavra pessoal”.<sup>74</sup> Em outras palavras, a revelação de Deus de suas costas é mediada pela voz (proclamação) em vez de uma visão de sua majestade arquétipa. Essa proclamação não é meramente uma expressão da experiência religiosa de Moisés, mas não é a gloriosa essência de Deus. Em vez disso, é sua energia radiante – a fala viva de Deus, à qual temos acesso direto nas Escrituras.

A mediação não é um problema; é a solução – é a misericórdia condescendente de Deus para revelar-se sem nos destruir. Em nossa difícil condição de transgressores da aliança, nossa necessidade não é de uma revelação nua de Deus em sua majestade, mas da revelação de Deus de sua misericórdia salvífica em Cristo. Nossa exigência por conhecimento arquétipo da essência interior de Deus nos incentiva a tentar ir atrás do fato concreto da revelação acomodada de Deus em Cristo e na Escritura, cuja humanidade é tratada como uma barreira à revelação em vez de ser tratada como um meio dela. Em vez disso, devemos assumir a postura do servo na aliança, como Maria quando ouviu o anúncio do anjo: “Aqui

<sup>73</sup> Veja Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: A canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 37-76.

<sup>74</sup> Emil Brunner, *Revelation and reason: The Christian doctrine of faith and knowledge* (trad. Olive Wyon; Wake Forest, N.C.: Chanticleer, 1946), 91.

está a serva do Senhor; que se compra em mim conforme a tua palavra” (Lc 1.38). Esse anúncio não foi meramente nova informação; ele criou um novo estado de coisas no mundo – a saber, a fé de Maria, por meio da qual ela não apenas foi redimida, mas tornou-se a portadora do Redentor do mundo. Não obstante, havia um conteúdo proposicional definido no anúncio, suficiente, de fato, para provocar sua experiência de gratidão e expressão de ação de graças no *Magnificat* (v. 46-55).

O sermão que Deus pregou para Moisés tinha conteúdo proposicional, mas não é simplesmente uma afirmação proposicional, mas uma promessa criadora de mundo, geradora de fé e produtora de História: “terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia” (Ex 33.19). Essa não é apenas uma proposição sobre o atributo da liberdade de Deus; é um ato pactual no qual Deus entrega-se ao seu povo, e ele, em troca, entrega-se a Deus em fé. Deus esconde a sua glória sob o que Lutero chamou de *máscaras*. As máscaras não são idênticas à essência íntima de Deus, mas elas também não são meramente respostas humanas à revelação; elas são o meio da revelação analógica de Deus. A forma criada da autorrevelação de Deus não é nem transsubstanciada na essência divina, nem permanece um mero símbolo ou testemunha de seu poder, mas é o próprio meio de suas energias divinas. Na medida em que ela abarca a univocidade, o primeiro modelo na tipologia de Dulles (revelação como doutrina) não é mais satisfatória do que outras formas de imediação revelacional.

## G. PROVAÇÃO E TESTEMUNHO

*Na economia da aliança, o testemunho é o correlato de invocação.* Embora os escritos dos profetas e dos apóstolos sejam mais do que testemunhas da revelação, eles certamente são isso. A Bíblia inteira pode ser interpretada como um grande processo legal de Yahweh contra os ídolos, como portadores da imagem de Deus como suas testemunhas. Isso se tornará mais claro à medida que essa história for repetida nos próximos capítulos deste volume. Assim como o profeta verdadeiro era distinguido dos impostores pelo fato de que ele havia estado “no conselho do SENHOR, e viu, e ouviu a sua palavra” (Jr 23.18), os discípulos tornaram-se apóstolos baseados em seu testemunho ocular e comissão (1Co 15.1-11; Gl 1.11-2.14; 1Jo 1.1-2; 2Pe 1.16-2.1). Nesse julgamento pactual, eles não são apenas testemunhas, mas teólogos advogados que estiveram em sua corte e estão autorizados a levar a Palavra que eles ouviram para Israel e para o mundo.

Por meio do seu testemunho único, o Espírito cria uma nuvem de testemunhas, que testificam a respeito do evangelho em todo o mundo. O testemunho deles é que o Cristo da fé é o Jesus da História. Visto que as verdades das quais eles dão testemunho ocorreram na História, a forma do testemunho deles é o relato histórico. Eles são chamados por Deus a ouvir, ver, relatar e proclamar. Eles são evangelistas. De fato, a palavra *mártir* vem da palavra grega para “testemunha” (*martyς*).

O testemunho não pode ser reduzido nem ao objetivismo (fato) nem ao subjetivismo (valor).<sup>75</sup> Um servo da aliança não é um observador imparcial, estando às margens numa avaliação neutra da situação, nem meramente um secretário tomando notas do ditado divino, mas é já uma parte do julgamento. Ao mesmo tempo, a testemunha não pode criar os fatos, mas pode apenas testificar deles. Um objetivismo falso imagina que a revelação é imaculada pela subjetividade do testemunho humano. No entanto, um subjetivismo falso imagina que o testemunho humano apenas pode ser uma ocasião em vez de um meio de revelação direta. Há uma grande diferença entre dizer que a revelação incorpora as interpretações dos próprios profetas e apóstolos e afirmar que ela é simplesmente uma testemunha da própria experiência interior da revelação ou do encontro com ela deles. É apenas porque a Bíblia, em última instância, é o testemunho *de Deus por meio de* testemunhas humanas que ela é digna da nossa total confiança.

A despeito da centralidade do testemunho na revelação, seu *status* de comunicadora da verdade é menosprezado em todos os modelos de revelação que temos considerado. Numa visão proposicionalista, o testemunho facilmente perde sua dimensão autoenvolvente: é o *fato* que é revelação, não o *testemunho* como tal. Todavia, isso facilmente reduz a fé ao nível de mero assentimento. Os apóstolos não eram historiadores imparciais (como se pudesse existir tal coisa), mas *evangelistas* comissionados pelo Cristo ressurreto a falar a sua Palavra. Apesar disso, eles testificaram de acontecimentos históricos que não foram inventados por eles mesmos. De fato, eles expressaram surpresa, confusão e até mesmo temor em face desses acontecimentos.

À primeira vista, “revelação como História” parece mais bem adaptada a empregar a categoria do testemunho. Afinal de contas, esse modelo concentra sua atenção nos “poderosos atos de Deus”. Desde a década de 1970, uma escola conhecida como *teologia narrativa* emergiu, influenciada por esse modelo de revelação. No entanto, seus principais proponentes ficam aquém do seu próprio objetivo ao colocar a revelação no lado do acontecimento (fato) e testemunho no lado meramente humano (valor) do registro. Se nosso único acesso a esses acontecimentos (testemunho humano) não pode ser diretamente identificado com a revelação junto com os acontecimentos, então apenas conhecemos de fato o que os profetas e apóstolos vivenciaram e atribuíram a Deus. Nesse caso, quem sabe se suas avaliações são interpretações fiéis dos fatos? Contudo, fé não é crer *como se* Deus tivesse agido no Êxodo ou na ressurreição; é uma afirmação dos fatos como eles são interpretados em última análise por Deus. Como Dulles ressalta, o termo hebraico para “palavra” (*dabar*) é usado para palavras

<sup>75</sup> Devo essa epistemologia do testemunho especialmente a Paul Ricoeur, *Memory, history, forgetting* (trad. Kathleen Blamey e David Pellauer; Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004); Michael Polanyi, *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958) e Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

e acontecimentos.<sup>76</sup> Os atos de Deus e sua interpretação são compreendidos na Escritura sob a categoria de Palavra. Se “revelação como doutrina” não pode explicar a rica variedade de formas nas quais a revelação chega, então seu reducionismo é no mínimo equiparado por seus rivais.

O modelo de revelação de Barth encaixa-se melhor com o testemunho? Embora ele tenha enfatizado o caráter de testemunho da Escritura, nós ainda somos deixados com o dilema fato-valor. Nesse caso, o fato (ou Fato) é o próprio Cristo – a Palavra – que pessoalmente reclama-me aqui e agora, mas sua interpretação (valor) não pode ser identificada diretamente com a revelação divina. Por que deveríamos privilegiar a Escritura (como Barth – e nesse sentido Schleiermacher – fazem) se ela é meramente uma testemunha da revelação mas não é *ela mesma* o depósito autoritativo da comunicação definitiva de Deus por meio da mediação humana?

Nas teorias subjetivas de revelação (experiência interior e nova conscientização), a ideia bíblica de testemunho (ou seja, testemunho de acontecimentos públicos e históricos) é trocada pelo testemunho de pessoas e comunidades piedosas de sua própria experiência religiosa. De acordo com Schleiermacher, a fé não pode surgir do testemunho de outros; a própria experiência pessoalmente sentida de alguém é a única base correta para a fé – por mais que a comunidade (e sua experiência mediada pela Escritura) possa ajudar a facilitá-la.<sup>77</sup> Os profetas e apóstolos testemunharam da sua experiência pessoal, e nós devemos testemunhar da nossa.

É certamente verdadeiro, de acordo com a Escritura, que a revelação nos toca nos níveis mais profundos da nossa experiência (Hb 4.12-13). No entanto, ela faz isso precisamente porque é uma Palavra externa que perturba a nossa razão natural e experiência familiares. Se a sua fonte estivesse dentro do ego, a revelação seria simplesmente uma projeção psicológica do próprio estado de consciência subjetivo da pessoa. Pedro declara que o testemunho apostólico não era fundamentado em “fábulas engenhosamente inventadas”, mas em relatos de testemunhas oculares, “sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (2Pe 1.16,20-21).

O eu soberano é destronado em vez de elevado, desorientado em vez de auto-determinado, julgado em vez de ser juiz. Desse modo, sabemos que não estamos apenas falando conosco mesmos, projetando nossas próprias experiências no

<sup>76</sup> Dulles, *Models of revelation*, 66-67: “Não seria melhor dizer que revelação é uma realidade complexa consistindo da palavra inspirada como o elemento formal do acontecimento histórico como elemento material? Essa tem sido a opinião de muitos teólogos católicos modernos, e parece ser favorecida pelo Vaticano II. [...] ‘Esse plano de revelação é realizado por feitos e palavras tendo uma unidade interior: os feitos forjados por Deus na história da salvação manifestam e confirmam o ensino e as realidades significadas pelas palavras, enquanto as palavras proclaimam os feitos e esclarecem o mistério contido neles’ [...] O termo hebraico *dabar*, significando tanto palavra quanto acontecimento, sugere essa dualidade”.

<sup>77</sup> Friedrich Schleiermacher, *On religion: Speeches to its cultured despisers* (trad. John Oman; Nova York: Harper and Bros., 1958), 90.

nada, fabricando ídolos de razão e experiência. Na revelação, não vivenciamos nossa experiência, mas estamos realmente conhecendo um estranho que fala conosco. C. S. Lewis expressa isso bem:

Em todas as nossas alegrias e tristezas, religiosas, estéticas ou naturais, parece que encontro as coisas assim (quase incuravelmente). Elas dizem respeito a algo. Elas são um subproduto do ato (logicamente) anterior de encarregar-se de algo ou olhar para algo. Não estamos realmente preocupados com as emoções: as emoções são nossa preocupação com alguma outra coisa.<sup>78</sup>

O próprio evangelho requer de nós que defendamos que o testemunho não é apenas uma das formas, mas a forma mais importante de revelação. Invocamos o Senhor da aliança com base no testemunho dos seus profetas e apóstolos. Apenas um objetivismo ou um subjetivismo falsos nos manteriam trancados num dilema sobre se o testemunho humano divinamente comissionado, considerando todas as suas características autoenvolventes, pode ser um portador de revelação.

Nosso sistema legal é baseado na confiança do testemunho que fornece um relato de acontecimentos históricos suficientes para um veredito, mesmo que tal testemunho envolva perspectivas diferentes por parte de diversas testemunhas. Essa ação recíproca de subjetividade e objetividade, essa interpretação que se empenha por se conformar à realidade (ou fé procurando compreensão), está envolvida em cada ato de conhecer em alguma medida.<sup>79</sup> Não apenas os cristãos, mas judeus e gentios incrédulos foram testemunhas do túmulo vazio, mas apenas os cristãos crédulos foram testemunhas do Cristo ressurreto. Cada grupo interpretou a evidência dentro do paradigma do seu horizonte de expectativas. Por exemplo, Pedro proclama a ressurreição corporal de Cristo como o cumprimento da narrativa de Israel (At 2.14-36). No entanto, a objetividade do acontecimento foi suficiente para causar grande preocupação em Jerusalém e derrubar os pressupostos incrédulos de muitos. Os fatos constrangeram o horizonte de sua interpretação narrada. A narrativa bíblica envolve interpretação humana, mas é uma interpretação divinamente inspirada dos fatos, e a aliança fornece o contexto no qual o testemunho, a doutrina e a instrução prática autorizados de testemunhas dignas de confiança daqueles fatos possam valer como discurso divino.

### III. A PALAVRA DE DEUS

De acordo com o método exposto acima, deve ser dito em primeiro lugar que *Palavra de Deus* não é um conceito genérico definido pela história das religiões ou por especulação abstrata, da qual a Bíblia, por exemplo, é uma espécie.

<sup>78</sup> C. S. Lewis, *Christian reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 139.

<sup>79</sup> Sobre o papel do compromisso apaixonado em cada busca intelectual, incluindo as ciências naturais, veja Polanyi, *Personal knowledge*. Uma ótima introdução e elaboração dos discernimentos de Polanyi para a reflexão cristã pode ser encontrada em Esther Lightcap Meek, *Longing to know: The philosophy of knowledge for ordinary people* (Grand Rapids: Baker, 2003).

Por essa expressão nós nos referimos a três formas: (1) a hipostática (i.e., encarnada): Jesus Cristo; (2) a sacramental: proclamação; (3) a escrita: o cânon da Sagrada Escritura.<sup>80</sup>

Primeiro e mais importante, não apenas na redenção, mas na criação e na providência, o Pai sustenta todas as coisas na sua Palavra eterna e pelo poder do Espírito (Jo 1.1-3; Cl 1.15-17; Hb 1.1-4; Ap 19.13). Sendo da mesma essência do Pai e do Espírito, o eterno Filho é a Palavra original, arquetípica e hipostática.

Em segundo lugar, participando dessa Luz eterna estão as energias não criadas de Deus, a fala viva e ativa pela qual ele cria, sustenta, redime, renova e dirige. Em relação ao evangelho, os teólogos reformados e luteranos referem-se frequentemente a isso como “a Palavra sacramental”: isto é, a Palavra como um meio de graça. Por meio dessa energética fala divina, Deus não apenas cria uma comunidade de pecadores redimidos, mas a constitui como seu próprio povo da aliança por meio de um cânon autoritativo – a *Sagrada Escritura*.

Desse modo, Deus assegura que há um cânon normativo (ou constituição) com base na qual a *pregação* contemporânea continua a ser um meio da atividade salvífica de Cristo no mundo. Uma vez que trato o tópico da *pregação* como um meio de graça ao tratar de eclesiologia, vou me concentrar aqui na revelação geral e, no próximo capítulo, na Escritura. Antes de considerar o escopo da revelação, é importante distinguir entre as duas partes da Palavra de Deus.

## A. A PALAVRA DE DEUS COMO LEI E EVANGELHO

Paulo nos diz que a lei fala “para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus”. Ela não pode trazer justificação; em vez disso, “pela lei vem o pleno conhecimento do pecado” (Rm 3.19-20). “Mas, agora”, ele acrescenta, “sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem” (v. 21-22). Nesse caso, o apóstolo usa “lei” em dois sentidos diferentes: os mandamentos morais de Deus, que tornam todos condenados, e a Lei e os Profetas como Escritura (i.e., o Antigo Testamento).

Do mesmo modo, os reformadores protestantes opuseram claramente lei e evangelho quando a questão era o princípio pactual por meio do qual uma pessoa é justificada, ao mesmo tempo em que afirmaram a unidade do Antigo Testamento em termos de promessa e cumprimento. Ambos os Testamentos

<sup>80</sup> É com frequência creditado a Karl Barth o desenvolvimento desse conceito de “forma tripla” da Palavra de Deus (*Church dogmatics*, vol. 1, pt. I, esp. 98-140). No entanto, independentemente de quão diferentemente Barth tenha formulado a relação da Escritura e pregação com a Palavra hipostática, a forma tripla em si tem sido uma base do prolegômena reformado e luterano desde a Reforma. Por exemplo, de acordo com Heinrich Bullinger, “Porque *verbum Dei*, ‘a Palavra de Deus’, realmente significa a virtude e o poder de Deus: ela é também usada para o Filho de Deus, que é a segunda pessoa da santíssima Trindade. [...] Mas, nesse nosso tratado, a Palavra de Deus significa propriamente a fala de Deus e a vontade revelada de Deus; primeiramente entregue por meio da voz falada ao vivo por meio da boca de Cristo, dos profetas e dos apóstolos; e, depois disso, registrada em escritos, que são corretamente chamados de as ‘santas e divinas Escrituras’” (*The decades* [org. Thomas Harding; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1849], 1:37).

incluem tanto mandamentos quanto promessas. Quando falamos da distinção entre lei e evangelho, por isso, estamos nos referindo aos exemplos ilocucionários diferentes que permeiam as Escrituras – tudo em ambos os Testamentos que aparece na forma de um *mandamento obrigatório* ou de uma *promessa salvífica* em Cristo.<sup>81</sup> “Portanto”, escreveu Lutero, “toda pessoa que conheça bem essa arte de distinguir entre a lei e o evangelho, nós colocamos em posição de destaque e a chamamos de doutor da Sagrada Escritura”<sup>82</sup>

Calvino e seus colegas reformados e herdeiros teológicos também enfatizaram esse ponto.<sup>83</sup> Wilhelm Niesel observa: “A teologia reformada reconhece o contraste entre lei e evangelho, de um modo semelhante ao luteranismo. Na Segunda Confissão Helvética lemos: ‘O evangelho realmente é oposto à lei. Isso porque a lei produz ira e pronuncia uma maldição, enquanto o evangelho prega graça e bênção’”.<sup>84</sup> Ursino, o principal autor do Catecismo de Heidelberg, chamou isso de “a principal divisão da Sagrada Escritura”, e Beza insistiu no seu catecismo que “a ignorância dessa distinção é uma das causas de muitos abusos na igreja” ao longo da História.<sup>85</sup> O grande puritano elizabetano William Perkins ensinou que esse era o primeiro princípio que os pregadores deveriam aprender ao interpretar e aplicar as passagens bíblicas.<sup>86</sup> Mais recentemente, Herman Bavinck e Louis Berkhof observaram a importância dessa distinção para todo o sistema cristão de fé e prática.<sup>87</sup> J. Van Bruggen mais recentemente acrescentou: “Assim, o Catecismo [de Heidelberg] menciona o evangelho e deliberadamente não fala da ‘Palavra de Deus’, pois a lei não produz fé. A lei (lei e evangelho são as duas partes da Palavra que podem ser distinguidas) julga; ela não chama a pessoa para Deus e não opera confiança nele. É o evangelho que faz isso”.<sup>88</sup>

Desses duas posturas ilocucionárias assumidas pela única Palavra de Deus como cânon pactual – a postura do mandamento e aquela da promessa – a

<sup>81</sup> Veja a apologia da Confissão de Augsburgo (1531), art. 4. O Artigo 5 da *Fórmula da Concórdia* acrescenta: “Nós cremos, ensinamos e confessamos que a distinção entre a lei e o evangelho deve ser mantida na igreja com grande diligência” (R. Bente e W. H. T. Dau, org. e trad., *Triglot Concordia: The symbolic books of the evangelical Lutheran Church* [St. Louis: Concordia, 1921]).

<sup>82</sup> Martinho Lutero, *Dr. Martin Luthers Sämmliche Schriften* (St. Louis: Concordia, s.s.), v. 9, c. 802.

<sup>83</sup> Veja Michael Horton, “Calvin and the law-gospel hermeneutic”, *Pro Ecclesia* 6, nº 1 (1997): 27-42.

<sup>84</sup> Wilhelm Niesel, *Reformed symbolics: A comparison of catholicism, orthodoxy and protestantism* (trad. David Lewis; Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962), 217.

<sup>85</sup> Zacarias Ursino, *Commentary on the Heidelberg Catechism* (1616; trad. G. W. Willard in 1852; reimpr. Phillipsburg, N.J.: P&R, s.d.), 1; Teodoro de Beza, *The Christian faith* (trad. James Clark; Lewes, U.K.: Christian Focus Ministries, 1992), 41 - 43.

<sup>86</sup> William Perkins, *The art of prophesying* (Edimburgo: Banner of Truth, 1996), 54-56.

<sup>87</sup> Veja Herman Bavinck, *Reformed dogmatics* (org. John Bolt; Grand Rapids: Baker, 2008), 4:450; Louis Berkhof, *Systematic theology: A new combined edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 612, escreve: “as igrejas da Reforma desde o inicio distinguiram entre a lei e o evangelho como as duas partes da Palavra de Deus como meio de graça. Essa distinção não deveria ser compreendida como sendo a mesma entre Antigo e Novo Testamentos, mas era considerada como uma distinção que se aplicava a ambos os Testamentos. Há lei e evangelho no Antigo Testamento e há lei e evangelho no Novo”.

<sup>88</sup> J. Van Bruggen, *Annotations to the Heidelberg Catechism* (Neerlandia, Alberta: Inheritance Publications, 1998), 170.

Palavra emite estipulações (coisas para serem feitas) e conta a narrativa histórica da libertação de Deus (coisas para serem cidas). A lei funciona de maneira diferente, dependendo da aliança que está em operação. Numa aliança das obras (uma aliança-lei), a lei prescreve o que deve ser feito, de maneira pessoal e perfeita, sob pena de morte. "As promessas da lei dependem da condição das obras", observa Calvino, "enquanto as promessas do evangelho são gratuitas e dependem apenas da misericórdia de Deus".<sup>90</sup> Numa aliança da graça, a lei não tem poder para condenar, pois suas estipulações foram cumpridas (de modo pessoal e perfeito) e suas penalidades pela transgressão foram pagas em nosso lugar pelo nosso cabeça pactual, Jesus Cristo. Como Palavra sacramental, a lei mata, e, por meio da obra do Espírito, o evangelho vivifica (2Co 3.6-11). É evidente que a lei também guia, da mesma maneira que o evangelho também instrui. No entanto, primeiro ela deve extirpar toda a nossa esperança de viver pela nossa obediéncia pessoal. Em razão disso, as igrejas reformadas afirmaram um triplô uso da lei: (1) acusar-nos diante do tribunal de Deus e provar que o mundo é culpado; (2) relembrar todas as pessoas, mesmo os não cristãos, de suas obrigações para com a lei moral escrita na consciência delas; e (3) guiar os cristãos no caminho de gratidão.<sup>91</sup>

Novamente a ênfase na Palavra de Deus como discurso performativo é sublinhada. Não apenas propondo coisas para serem cidas e feitas, Deus em sua Palavra, na verdade ele próprio traz à realidade o que é ameaçado na lei e o que é prometido no evangelho. Dificilmente uma imposição de categorias sistemáticas sobre o texto bíblico, essa distinção crucial é explicitamente evidente na diferença entre os modos imperativo e indicativo na língua grega.<sup>92</sup> Os imperativos da lei nos dizem o que deve ser feito; os indicativos do evangelho nos dizem o que Deus fez.

Na tradição reformada, a distinção lei-evangelho foi interpretada dentro do contexto histórico de alianças distintas na História. A aliança da criação (também chamada de aliança das obras ou da lei) estava baseada no cumprimento pessoal de toda a justiça por parte do servo da aliança. A aliança da graça está baseada no cumprimento de toda a justiça por aquele que é o nosso cabeça representante e é dispensado ao povo da aliança por meio da fé nele. Há ainda lei na aliança da graça. No entanto, ela não pode mais condenar os cristãos, mas orientá-los para uma vida de gratidão por causa da misericórdia de Deus em Cristo.

Embora os teólogos federais (aliança) tenham sido lançados nas latas de lixo da teologia histórica pelo neoprottestantismo, Karl Barth – principalmente por razões diversas das deles – herdou muitas das desconfianças dos seus mentores a

<sup>90</sup> Calvino, *Institutes* 3.11.17.

<sup>91</sup> A *Fórmula da Concórdia*, art. 6; Calvino, *Institutes* 2.7.6, 10, 12. Foi Filipe de Melanchthon quem apresentou a categoria do "terceiro uso da lei" (um guia para a gratidão cristã).

<sup>92</sup> Essa distinção é padronizada nas gramáticas gregas, incluindo H. E. Dana e J. Mantey, *A manual grammar of the Greek New Testament* (Nova York: Macmillan, 1943), 174-75; H. W. Smyth, *Greek grammar* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1976), 409-11.

respeito do escolasticismo protestante. Citando a distinção clássica entre aliança das obras e aliança da graça como o primeiro “momento histórico fatal” na teologia reformada, Barth e seus alunos insistiram numa única aliança da graça.<sup>92</sup> Mais recentemente, alguns dentro do círculo reformado têm criticado a aliança das obras sem necessariamente negar a importância da distinção lei-evangelho, embora a negação da primeira tenha frequentemente levado ao abandono da última.<sup>93</sup> Como veremos, a crítica de Barth a um esquema de duas alianças (bem como à distinção entre lei e evangelho) está relacionada à sua negação da revelação geral.

## B. A REVELAÇÃO DE DEUS NA CRIAÇÃO: REVELAÇÃO GERAL

O contexto da Palavra de Deus na criação é a aliança da criação.<sup>94</sup> Aderindo à regra de que a revelação segue a economia histórica das operações de Deus na criação, na redenção e na consumação, é importante observar que a Palavra falada por Deus a nossos primeiros pais antes da queda é diferente da Palavra falada posteriormente a eles e aos seus herdeiros da promessa que vieram depois deles. Amor e lei são uma unidade inseparável, como Jesus ensina no seu resumo da lei como amor a Deus e ao próximo. Apenas depois da queda houve uma ocasião para o surpreendente anúncio do evangelho, estabelecendo uma aliança de graça.

### I. JUSTIFICATIVA ESCRITURÍSTICA PARA A REVELAÇÃO GERAL

A visão de que Deus revelou-se por meio do que ele mesmo criou é tão antiga quanto Gênesis, interpretado pela poesia dos Salmos (especialmente o Sl 8.1-9; 19.1-6; 102.25), amplamente atestada nos profetas, confirmada por Jesus e pelos apóstolos, com a visão de toda a terra finalmente tendo sua língua solta para cantar louvores a Deus. Há uma ordem divinamente apontada na criação que pode ser invocada até mesmo na revelação especial: “Observai os corvos. [...] Observai os lírios” (Lc 12.24,27). É dito que Deus revela-se por meio dos trovões e dos raios (Sl 18.9-15; 77.16-18; Ex 19.16-20), bem como no processo natural de plantar e colher, no seu comando sobre os ventos e os mares (Ex 14; Sl 93.3-4;

<sup>92</sup> Veja a introdução de Daniel L. Migliore, *The Göttingen dogmatics: Instruction in the Christian religion*, de Karl Barth (org. Hannelotte Reiffen; trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), I:xxviii.

<sup>93</sup> John Murray escreve: “Na mesma medida em que o erro é aceito nesse ponto, no mesmo grau a nossa concepção de evangelho é pervertida. [...] Qual foi a questão que levou o apóstolo a tal estado de zelo apaixonado e santa indignação, indignação que é próxima das falas imprecatórias do Antigo Testamento? Numa palavra: foi a relação entre lei e evangelho” (*Principles of conduct* [Grand Rapids: Eerdmans, 1957], 181). A crítica renovada da teologia federal clássica tem sido ajudada pela Nova Perspectiva sobre Paulo, conquanto, ironicamente, uma apreciação renovada pela distinção entre as alianças da lei (tratados de suserania) e tratados de graça (concessões reais) nas narrativas bíblicas seja evidente na erudição bíblica judaica e católico-romana. Essa erudição é resumida em Michael Horton, *Covenant and salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), part 1.

<sup>94</sup> Os teólogos reformados empregaram diversos termos para esse arranjo, incluindo aliança das obras, da lei, da natureza e da vida.

95.5; 107.23-30; 114.3,5) e o sol, a lua e as estrelas (Jz 5.20; Js 10.12-14; Is 38.7-8) e no seu cuidado pelas suas criaturas (Sl 36.7; 147.9). “Os céus proclaimam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. Um dia discursa a outro dia, e uma noite revela conhecimento a outra noite” (Sl 19.1-2). De fato, esse louvor “por toda a terra [...] faz ouvir a sua voz, e as suas palavras, até aos confins do mundo” (v. 4). Aqui somos direcionados pelo salmista a descobrir a majestade, a glória e o caráter de Deus na natureza e na História mesmo para além daquela história pactual especial com Israel.

Por causa disso, Paulo pôde citar de modo aprovador o poeta pagão Epimênides e o “Hino a Zeus” de Cleante no seu discurso em Atenas (At 17.28). Todos são conscientes da existência de Deus, até mesmo de sua vontade moral (Rm 2.14-15). Nem os judeus, que têm a lei escrita, nem os gentios, que têm a lei escrita na sua consciência podem alegar ignorância; no entanto, é exatamente esse fato que condena todos nós (Rm 1.18-3.19). Nada disso inclui qualquer narrativa dos propósitos salvíficos de Deus às criaturas caídas, mas está ali para testificar dos atributos de Deus expressos na sua obra criadora e reivindicação moral sobre a criação na aliança original.

## 2. AS INTERPRETAÇÕES HISTÓRICAS DA REVELAÇÃO GERAL

A antiga escola grega do estoicismo (fundada por Zenão no século 3<sup>a</sup> a.C.) ensinava que a divindade permeia a natureza com sua razão seminal (o *logos spermatikos*). O apólogista Justino Mártir (100-165 d.C.) adaptou a ideia estoica ao cristianismo ao argumentar que a centelha ou semente divina da racionalidade (o *logos spermatikos*) emana de Cristo através do mundo e pode ser encontrada nas melhores filosofias de pagãos nobres. Do mesmo modo que Moisés e os profetas preparam os judeus para Jesus Cristo, Sócrates, Platão e o estoicismo preparam os gentios para o evangelho. Aqui descobrimos as sementes da tendência do catolicismo romano posterior de tratar a revelação geral e a especial como diferentes em grau mais do que em conteúdo. A teologia medieval desenvolveu progressivamente uma abordagem dualista na qual o que podemos chamar de conhecimento secular era atribuído à natureza e de conhecimento espiritual à graça. Mesmo em questões espirituais, no entanto, a mente natural (enfraquecida, mas não depravada pela queda) poderia descobrir a verdade. Consequentemente, a teologia medieval afirmou não apenas a *revelação natural*, mas a *teologia natural*, sobre cujos fundamentos a teologia sobrenatural baseada na revelação especial foi erigida.

Na teologia e na filosofia ocidentais, podemos discernir duas amplas abordagens à revelação geral, abordagens que podem ser definidas em termos de uma disputa recorrente a respeito da relação entre razão e revelação, natureza e graça, lógica e fé. A teologia católico-romana, por um lado, mesmo quando defendendo de maneira admirável a ação conjunta da fé e da razão, tipicamente assume um dualismo ontológico subjacente entre natureza e graça que provoca

esse problema em primeiro lugar. A teologia católico-romana ensina que a graça eleva a natureza, orientando-a para o sobrenatural, para longe do ego inferior (o corpo e suas paixões). Graça é uma substância que é acrescentada (infundida) à natureza para direcionar a intenção de sua contemplação de cima das coisas materiais para a realidade espiritual. Para as teologias reformada e luterana, por outro lado, não existe tal coisa como um dom da graça superadicionado à natureza (*donum superadditum*); a própria criação é um dom (*donum concreatum*).<sup>95</sup>

A graça, no entanto, é um tipo particular de dom: o favor misericordioso de Deus para com os pecadores. Os reformadores desafiam a ideia de que havia uma tendência inerente em direção ao pecado na criação de Deus. Portanto, a graça não é dada a criaturas que já são boas a fim de elevá-las além da natureza, mas a pecadores para renovar a natureza deles de modo que possam ser criados “segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade” (Ef 4.24).

Assim como a graça é mais elevada que a natureza no ensino católico-romano, a revelação especial é mais elevada que a revelação geral. Assim como o evangelho é uma revelação mais clara da lei, a Escritura é uma revelação mais clara das verdades da revelação geral e acrescenta a essas verdades gerais certas doutrinas que não podem ser conhecidas pela luz da natureza apenas. Consequentemente, a tendência desse pensamento é em direção a uma ontologia do *superação da separação* e uma visão da revelação que corresponda à *nova consciência*. Assim, ainda que seja possível ter uma verdadeira teologia natural, a revelação especial elabora sobre a revelação natural. O que é obscuramente sentido na natureza é mais claramente visto na graça sobrenatural.

A teologia da Reforma, contudo, afirmava a revelação geral enquanto discordava das interpretações medievais. Primeiro, a interpretação reformada da revelação geral difere da concepção católico-romana com respeito ao seu *conteúdo*. Para a primeira visão, a criação é fundamentada no amor trino, e não na graça. Embora o evangelho já estivesse no coração de Deus na criação por causa da sua aliança eterna de redenção (a aliança entre as pessoas da Trindade), ele foi anunciado às criaturas apenas depois da queda. Apenas pecadores precisam de perdão; a “boa-nova” é dada àqueles que estão em erro. Consequentemente, o que é exigido depois da queda não é uma revelação *superior* (mais completa e intensa), mas uma revelação *diferente* (evangelho em vez de lei). A natureza não precisa ser *elevada além de si mesma*, mas ser *liberta para ser ela mesma*, glorificando a Deus e desfrutando dele.

Como o efeito criado do discurso de Deus, o mundo natural declara a glória de Deus, e a lei natural escrita na consciência na aliança da criação permanece mesmo depois da queda.<sup>96</sup> No entanto, não há revelação dos propósitos salvíficos

<sup>95</sup> Veja, por exemplo, no *Livro da Concórdia*, apologia, arts. 2, 4 e *Fórmula da Concórdia*, declaração sólida 1. Essa tornou-se uma preocupação fundamental nas críticas reformadas, como veremos.

<sup>96</sup> Para uma introdução útil à lei natural de uma perspectiva reformada, veja David VanDrunen, *A Biblical case for natural law* (Grand Rapids: Acton Institute, 2006).

de Deus em Cristo que possa ser derivada nessa revelação original. Essa é a razão pela qual as passagens bíblicas que citei em favor da revelação geral mencionam a glória, a bondade, o poder e a justiça de Deus, mas não falam nada sobre a graça e misericórdia de Deus. Do mesmo modo, Paulo diz que nessa revelação geral Deus claramente demonstrou “os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade” (Rm 1.20). Dessa revelação original na aliança da criação, todas as pessoas têm uma consciência da existência de Deus e reconhecem que são moralmente responsáveis diante dele, mas essa revelação natural apenas obriga, deixando todas as pessoas “indesculpáveis” (Rm 1.20; cf. 2.12-16). Como uma forma de lei, ela é a base para qualquer senso de justiça, verdade e amor relativos na sociedade humana, mas não é uma revelação redentora: “[...] sabemos que tudo o que a lei diz, aos que vivem na lei o diz para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus, visto que ninguém será justificado diante dele por obras da lei, em razão de que pela lei vem o pleno conhecimento do pecado” (Rm 3.19-20). Apenas depois de dizer isso é que o apóstolo muda o seu foco para o evangelho: “Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que creem” (v. 21-22).

Em segundo lugar, a teologia da Reforma difere da visão católico-romana concernente à *condição do recebedor* da revelação geral. Se não tivesse havido queda, não haveria conflito entre fé e razão, obediência à Palavra de Deus e experiência sensorial, revelação e ciência. Não é a razão que é oposta à fé, mas o arrazoador. Do mesmo modo que Roma considera a revelação especial como diferente apenas em grau, ela vê os seres humanos como estando em diferentes graus de verdade, justiça e graça. No entanto, a teologia evangélica afirma que todos aqueles que ainda não estão unidos a Cristo pela fé estão espiritualmente mortos, incapazes de interpretar a realidade de maneira consistentemente fiel, porque eles intencionalmente “detêm a verdade pela injustiça” (Rm 1.18). Aqueles que estão espiritualmente mortos não precisam meramente de *mais* revelação do que é fornecida na natureza, mas de um *tipo diferente* de revelação, ou seja, boa-nova. Por causa da fidelidade de Deus, ainda há uma revelação natural; por causa da nossa infidelidade, não pode haver teologia natural que não seja uma forma de idolatria (Rm 1.18,21-32). É possível que haja virtude e justiça civil que os demais humanos reconheçam, mas apenas a justiça de Cristo pode ser sustentada no tribunal celestial, e esse dom de justiça aos pecadores é uma Palavra externa que ninguém conhece à parte de sua proclamação (Rm 10.5-17).

A depravação total significa que não há nenhuma parte de humanidade que tenha sido deixada sem mácula pela queda, e não que os seres humanos são tão maus (ou ignorantes) quanto poderiam ser. Como Calvino reconheceu, o *sensus divinitatis* (senso de divindade) – a consciência geral da existência de Deus e dos atributos invisíveis (Rm 1.19-20) – é comum a todos os seres humanos como “a

lei da criação deles”.<sup>97</sup> Portanto, a revelação geral está, de fato, estreitamente relacionada à “revelação como experiência interior”. Há uma revelação intuitiva, interior e direta na consciência humana, mas é uma consciência da relação original de Deus com a humanidade na criação (a aliança das obras), e não uma revelação de sua decisão livre de ter misericórdia dos pecadores (a aliança da graça).

Além disso, nossa experiência de Deus é em si mesma uma interpretação, e sendo a interpretação dos nossos corações caídos, é corrupta. Assim que vemos uma brasa bruxuleante da verdade divina, nós a sufocamos, e esse é o motivo pelo qual não pode haver verdadeira teologia natural, ainda que estejamos nadando na revelação natural.<sup>98</sup> Para uma teologia verdadeira (mesmo da natureza), a humanidade precisa de outra palavra, uma revelação diferente do *sensus divinitatis* (revelação natural) para anunciar a livre graça de Deus e a reconciliação por meio da mediação de Cristo. “Apenas” essa revelação “vivifica almas mortas”.<sup>99</sup> As teologias naturais sempre serão alguma forma de nossa teologia da glória náutiva, enquanto o evangelho revela a teologia da cruz.

Assim, Calvino pôde falar quase ardorosamente da “luz admirável da verdade brilhando em autores seculares”, ensinando-nos que a mente humana, “embora caída e pervertida de sua totalidade, ainda assim é vestida e ornamentada com os dons excelentes de Deus”. Ele continua:

E então? Devemos negar que a verdade brilhou sobre os juristas antigos que estabeleceram a ordem e a disciplina civis com tamanha equidade? [...] Aqueles homens que a Escritura (1Co 2.14) chama de “homens naturais” eram, na verdade, peritos e perspicazes na investigação das coisas inferiores. Vamos, consequentemente, aprender pelo exemplo deles quantos dons o Senhor deixou à natureza humana mesmo depois que ela foi despojada de sua verdadeira bondade.<sup>100</sup>

Com Agostinho em *A cidade de Deus*, Calvino se move dialeticamente entre uma afirmação da ordem natural e uma insistência na sua incapacidade de gerar uma sociedade *perfeita* por causa do pecado.<sup>101</sup>

O objetivo da graça comum não é aperfeiçoar a natureza, mas restringir o pecado e animar as artes e virtudes civis, de modo que a cultura possa cumprir suas próprias finalidades importantes, mas limitadas, temporais e seculares, enquanto Deus simultaneamente busca os objetivos redentores de sua cidade eterna. Com os anabatistas radicais (tais como Thomas Müntzer) especialmente em mente, Calvino – seguindo a afirmação de Paulo de que a lei moral revelada nas Escrituras é a lei natural revelada na criação – se opôs fortemente à ideia de que

<sup>97</sup> Veja especialmente Calvino, *Institutes* 1.3.1 – 3. A citação é de 1.3.3.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 1.4.1 – 1.5.14.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 1.6.1.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 2.2.15.

<sup>101</sup> Com Lutero, ele falou dos dois reinos ou de “um governo duplo”. Cristo governa a criação em provisão e graça comum, mas esse reino celestial de graça é diferente. Esses dois reinos são “distintos”, ainda que “não estejam em desacordo” (4.20.2).

uma ordem civil válida deve ser baseada na Bíblia.<sup>102</sup> Além desses remanescentes naturais da imagem de Deus em cada pessoa, Calvino fala de uma graça comum de Deus: “não uma graça tal a ponto de purificá-la [a natureza], mas para restringi-la interiormente”. Essa graça comum é ligada à providência, para restringir; “mas ele não a purifica por dentro”.<sup>103</sup> Apenas o evangelho pode fazer isso. Assim, para Calvino, a graça comum e a lei natural são conceitos complementares, não contraditórios.<sup>104</sup> Do mesmo modo, Jonathan Edwards escreveu: “Não se pode afirmar que chegamos ao conhecimento de qualquer parte da divindade cristã à luz da natureza. A luz da natureza não ensina nenhuma verdade como ela se encontra em Jesus. É apenas a Palavra de Deus, contida no Antigo e no Novo Testamento, que nos ensina a doutrina cristã”<sup>105</sup>

Visto que ninguém pode suprimir tudo ao mesmo tempo, o senso de justiça inerradicável (lei natural) engendra a comunidade secular, enquanto apenas o evangelho pode criar uma igreja. A palavra interior (*verbum internum*) estará sempre na forma de lei (que é o motivo pela qual a religião está naturalmente associada com moralidade e recompensas eternas), mas a Palavra exterior (*verbum extnum*), anunciada por um mensageiro, cria a fé salvífica. Consequentemente, se tivéssemos apenas “revelação como experiência interior”, isso seria algo como “a Lei moral interior” de Kant. Nossa experiência interior pode expressar asco pelo holocausto ou outras demonstrações de tortura e violência. No entanto, ela nunca expressará fé em Cristo, pois ela nada sabe do evangelho até que o mensageiro traga a boa-nova.

A distinção em conteúdo não implica um dualismo entre a criação (revelação geral) e redenção (revelação especial), uma vez que estas não são esferas separadas, mas atos e alianças distintos – e em ambas instâncias são o efeito da fala do Pai no Filho e pelo Espírito.<sup>106</sup> Aqui o dualismo é derrotado, observa Hermann Bavinck. “Os fundamentos da criação e da redenção são os mesmos. O Logos que tornou-se carne é o mesmo por quem todas as coisas foram feitas.”<sup>107</sup>

Com base nesse resumo, podemos reconhecer continuidades importantes entre as teologias reformada e medieval, especialmente no que concerne ao fato da revelação e da lei natural. Todavia, com respeito ao conteúdo da revelação geral e a capacidade moral dos pecadores para interpretá-la corretamente, essas visões diferem de maneira nítida. Como Karl Rahner e o Cardeal Joseph Ratzinger (posteriormente Papa Bento XVI) relatam, a teologia modernista

<sup>102</sup> Calvino, *Institutes* 4.20.8, 14. Os ligamentos básicos da teologia política de Calvino podem ser encontrados em 4.20.1-32.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 2.3.3.

<sup>104</sup> Para exatamente essa mesma visão, veja Filipe Melanchthon, *Loci communes* (1543) (trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1992), 70.

<sup>105</sup> Jonathan Edwards, *Works of Jonathan Edwards* (org. Harry S. Stout; New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2003), 22:86.

<sup>106</sup> Sobre essa questão, veja Hermann Bavinck, *The philosophy of revelation* (Grand Rapids: Baker, 1979), 26-28.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 28.

reduziu a revelação ao “desenvolvimento inevitável, imanente na história humana, das necessidades religiosas do homem” – basicamente indistinguível da história atual das religiões.<sup>108</sup> No entanto, o próprio conceito de Rahner dificilmente parece distingüível dessa perspectiva quando ele argumenta que a graça de Deus é universalmente operativa – mesmo nos ateístas – como uma “elevação das capacidades naturais em direção a uma esfera superior e sobrenatural”. Quando alguém aplica essa visão de graça ao conceito de revelação, Rahner argumenta, “É totalmente possível, sem cair no modernismo” identificar a revelação com o “autodesdobramento histórico” da consciência religiosa universal.<sup>109</sup>

Conquanto a teologia reformada tenha compreendido a revelação geral como o autotestemunho de Deus como Criador e legislador, distinta da revelação especial de sua salvação em Cristo, Rahner vê a revelação como uma unidade indiferenciada de conteúdo “com dois lados”. De um lado, a revelação é subjetiva: uma “transcendência sobrenaturalmente” que está “operativa sempre e em todos os lugares” mesmo quando rejeitada. Por outro lado, essa revelação também é uma “expressão explícita, objetiva da experiência sobrenaturalmente transcendental” historicamente mediada. Essa história da revelação é sempre graciosa e parte da “providência salvífica” de Deus.<sup>110</sup> Nessa concepção, a lei e a aliança da criação se tornam assimiladas ao evangelho e à aliança da graça. A revelação universal da vontade moral de Deus não será mais vista como condenatória da humanidade, “para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus” (Rm 3.19), mas como uma revelação graciosa e salvífica.

Não é de admirar que a história da redenção, como Rahner a concebe, seja realmente “coextensiva com a história espiritual da humanidade como tal”, como afirmou o Concílio Vaticano II.<sup>111</sup> O conhecimento da igreja desse mistério salvífico é *superior* a esse conhecimento natural e universal, mas não qualitativamente *diferente*. De fato, como o Cardeal Dulles observou ao referir-se a Rahner como um representante da “revelação como experiência interior”, a revelação da vontade salvífica elevará a alma interior, em vez de vir à pessoa de fora. Desse modo, o evangelho é assimilado à lei e a lei ao evangelho. A fé não vem por ouvir a Palavra de Cristo (Rm 10.17), mas ao responder obedientemente à luz natural que a pessoa já tem dentro de si. A graça é simplesmente a assistência suplementar para essas obras.

Seguindo o raciocínio do Concílio, Rahner deduz essa posição da tese da vontade salvífica universal de Deus. Se Deus escolheu salvar a todos, então, graça e revelação deveriam ser distribuídas universalmente. “Apenas é necessário assumir – e os dados da teologia do presente apoiam isso – que todo ser humano é elevado pela graça”, de modo que todos participam dessa divinização mesmo que

<sup>108</sup> Karl Rahner e Joseph Ratzinger, *Revelation and tradition* (trad. W. J. O'Hara; Freiburg: Herder, 1966), 10.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 13-14.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 16-17.

ela não seja “livremente aceita em fé”. Rahner de fato afirma que essa divinização “pode de modo totalmente definitivo ser considerada como uma palavra-revelação, desde que a noção de que palavra não seja mais identificada com elocução fonética” – em outras palavras, desde que a noção de palavra não seja mais identificada com comunicação verbal! “A História no sentido real, tanto individual quanto coletivamente, é a história da revelação transcendental de Deus”.<sup>112</sup> Nessa perspectiva, então, “a história da religião é ao mesmo tempo a parte mais explícita da história de revelação”.<sup>113</sup> Na sua doutrina da fé implícita (*fides implicita*), Roma afirmou a possibilidade de salvação para aqueles que “não por sua própria falta” têm aceitado erros ou não conseguido juntar-se à Igreja Católica Romana de maneira adequada. “Sobre essa base pode tornar-se claro exatamente o que é a *fides implicita*, que, hoje em dia, infelizmente, desempenha uma parte menor do que deveria até mesmo na teologia católica”.<sup>114</sup> O cristianismo não é “uma aliança particular de um povo particular com Deus”; é “a religião absoluta de todos”.<sup>115</sup>

Assim, essa visão da revelação pode ser vista como círculos concêntricos. Assim como a graça é superior à natureza, a revelação especial da igreja é superior à revelação geral. Essa revelação se irradia exteriormente para todos os corpos cristãos, então às religiões monergísticas mais próximas, e finalmente, aos panteístas e até mesmo ateus (os “cristãos anônimos” de Rahner).<sup>116</sup> O que distingue o cristianismo de outras religiões (e até do ateísmo) não é o objeto da fé em si, mas a intensidade e clareza com que ele vê esse objeto. Essa visão não é nova, como vimos, mas é o refinamento de um platonismo (e estoicismo) cristão que vem de teólogos como Justino Mártir até o presente. O paradigma é “superando a separação” em vez de “conhecendo um estranho”.

### 3. A REJEIÇÃO DE KARL BARTH DA REVELAÇÃO NATURAL

Embora o objetivo da lei, de acordo com Paulo, seja silenciar o mundo diante de Deus, a modernidade é um longo discurso obstrutivo em que o ego soberano se recusa a dar lugar até mesmo ao Presidente da Câmara. À medida que o liberalismo protestante assimilou progressivamente a revelação ao desenvolvimento imanente do potencial humano para moralidade e progresso, foi aberta a porta para colocar uma teologia natural ao lado da revelação de Deus em

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 20-21.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 21-22.

<sup>116</sup> Karl Rahner, *Theological investigations* (trad. David Bourke; Londres: Darton, Longman & Todd, 1976), 14:283. Como os círculos concêntricos se expandem para fora, o judaísmo ocupa o anel seguinte, seguido pelo islamismo, e depois para outras religiões, alcançando até mesmo aqueles que “não por meio de suas próprias falhas, não conhecem o evangelho de Cristo ou sua igreja, mas que ainda assim procuram Deus com o coração sincero, e movidos pela graça, tentam, em suas ações, fazer a vontade dele como a conhecem por meio dos ditames de sua consciência – estes também podem alcançar salvação eterna” (U.S. Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church* [2<sup>a</sup> ed.; Nova York: Doubleday, 2003], 244; cf. 414).

Cristo. Na esteira da Primeira Guerra Mundial, o movimento cristão alemão argumentou que Deus falou mais completamente às nossas aspirações espirituais em Cristo e às nossas aspirações culturais mais sublimes na cultura alemã – especificamente, no *führer*.

Foi contra essa tela de fundo que Karl Barth apresentou seu protesto – seu famoso *nein!* – contra a teologia natural. Nesse ponto crucial, Barth identificou o liberalismo (ou modernismo) protestante com o catolicismo romano. Com expoentes como Karl Rahner (para não mencionar o movimento cristão alemão), a desconfiança de Barth parece inteiramente razoável. Uma vez que a autorrevelação de Deus pode ser identificada com Cristo no reino da graça sobrenatural e com alguém ou algo no reino da natureza, a paganização da igreja é inevitável.<sup>117</sup> Portanto, a reação de Barth é compreensível – em muitos pontos profética – mas ela comprehende incorretamente as visões da ortodoxia protestante sobre essa questão e a contribuição distinta delas.

Nesse debate com Barth, Emil Brunner defendeu uma revelação geral de acordo com as linhas reformadas que resumi. Embora apenas Cristo seja o Logos de Deus, e todo o conhecimento verdadeiro – “mesmo a percepção da verdade matemática mais simples” – venha do Filho, “o conhecimento que vem de Deus é diferente do conhecimento de Deus. [...] Até mesmo o conhecimento da ideia filosófica do Logos ou da verdade ainda não é conhecimento de Deus” (ênfase acrescentada).<sup>118</sup> Ao identificar o Logos da revelação – o Filho eterno – com o logos do pensamento grego (especialmente do estoicismo e do platonismo), a teologia medieval “identifica a ideia imanente de *veritas* [verdade], que nosso pensamento racional contém, com o Logos da revelação, e sobre essa base, sua doutrina especulativa da ‘Trindade’ e de ‘Cristo’”. “É aqui que os caminhos da teologia católica medieval e a da Reforma divergem”, diz Brunner.

De acordo com os reformadores, a revelação de Deus na criação não pode ser a base para a teologia verdadeira, “porque o pecado perverteu a razão humana”. Seguir a luz da natureza – “pensamento especulativo abstrato” – não leva a Deus, mas aos ídolos. “A subida da alma a Deus é um caminho falso [...] [que] não termina no Deus vivo, mas no *ens realissimum* da especulação neoplatônica; o Deus verdadeiro só pode ser conhecido por sua descida até nós, na revelação de Cristo que é revelado em fé.”<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Barth podia desenhar uma ligação direta, ele pensava, da teologia natural do catolicismo romano ao pietismo e liberalismo evangélico, até a ideologia do “cristianismo alemão” do regime nazista – isto é, as declarações dos líderes da igreja sobre a cultura e moral alemãs, “o ‘senso comum’ de praticamente o todo do nosso ministério positivo e liberal, e a tendência predominante no movimento-comunidade pietista, que nesse ponto está intimamente ligada com a tendência predominante na igreja como um todo” (*Church dogmatics*, vol. I, pt. 1, 213). De sua própria parte, Barth apenas poderia conceber um rompimento radical: “Que todos façam sua escolha e ninguém continue a olhar ao redor por tentativas novas e cansativas de mediação!” (214).

<sup>118</sup> Brunner, *Revelation and reason*, 318.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 318-19.

De modo proveitoso, Brunner ressalta que quanto os reformadores tivessem compreendido o Logos de Deus como o Filho eterno, Barth insiste em identificar o Logos exclusivamente com o Cristo encarnado. Para os reformadores, o Logos se *tornou* carne na plenitude do tempo. Portanto, deste Logos eterno procede toda a verdade, todo o conhecimento racional, mesmo antes de sua encarnação por nós e para nossa salvação.<sup>120</sup> Também com os reformadores, Brunner liga a razão natural à lei em vez de ligar ao evangelho. O conhecimento que a razão tem de Deus é um conhecimento legal.<sup>121</sup> Ele anuncia a sua chegada à nossa consciência, ordenando-nos a amar a Deus e ao próximo, mas ele não fala da redenção em Cristo. Sem dúvida, a restrição de Barth da revelação ao Cristo *encarnado* é o corolário de sua assimilação da lei ao evangelho. A razão nada sabe sobre uma encarnação, expiação, ressurreição, nova criação e assim por diante, Brunner afirma corretamente. Além do mais, dada também a nossa supressão da verdade na revelação geral, a razão pecaminosa não é qualificada para decretar a ação divina na História.<sup>122</sup>

Como podemos ver claramente em Platão, Kant e outros filósofos, “O Deus que a razão pode compreender é realmente o tribunal que promulga a lei. Além disso, alguém pode especular ou postular, mas, além disso, puramente por meio da razão, o homem não pode descobrir nenhuma outra certeza”.<sup>123</sup> Nada pode ser mais universal e empiricamente demonstrado do que a existência da razão moral (lei natural) e o pecado original.<sup>124</sup> Kant reconhece a natureza radical do mal, mas isso não o levou

a livrar-se do ponto de vista “pelagiano”, qual seja, que o homem pode a qualquer momento, a partir de seu próprio centro interior de bondade, libertar-se do mal, ou pode até mesmo “harmonizar-se” com o bem. [...] Isso teria significado uma ruptura com sua filosofia de imanência como um todo, a renúncia ao seu idealismo transcendental; então Kant teria de confessar-se um adepto da fé cristã. [...] Para salvaguardar seu ponto de vista da imanência ele finalmente abandona seu conceito de mal *radical*.<sup>125</sup>

Em tudo isso vemos que “o legalismo e o racionalismo são inseparáveis. [...] A ética racional não comprehende o outro como um ‘tu’ concreto, assim como é, mas como um ‘valor’ ideal abstrato, como um possuidor de razão, como uma ‘coisa’ à qual se apensa o valor da razão ou da mente, ou como uma ocasião para agir de acordo com o próprio dever”.<sup>126</sup> O ser humano, sendo guiado apenas pela

<sup>120</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 322.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 322-25.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 326.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 328.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 329-30.

<sup>126</sup> *Ibid.*

razão natural, sempre interpretará a lei de Deus “de uma maneira que permita a ele crer que ele pode cumpri-la pelas suas próprias forças”.<sup>127</sup>

Porém, corretamente interpretada, a lei destrói a esperança:

Pois, “pela lei vem o pleno conhecimento do pecado” – e de fato precisamente por meio dessa lei que não tem “graça” nela, e é conhecida como pura exigência. Apenas quando o homem é totalmente aterrorizado por esse implacável “não” e desespera-se interiormente nesse ponto, ele está capacitado para ouvir, ou até mesmo para desejar ouvir, a mensagem de perdão e de redenção. Até que isso aconteça, de fato, ele não tem senso de necessidade. [...] A dialética da lei e do evangelho, no entanto, penetra ainda mais profundamente. O próprio Cristo, como o Crucificado, deve cumprir a lei, antes que, como nosso Senhor Ressurreto, possa nos dar a graça de Deus. Assim a revelação da graça é em si, desse ponto de vista, o cumprimento da lei, no sentido de que ele leva a lei a sério e afirma suas reivindicações em termos não incertos.<sup>128</sup>

O objetivo do Pai para Cristo em sua encarnação e ministério não é acabar com essa lei, mas cumpri-la – positivamente por amar e servir ao seu próximo até mesmo ao ponto do sacrifício de si mesmo; e negativamente ao suportar a ira legal de Deus. Ao fazer isso, Jesus revela o significado mais profundo tanto da lei quanto do evangelho – o bem como mais do que cumprir o próprio dever aos mandamentos, mas como “amor insondável”, abnegado e abundante.<sup>129</sup>

Paulo diz que pela nossa injustiça nós suprimimos ou contemos a verdade (Rm 1.18). “Mas não podemos ‘conter’ algo que não existe”, diz Brunner.<sup>130</sup> Ecoando seus antecessores reformados, Brunner escreveu que “o homem natural não tem meia-verdade tanto quanto verdade distorcida. Em Cristo, alguém encontra a verdade de toda a filosofia e religião. Na filosofia e na religião há apenas verdade distorcida”.<sup>131</sup> Nós podemos apelar aos descrentes com base na lei, que eles conhecem ainda que tentem suprimi-la. No entanto, isso não significa, como Roma supõe, que esse ponto de contato é uma área de concordância à qual podemos depois acrescentar o evangelho.

A revelação original geral diz-nos o que Deus requer, mas não “dá resposta à pergunta: O que Deus pretende fazer conosco – conosco, seres humanos pecadores?” “Consequentemente, essa revelação ainda nos deixa com ‘o mistério de sua vontade’ (Ef 1.9), até que, na ‘plenitude do tempo’ (Gl 4.4), na ‘economia’ de revelação que é chamada Jesus Cristo, é dada a conhecer a nós ‘segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele’ todas as coisas”

<sup>127</sup> *Ibid.*, 334.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 335-36.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 336-37.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>131</sup> Eugene Heideman, *The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bayneck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 38.

(Ef 1.9-10).<sup>132</sup> A revelação geral apresenta o poder de Deus, sua sabedoria, justiça, bondade e justiça, bem como a responsabilidade humana, “mas para por aí: ela não tem poder salvífico”.<sup>133</sup>

Portanto, Brunner afirma a revelação geral “porque as Sagradas Escrituras a ensinam inequivocamente, e nós pretendemos ensiná-la de acordo com a Escritura”.<sup>134</sup> Se não houvesse revelação geral, não haveria idolatria. Não é que as pessoas não sejam *religiosas* à parte de Cristo, mas que elas não são *evangelizadas*. “Resumindo, a teologia bíblica e a natural nunca irão concordar; elas são amarga e fundamentalmente opostas entre si”.<sup>135</sup> No entanto, Barth não reconhece a distinção correta entre a revelação de Deus na criação e a teologia natural.<sup>136</sup> Brunner cita Calvino: “Pois há dois modos de operação diferentes do Filho de Deus; o primeiro, que se torna visível na arquitetura do mundo e na ordem natural; o outro, por meio do qual a natureza arruinada é renovada e restaurada”.<sup>137</sup> A revelação geral é uma revelação legal. Ela coloca as pessoas cara a cara com seu criador, legislador e juiz, mas não com um salvador. “Uma vez mais, esse é um ponto no qual a teologia da Reforma diverge da Igreja Católica.”<sup>138</sup>

Se a teologia católico-romana ensina que a graça eleva a natureza, Barth às vezes chega próximo disso ao sugerir que a natureza é oposta à graça – não só *moralmente*, por causa da queda, mas *ontologicamente*, simplesmente como natureza.<sup>139</sup>

Barth percebeu que Brunner estava simplesmente articulando a visão reformada tradicional, mas afirmou: “Quanto a mim, embora eu seja reformado, eu não quero parte com ela”.<sup>140</sup> O que quer que “revelação” possa parecer na história

<sup>132</sup> Brunner, *Revelation and reason*, 97.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>139</sup> *Ibid.* A revelação é sempre graciosa, com Cristo e sua obra redentora como o conteúdo, e isso não apenas liberta os seres humanos de sua escravidão moral e cria fé no coração deles, mas também cria os órgãos naturais de recepção. Brunner, de modo correto, se opõe: ‘A Palavra de Deus não tem de criar capacidade no homem para palavras. Ele nunca a perdeu. É a pressuposição de sua capacidade de ouvir a Palavra de Deus. Mas a própria Palavra de Deus cria a capacidade no homem de ouvi-la de uma maneira tal como é possível apenas em fé.’

<sup>140</sup> Barth, *The Göttingen dogmatics*, 91. Reagindo aos extremos, Barth refere-se ao mau exemplo de Zuínglio, que de fato argumentou (como Justino Mártir) que os grandes filósofos gregos preparam o caminho para o evangelho; Sócrates é um santo celebrado no céu:

Hoje, muitos podem estar mais inclinados a pensar isso de Lao-Tse ou do Buda. Eles relembram os ditos que nós já citamos de Tornás e Zuínglio sobre todos os que falaram a verdade falando da parte de Deus. E você talvez saiba que, para uma desaprovação forte de Lutero, e com muito balançar de cabeça por parte de Calvino, Zuínglio estava pronto a povoar os céus com toda uma série de pagãos nobres, incluindo Hércules e Teseu, visto que ele via nesses pagãos, como Abraão e seu povo, que todos conheciam a única revelação e criam nela (149-50).

Barth está correto ao se juntar a Lutero e Calvino em rejeitar a validade salvífica da revelação geral, mas sua própria assimilação da lei ao evangelho nega a afirmação dos reformadores de uma revelação não redentora.

dos pagãos, Barth insiste, seu conteúdo teria de incluir a Trindade, a cruz e a ressurreição. Em outras palavras, ela teria de ser evangelho tanto quanto lei. De outro modo, ela poderia não ser uma testemunha da única revelação de Deus.<sup>141</sup>

A análise de G. C. Berkouwer foi semelhante à de Brunner antes esboçada: quanto Cristo seja certamente o mediador de cada palavra do Pai, o problema de Barth, Berkouwer conclui, é que ele fundiu a lei ao evangelho, o Filho pré-encarnado ao Filho encarnado, e, portanto, a revelação geral à revelação especial.<sup>142</sup>

Para concluir, devemos resistir à tentação *maniqueísta* de divorciar o Deus da criação do Deus da redenção, como se o mundo não revelasse a bondade, a benevolência, o poder e a sabedoria de Deus o Pai, no Filho e pelo Espírito. A lei vem antes do evangelho porque a criação vem antes da queda. O evangelho foi anunciado a pecadores como plano de Deus de redenção da maldição. Por outro lado, também devemos resistir à tentação *pelagiana* de ver essa revelação geral como oferecendo um caminho de salvação para a humanidade caída. O problema nunca está do lado de Deus, mas do nosso. Conquanto a criação continue a proclamar a glória de Deus, nós precisamos da Escritura para interpretar até mesmo a natureza de maneira fiel.<sup>143</sup>

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Faça um resumo dos modelos de revelação de Avery Dulles. Quais são seus pontos fortes e suas fraquezas?
2. Identificando alguns dos elementos unificadores da revelação ao longo dos diversos gêneros da Escritura, discuta o lugar das proposições.
3. Defina as três formas da Palavra de Deus e a distinção entre lei e evangelho. De que modo a lei e o evangelho funcionam diferentemente, dependendo do contexto da aliança?
4. O que é revelação geral e como ela difere da revelação especial?

<sup>141</sup> *Ibid.*, 150-51. “A revelação na Bíblia é qualquer coisa que possa ser idêntica a ela em outros textos, difere radicalmente de todo o mais que podemos chamar revelação na história religiosa pelo fato de que é comunicação indireta. E comunicação indireta significa a encarnação de Deus.”

<sup>142</sup> G. C. Berkouwer, *General revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 271-77.

<sup>143</sup> Bavinck, *The philosophy of revelation*, 28. Portanto, como Colin Gunton sugeriu, a igreja precisa de uma teologia bíblica da natureza em vez de uma teologia natural, e isso pode ser alcançado apenas nos orientando pelas coordenadas explicitamente trinitarianas. O Filho e o Espírito, na expressão de Irineu, são as “duas mãos” do Pai, mediando sua criação, bem como sua obra redentora. Veja Colin Gunton, *The triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 2-20.

## Capítulo Quatro

# A ESCRITURA COMO CÂNON PACTUAL

---

Como as ruínas de um grande castelo, o conhecimento humano de Deus está grandemente desfigurado. Tanto para uma interpretação verdadeira da natureza quanto para qualquer notícia sobre o evangelho gracioso de Deus, precisamos de revelação *especial*. Tenho argumentado que o conhecimento teológico pode ser mais bem identificado como um tipo distinto de sabedoria orientado para uma finalidade prática, a saber, a invocação correta do nome de Deus para salvação e verdadeira adoração. Se “a fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Cristo” (Rm 10.17), precisamos de um cânon que contenha o ensino autoritativo que devemos proclamar até aos confins da terra.

### I. A CONSTITUIÇÃO ATUAL DE DEUS (A PALAVRA COMO CÂNON)

Toda aliança tem um cânon (significando “regra”) e toda comunidade é definida pela sua constituição. Como a palavra sugere, um documento como esse de fato *constitui* uma nação ou empresa. Em décadas recentes, paralelos entre tratados do antigo Oriente Médio (especialmente hititas) e as alianças bíblicas têm sido explorados com notáveis resultados.<sup>1</sup> Em muitos casos, o governante mais poderoso (suserano) impunha condições de modo unilateral sobre o governante menor (vassalo) e uma cópia do tratado era depositada no santuário de cada capitólio. Tipicamente, esses tratados internacionais incluíam um *preâmbulo* que identificava o responsável pelo tratado (o suserano). O preâmbulo da constituição dos Estados Unidos da América começa do seguinte modo: “Nós, o povo,

<sup>1</sup> Entre muitos outros, os seguintes devem ser mencionados: G. E. Mendenhall, *Law and covenant in Israel and the ancient Near East* (Pittsburgh: Biblical colloquium, 1955); Delbert Hillers, *Covenant: The history of a Biblical idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969); M. G. Kline, *The structure of Biblical authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), esp. cap. 3.

[...]" No entanto, nesses tratados antigos, é o suserano que cria a comunidade que é chamada pelo seu nome. Depois do preâmbulo, um *prólogo histórico* justifica os direitos do suserano sobre o vassalo. Este é seguido por uma lista de *estipulações* (mandamentos) acompanhadas de *sanções* (vida e morte). O ato de libertação do suserano é a base dos seus direitos imperiais, e portanto, ele anexa o reino vassalo ao seu próprio ao dar àquele uma constituição escrita.

Com o preâmbulo, “No princípio, criou Deus [...]” e a narrativa da criação como o prólogo histórico (Gn 1 e 2), é estabelecido o contexto para a outorga das estipulações (cultivar e guardar o jardim, abster-se de comer da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal) e as sanções (morte e vida). Interpretado especialmente à luz de Romanos 2, o cânon dessa aliança original está gravado na consciência de todo ser humano até hoje – o cânon da lei natural.<sup>2</sup> O mesmo padrão está explícito na aliança no Sinai, com os livros históricos fornecendo o prólogo dramático que justifica a suserania de Yahweh, suas estipulações (mandamentos) e sanções (castigos pelas transgressões). Uma versão resumida aparece no Decálogo (Êx 20.2). Finalmente, as tábua foram depositadas na arca da aliança. Com os livros históricos no começo e o anúncio das maldições da aliança nos livros proféticos, essa aliança e seu cânon eram uma economia temporária e tipológica, conduzindo Israel ao seu Messias, o Salvador do mundo. Um novo exodo requer um novo cânon e Éxodo é a fonte do gênero evangelho do Novo Testamento.<sup>3</sup>

Essa estreita conexão entre o cânon e a aliança é crucial para a compreensão do modo em que a Bíblia regulamenta a fé e a prática do povo de Deus. Conquanto toda a Bíblia seja canônica no sentido mais amplo (i.e., pertencendo à Palavra autoritativa de Deus), as leis civis e ceremoniais que constituíram e governaram a teocracia da antiga aliança não mais são canônicas no sentido mais estrito – isto é – elas não estão mais em vigor; são “antiquadas” (Hb 8.13). Como o escritor de Hebreus se esforça para demonstrar, seria trágico e também um retrocesso se o povo de Deus voltasse às sombras da lei uma vez que a Realidade (Cristo) chegou.

A aliança da graça, que começa depois da queda com a promessa de Deus de um Salvador e continua por meio de Abraão e Davi e finalmente até Cristo,

<sup>2</sup> Essa identificação da lei moral (resumida nos Dez Mandamentos) com a lei natural que constituía o relacionamento original da humanidade com Deus é afirmada não apenas no cristianismo, mas também no judaísmo e no islamismo. Veja, por exemplo, David Novak, *Covenantal rights: A study in Jewish political theory* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2000).

<sup>3</sup> Mateus começa por identificar o suserano de acordo com sua genealogia humana como a semente da mulher prometida em Gênesis 3.15. O primeiro versículo do Evangelho de Marcos afirma: “Príncipe do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus”. O Evangelho de Lucas começa explicando a metodologia histórica do autor (relatório de testemunhas oculares). O preâmbulo e o prólogo histórico do Evangelho de João ecoam Gênesis 1 mais de perto: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandecce nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela” (1.1-5). A seguir, sornos apresentados ao ministério de João Batista e ao seu testemunho do Messias. Veja também Kline, *Structure of Biblical authority*, 172-203.

é administrada de maneira diferente no Antigo e no Novo Testamento. A nova aliança é constituída pelo seu próprio cânon (no sentido mais estrito de “cânon”), o Novo Testamento. Esse cânon tem seu próprio prólogo histórico – os Evangelhos – que até mesmo começam evocando os paralelos com Gênesis e com a história de Israel. Ele tem suas próprias estipulações (tanto doutrinas quanto mandamentos) e sanções (vida e morte). Ele não é diferente em substância da aliança abraâmica, mas é distinto da aliança do Sinai que estabeleceu o que o Novo Testamento chama de “antiga aliança”.

Do monte Sinai, Moisés mediou a lei de Deus, mas na pessoa do Suserano que prescreveu as leis de governo, a teocracia tipológica agora declara em seu próprio sermão do monte: “Ouvistes que foi dito aos antigos [...] Eu, porém, vos digo” (Mt 5.21-48). Jesus não anulou as leis, mas as cumpriu (Mt 5.17-20). O reino de Deus não é mais identificado com qualquer reino geopolítico na terra. Já não é mais a época de expulsar as nações da terra santa, mas de viver lado a lado com os descrentes em caridade. É a hora da graça, não de juízo. Em vez de oferecer sacrifícios tipológicos, recebemos de uma vez por todas o sacrifício pela culpa.

A morte de Cristo inaugura a nova aliança como uma concessão real – isto é, um último desejo e testamento que deixa uma herança baseada na sua obediência perfeita, pessoal e perpétua em vez da nossa (Mt 26.26-30 par.; Gl 3.10-29; 4.21-28; Hb 8.1-13; 9.15-28). As epístolas fornecem a interpretação apostólica da nova aliança, tanto suas doutrinas quanto suas práticas, e como na antiga aliança (a literatura profética), o Novo Testamento é concluído com o último processo da aliança (Apocalipse). As sanções também são evidentes através dele – vida eterna por meio da fé apenas em Cristo, morte eterna por meio da descrença. Assim, embora a nova aliança seja em si uma última vontade e testamento, aqueles que desprezam sua herança (como Esaú) devem levar sobre si sua própria culpa e representar a si mesmos no tribunal da aliança. Eles se colocam sob a aliança das obras, condenados como transgressores.

O Novo Testamento insiste no ponto de que a aliança do Sinai foi entregue por meio de um mero mediador humano, era temporária, e não poderia trazer vida eterna, enquanto a aliança da graça tem o Deus encarnado como o seu mediador, é eterna e traz justificação ao ímpio (Gl 3.19-20; Hb 3.1-6). O objetivo da aliança do Sinai que Moisés mediou era criar uma réplica em pequena escala do reino celestial, com seus tipos e sombras, chamando a atenção de Israel para a realidade vindoura em Cristo. No entanto, a existência nacional de Israel como esse regime tipológico dependia de sua fidelidade às estipulações da aliança. Diferente da aliança que *Israel* jurou no Sinai, “Tudo o que o SENHOR falou faremos” (Êx 19.8), essa aliança da graça depende do juramento de Deus, sendo, portanto, estável e imutável (Hb 6.13-20; 8.1-10.18).

A Palavra de Deus primeiro cria a realidade da qual ela fala e depois a regula-menta, à medida que o Espírito realiza os efeitos e a resposta próprios dentro da criação. Assim como uma nação primeiro surge a partir de um acontecimento de libertação dos inimigos e, então, é organizada oficialmente por uma constituição

escrita, a Palavra *sacramental* de Deus de juízo e graça cria o novo povo do êxodo e, então, os constitui como a própria nação de Deus pelo *cânon* da Sagrada Escritura. Mais uma vez discernimos a importância de localizar nossa doutrina da Escritura no drama da redenção. A Bíblia não caiu do céu num volume; em vez disso, ela é o depósito de um cânon orgânico e progressivo: tanto a Palavra original que liberta e cria sua sociedade própria quanto as regras sob as quais a sociedade se desenvolve.

Na Escritura, há um padrão de trabalho (criação de um povo) e descanso (governo do reino). Em Gênesis 1-2, Deus cria e então entra no seu sétimo dia de descanso na entronização real, governando sobre as obras das suas mãos. Em Adão, a humanidade também, como portadores da imagem de Deus, deveria seguir esse padrão de trabalho (provação) e descanso sabático (entronização). Do mesmo modo, Deus agiu poderosamente ao libertar seu servo Israel da escravidão egípcia e depois o constituiu como sua nação santa no monte Sinai, entregando os termos do tratado que determinariam a condição de Israel na terra que ele lhe estava dando. Israel deveria preservar, guardar e cultivar a terra santa de Deus. Vivendo em estrita observância dos mandamentos de Deus, Israel gozaria de vida longa, fertilidade e outras bênçãos temporais na terra de descanso tipológica de Deus. Em todas as alianças bíblicas, vemos esse padrão trabalho-descanso. Pela sua Palavra energética, Deus cria um povo para si e então estabelece uma constituição escrita pela qual ele estruturará a sua santa nação. O relacionamento entre a Palavra sacramental de Deus (proclamação oral) e sua Palavra canônica (o texto bíblico) pode, portanto, ser correlacionado com esse padrão de trabalhar e descansar, subjugar e governar.

Pedro fala da Palavra de Deus em ambos os sentidos, como *sacramental* (meio de graça) e como *regulativa* (cânon). No primeiro sentido, ele se refere à criação como tendo vindo a ser “pela palavra de Deus” e acrescenta: “pela mesma palavra, têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o Dia do Juízo e destruição dos homens ímpios” (2Pe 3.7). No entanto, as Escrituras proféticas também são o depósito de revelação e é não menos o produto do discurso divino, e assim, devemos “atendê-la [...] sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (2Pe 1.19-21). Na primeira carta de Pedro, há um combinação semelhante. Os destinatários da carta eram “regenerados [...] mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente. [...]” que é “a palavra que vos foi evangelizada” (1Pe 1.23,25), a fim de ser salva e governada por Cristo. “Porque estáveis desgarrados como ovelhas; agora, porém, vos convertestes ao Pastor e Bispo da vossa alma” (1Pe 2.25). Cristo nos salva para governar sobre nós, e governa sobre nós para nos salvar. É por meio da sua Palavra e do seu Espírito que Cristo realiza ambas. Sua Palavra é tanto a vara que divide as águas da morte de modo que possamos passar a salvo e o cetro ou cajado pelo qual ele nos mantém sob seu cuidado até chegarmos do outro lado.

Não pode haver aliança sem um cânon, nem um cânon sem uma aliança. De fato, a aliança é o cânon, e vice-versa. Além do mais, como nos tratados do antigo Oriente Médio, os cânons da antiga e da nova aliança incluem entre suas sanções uma sentença de morte para toda pessoa que tentar fazer até mesmo uma pequena alteração (*Ex* 25.16,21; 40.20; *Dt* 4.2; 10.2; 31.9-13; cf. *Dt* 27; *Js* 8.30-35; *Ap* 22.18). A Constituição dos Estados Unidos não pode ser alterada pelo braço executivo ou judicial, mas apenas pelo legislativo, visto que esse poder representa o povo, que é seu autor. No entanto, Deus é o suserano (ou Grande Rei) de sua igreja, e apenas ele tem a autoridade para determinar seu conteúdo. O cânon não é criação da igreja mais do que a constituição é criação de seus tribunais. O Senhor da aliança cria um povo do nada por meio de sua palavra e forma, regulamenta e define a vida pactual daquele povo pelo seu cânon.

É muito importante observar que o mesmo cânon que regulamenta também dá liberdade. Os tiranos simplesmente oprimem um povo fraco, esmagando-o com leis arbitrárias e um exercício caprichoso do poder. Contudo, o Deus trino nos preserva na salvação que ele conquistou para nós por meio da mesma Palavra. É um poder, de fato, maior do que os poderes terrenos, mas é “o poder de Deus para a salvação [...]” (*Rm* 1.16).

Embora os profetas e apóstolos sejam claramente testemunhas da Palavra de Deus e de suas obras, seus escritos são tratados como nada menos do que o próprio testemunho de Deus. Deus enviou o Espírito a Ezequiel, fazendo com que ele se levantasse para receber sua comissão: “Mas tu lhes dirás as minhas palavras, quer ouçam quer deixem de ouvir, pois são rebeldes” (*Ez* 2.7; cf. 2.1-4,8-10). O Grande Rei dá ao seu servo um pergaminho, ordenando a ele que o coma. Não apenas revelando o juízo que Deus vai trazer sobre Israel, o rolo que Ezequiel come nessa visão traz juízo de Deus a Israel (3.1-11). Observe que (1) o profeta fala as palavras de Deus e (2) elas são palavras de Deus a despeito do seu efeito – ou, em vez disso, *porque* elas são palavras de Deus em palavras humanas, eles irão atingir seus efeitos pretendidos (*Is* 55.10-11).

## II. INSPIRAÇÃO: PALAVRA DE DEUS E PALAVRAS HUMANAS

Jesus considerava as palavras da Escritura como as próprias Palavras de seu Pai (*Mt* 4.4,7,10; 5.17-20; 19.4-6; 26.31,52-54; *Lc* 4.16-21; 16.17; 18.31-33; 22.37; 24.25-27, 45-47; *Jo* 10.35-38). Pedro insistiu no fato de que os profetas não falavam de si mesmos, mas que eles foram “movidos pelo Espírito Santo” (*2Pe* 1.21), e em 3.15-16 refere-se às cartas de Paulo como Escrituras (*graphas*). Do mesmo modo, Paulo refere-se ao Evangelho de Lucas como “Escritura” em *1Timóteo* 5.18 (cf. *Lc* 10.7). Paulo chama as Escrituras de “as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus” e acrescenta: “Toda a Escritura é inspirada [*theopneustos*] por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a

correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (2Tm 3.15-17). Uma doutrina de inspiração deve levar em consideração as “muitas vezes” e as “muitas maneiras” que Deus falou no passado (Hb 1.1), que não podem ser restritas ao modelo profético (“Assim diz o SENHOR: [...]”). No entanto, “Toda a Escritura é inspirada por Deus”. Como tal, as Escrituras não são apenas um registro da redenção, mas elas mesmas são o meio primário de graça, por meio das quais o Espírito aplica a redenção aos pecadores no presente.

## A. COOPERAÇÃO TRINITÁRIA NA INSPIRAÇÃO

Em todas as obras externas de Deus, o Pai fala no Filho e pela atuação aperfeiçoadora do Espírito. Na salvação, o Pai dá o Filho, o Filho dá o Espírito, e o Espírito dá uma noiva ao Filho. Não apenas por causa de sua fonte autoritativa (a fala do Pai), mas também por causa do seu conteúdo salvífico (a fala a respeito do Filho), a Escritura é a Palavra de Deus. O próprio Jesus ensinou que toda a Bíblia aponta para ele. Sua autoridade e seu conteúdo estão inextricavelmente ligados.<sup>4</sup> Deus não precisa de uma casa, mas ele criou o mundo e até mesmo identificou a sua casa com um local específico (Jerusalém) a fim de habitar com criaturas finitas que ele criou à sua própria imagem. Do mesmo modo, Deus não precisa de uma Bíblia, mas ele nos deu uma para que pudesse reconciliar-nos com ele e expandir seu santuário para os confins da terra.

Desse modo, a Escritura é o cânon autoritativo da igreja porque ela vem do Pai. Nas palavras de Peter Martyr Vermigli: “Assim diz o SENHOR (*Dominus dixit*) deve ser mantido como um primeiro princípio (*primum principium*) no qual toda a verdadeira teologia é resolvida”<sup>5</sup>. No entanto, a autoridade da Bíblia também é derivada do *Filho como seu conteúdo*. A teologia é a ciência mais elevada, acrescenta Vermigli, “visto que ela não trata de nada mais além de Cristo” – até mesmo no Antigo Testamento.<sup>6</sup> Esses reformadores e seus herdeiros consideravam as características das Escrituras (ou seja, inspiração, autoridade e suficiência) como inseparáveis de seu escopo e conteúdo (lei e evangelho, com o plano em andamento da redenção em Cristo por meio da aliança da graça).<sup>7</sup> “Assim, o escopo ou centro ‘para o qual toda a Escritura tende’ [...] é Jesus Cristo”, escreveu

<sup>4</sup>Herman Ridderbos, *Studies in Scripture and its authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 9-11.

<sup>5</sup>Citado em Muller, *PRRD*, 2:323.

<sup>6</sup>*Ibid.*, 2:352.

<sup>7</sup>*Ibid.*, 2:120. Contra a acusação de que o escolasticismo protestante separou a forma divina da Escritura do seu conteúdo (Cristo), levando a uma teoria abstrata de inspiração, Muller reúne um grande número de citações afirmando ser Cristo o escopo da Escritura, o que é intrínseco à sua autoridade. Estão incluídas citações não apenas de Lutero (Prefácio a Tiago e Judas em *Luther's works* [org. e trad. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968], 35:396); *Schmalkald articles* II.i (*Book of Concord* [2<sup>a</sup> ed.; trad. James Schaffer; org. Robert Kolb e Timothy Wengert; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001]), e Calvino, *Institutes* 2.6.2 (também comentário sobre 1Co 3.11), mas de colegas e sucessores reformados, incluindo Peter Martyr Vermigli, Teodoro de Beza, Edward Leigh, Zacarias Ursino e William Perkins (*PRRD*, 2:98, 198, 224, 227, 342, 367).

Jerome Zanchi.<sup>8</sup> “A Escritura”, argumenta [Edward] Leigh, “é chamada Palavra de Deus por causa da ‘materia contida nela’.”<sup>9</sup> Cristo como mediador da aliança da graça é o escopo de toda a Escritura. A inspiração se estende tanto à forma quanto ao conteúdo, “lei e evangelho, e é totalmente perfeita em ambos”, Edward Leigh observou.<sup>10</sup> Esses teólogos, portanto, não desenvolveram uma teoria abstrata da autoridade e da inspiração bíblica, mas reconheceram a interdependência da fonte (a fala do Pai) e o conteúdo (a pessoa e obra do Filho).

No entanto, nossas coordenadas trinitarianas não são definidas até termos incluído no nosso foco a *atuação aperfeiçoadora do Espírito*. Assim como o Espírito pairava sobre as águas da criação para preparar um lugar para o homem como parceiro da aliança, e “cobriu com sua sombra” a Maria de modo que ela concebesse o Filho encarnado, do mesmo modo o mesmo Espírito inspirou esses textos – e ilumina os ouvintes que agora os recebem como a Palavra de Deus. Principalmente por causa da nossa herança grega, tendemos a identificar a esfera de atividade do Espírito com aquela que é invisível, espiritual e eterna. Todavia, na Bíblia, o Espírito está ativamente envolvido em formar a matéria e a História de acordo com o projeto do Pai no Filho. É útil relembrar as categorias comunicativas às quais me referi anteriormente. O ato locucionário da fala do Pai; o Filho é o conteúdo ou ato ilocucionário que é realizado pela fala e o Espírito trabalha dentro da criação visando produzir o efeito desejado. Por exemplo, o Pai dá o evangelho, o Filho é o evangelho e o Espírito cria fé no nosso coração para recebê-lo.

Se nossa doutrina da inspiração estiver preocupada apenas com a fonte autoritativa (a fala do Pai), ela gravitará na direção de uma concepção mecânica. Não podemos desenvolver uma doutrina adequada da inspiração a partir de um conceito abstrato de sua origem sobrenatural independentemente do seu conteúdo. Porém, se ela se concentrar apenas no conteúdo salvífico (Jesus Cristo), provavelmente dará lugar a uma abordagem do cânon dentro de um cânon, limitando a inspiração ao que explicitamente pregue Cristo (deixando tal determinação aos exegetas). Ao mesmo tempo, concentrar-se apenas no Espírito na nossa doutrina de inspiração gera várias formas de misticismo e entusiasmo que separam o Espírito da Palavra.

Em 2Timóteo 3:15-17, esse escopo (conteúdo) e inspiração da Escritura convergem. Timóteo é lembrado a digerir “as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus”. Paulo não diz “na medida em que” ela realiza isso, mas simplesmente afirma que ela o faz. Não são as partes das Escrituras que nós achamos úteis “para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” e que consideramos inspiradas. Em vez disso, visto que toda a Bíblia é soprada por Deus, ela é útil para os propósitos para os quais

<sup>8</sup> Muller, PRRD, 2:98.

<sup>9</sup> Ibid., 2:198.

<sup>10</sup> Ibid., 2:335.

Deus a intencionou. Isso significa que a Escritura não apenas funciona como Palavra de Deus muitas vezes, mas é a Palavra de Deus em virtude de sua origem (da parte do Pai), seu conteúdo (no Filho) e sua inspiração (pelo Espírito).

Como Colin Gunton escreve, esse caráter trinitário da comunicação divina é tão crucial na revelação geral quanto o é na especial. Cristo é o mediador até mesmo na criação (e é, portanto, o mediador de todo o conhecimento criado).

Mas, esse ponto também precisa ser desenvolvido pneumatologicamente, de tal modo que toda racionalidade, verdade e beleza sejam vistas como sendo realizadas por meio da atuação aperfeiçoadora de Deus, o Espírito, que prepara coisas para serem conhecidas pelas mentes humanas e feitas pelas mãos humanas.<sup>11</sup>

Se isso é verdadeiro quanto à revelação geral, é ainda mais óbvio na revelação especial.

As coordenadas trinitarianas são evidentes na seguinte observação do teólogo escocês do século 16, Robert Rollock: “A Escritura Sagrada é a juíza de todas as controvérsias” na religião.<sup>12</sup> “Pela palavra Escritura, eu quero dizer não apenas a substância em si, mas também a forma da revelação, que também acontece por inspiração divina.” No entanto, Rollock está preocupado em não colocar a Bíblia acima do Espírito, como se a primeira tivesse uma autoridade independente:

Portanto, esse modo de falar é incorreto, quando dizemos que a Escritura é a juíza de controvérsias. Para falar corretamente, o Espírito Santo é o juiz; isso porque o juiz deve ser uma pessoa, e o Santo Espírito é a terceira pessoa da Trindade. A Escritura, por isso, não é corretamente chamada de juíza; mas é a voz e a sentença que o juiz já pronunciou, o principal instrumento ou meio pelo qual o Espírito faz o seu julgamento, e por meio do qual ele nos ensina e opera fé no nosso coração.<sup>13</sup>

Embora o Espírito seja o juiz da nossa fé e prática, ele exerce esse julgamento por meio da Palavra, nunca à parte dela. O Pai fala ao Filho por meio da atuação aperfeiçoadora do Espírito. Essa apresentação totalmente típica de inspiração dos teólogos ortodoxos reformados dificilmente pode ser caracterizada como impessoal ou mecânica.

Cada um desses pontos resumidos até aqui pode ser amplamente apoiado pela Escritura, especialmente no Evangelho de João. Por todo o seu ministério, Jesus direciona a atenção para a Palavra autoritativa do Pai. Jesus não fala em sua própria autoridade, mas relata o que ele ouviu. No entanto, essa fala do Pai é a respeito do Filho. E então, no discurso do Cenáculo, Jesus diz a seus discípulos

<sup>11</sup> Colin Gunton, *A brief theology of revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 125.

<sup>12</sup> Robert Rollock, “A treatise of our effectual calling”, em *Select works of Robert Rollock* (org. William M. Gunn; Edimburgo: Woodrow Society, 1869), 1:94.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1:94-95.

que ele e o Pai enviarão outra testemunha do céu, o Espírito, o qual produzirá no interior dos seres humanos pecadores a convicção do pecado e o “amém!” da fé dirigida ao Filho. Em João 1, a criação original serve como o pano de fundo da nova criação com a cooperação do Pai, do Filho e do Espírito.

Em 2Coríntios 1, o Pai é aquele que fielmente faz a promessa, e “quantas são as promessas de Deus, tantas têm nele [Cristo] o sim”. No entanto, só podemos “dizer amém para glória de Deus”, porque ele “também nos selou e nos deu o penhor do Espírito em nosso coração” (2Co 1.20,22).

## B. AS ENERGIAS DE DEUS: FIAT E FERTILIDADE

As energias de Deus são distintas da sua essência e, contudo, não são simplesmente um artefato criado. Nesse contexto, estou focalizando nas energias de Deus na forma de comunicação. Em alguns casos, essa comunicação chega na forma de um *fiat* direto e imediato, enquanto em outros ela ocasiona no interior das criaturas uma resposta santificada. Por exemplo, no relato da criação encontramos a declaração *fiat*: “Haja [...]” – trazendo um novo estado de coisas a partir do nada (“E houve [...]”). No entanto, na mesma narrativa há expressões que enfatizam a atuação indireta e mediata de Deus: “Produza a terra relva [...]. A terra, pois, produziu [...].” Com frequência, tendemos a identificar a ação de Deus exclusivamente com o primeiro – talvez, pelo menos em parte, por causa de uma fraca pneumatologia (doutrina do Espírito Santo). Em Gênesis 1, a criação é atribuída não apenas à fala *fiat* do Pai, mas ao Espírito chocando sobre as águas para tornar a Palavra criativa produtiva. Deus não apenas decreta coisas à existência de maneira direta; ordinariamente o Espírito trabalha dentro da criação para extrair suas próprias operações naturais com que ele a dotou de modo que ela cumpra corretamente o objetivo para o qual foi criada.

Obviamente, Deus não é o único que fala na Escritura. No entanto, ele é o orador original, e sua Palavra sempre vem antes da nossa resposta. Sua obra de inspiração estende-se até mesmo ao louvor oferecido pelas suas criaturas. Os salmos são o hinário inspirado, dando-nos nossas falas no roteiro pactual, porque não apenas o Pai fala diretamente em cada caso; o Espírito também cria a resposta intencionada dentro das criaturas. Como o Espírito está operando no processo de inspiração, até mesmo o testemunho de criaturas pecaminosas pode ser preservado de erro, santificado por Deus como o paradigma autorizado para a nossa própria fala.

Se mantivermos em mente nossas coordenadas trinitarianas e a distinção entre as falas do tipo *fiat* (*ex nihilo*) e a orientação indireta da fala criada para sua finalidade determinada, não mais teremos de escolher entre uma visão *mecânica* da inspiração e uma negação *naturalista* da inspiração. Não é uma contradição dizer que a fala vem de Deus, *por meio da* agência das criaturas e é tornada produtiva pelo Espírito. O Deus trino é a fonte última de ambos os tipos de declaração: “Haja [...]” e “Produza a terra [...].” Mesmo quando a terra produz os seus

frutos, é porque o Espírito está extraíndo de dentro dela as potencialidades dadas a ela pela Palavra do Pai.

### C. INSPIRAÇÃO VERBAL-PLENA

O ensino comum do Ocidente e do Oriente, dos católicos-romanos e dos protestantes clássicos, é que a Escritura é não apenas em seu conteúdo, mas também em sua forma, a Palavra de Deus escrita. O consenso de que a Escritura é inspirada *em suas palavras bem como em seu significado* é resumido de modo adequado pela expressão *inspiração verbal-plena*.<sup>14</sup> O consenso comum dos cristãos é uma razão pela qual a inspiração não se tornou um tópico específico nos sistemas teológicos até o início do Iluminismo. Nem mesmo as confissões e catecismos da Reforma fornecem uma teoria particular de inspiração; eles simplesmente identificam a Palavra de Deus com as palavras das Escrituras.

É importante observar o que não se quer dizer com essa formulação. Primeiro, *inspiração verbal-plena não significa que os apóstolos e profetas eram inspirados em si mesmos, como se qualquer coisa em que eles cressem, o que dissessem ou fizessem fossem Palavra de Deus*. Em vez disso, os seus escritos canônicos é que eram inspirados. Na passagem já citada (p. 165-166), Pedro refere-se à inspiração com relação às profecias e Paulo atribui inspiração às Escrituras. De fato, Paulo diz que “toda a Escritura é exalada por Deus”. Estritamente falando, então, a Escritura é exalada e não inspirada.

Em segundo lugar, *essa visão não assume que os profetas e os apóstolos foram meramente passivos no processo de inspiração*. É claro que há visões, especialmente na literatura profética, mas até mesmo os sonhos deveriam ser interpretados, e eram os agentes humanos que os interpretavam. No entanto, era o Espírito quem assegurava que suas interpretações vinham do Pai e se concentravam no Filho. “Foi a respeito desta salvação”, escreve Pedro,

que os profetas *indagaram e inquiriram*, os quais profetizaram acerca da graça a vós outros destinada, investigando, atentamente, qual a ocasião ou quais as circunstâncias oportunas, indicadas pelo Espírito de Cristo, que neles estava, ao dar de antemão testemunho sobre os sofrimentos referentes a Cristo e sobre as glórias que os seguiriam (1Pe 1.10-11, ênfase acrescentada).

Em terceiro lugar, *essa formulação também não sugere que a inspiração diga respeito à intenção dos autores humanos, que profetizaram mais do que eles mesmos sabiam*. Um exemplo extremo é Caifás, o sumo sacerdote, que, contrário à sua intenção, profetizou sobre o sacrifício substitutivo de Cristo (Jo 11.49-53).

---

<sup>14</sup> Essa doutrina afirma que a Escritura é “inspirada por Deus” (2Tm 3.16) tanto em suas *palavras* quanto em seu *significado*. No entanto, isso de modo algum implica (muito menos requer) uma “teoria do ditado” de inspiração. De acordo com a interpretação comum dessa visão, a inspiração ocorreu organicamente – isto é, por meio das personalidades e dos conceitos distintos dos autores humanos nos contextos histórico-sociais deles.

Seu ofício, não sua pessoa, o autorizou para esse papel, e foram as intenções de Deus que foram transmitidas. Não há razão para crer que os apóstolos estivessem conscientes de que suas cartas se tornariam parte do cânon da nova aliança. Embora eles soubessem que eram comissionados e autorizados a falar em nome de Deus, eles podiam distinguir seu próprio conselho pastoral do mandamento divino (1Co 7.6).

Em quarto lugar, *a inspiração verbal-plena não faz com que todos os acontecimentos de inspiração se encaixem no molde profético*. Longe de “Assim diz o SENHOR”, os discursos dos amigos de Jó são crivados de erros, ainda que sejam relatos confiáveis dos diálogos. Deus até mesmo permite que respostas pecaminosas ou errôneas dos seres humanos sejam incluídas no seu cânon inspirado. Devemos nos lembrar que a Bíblia foi gerada no contexto de um drama pactual. O roteiro inclui as falas dos servos infiéis do pacto, cujo conteúdo é julgado e corrigido pelo Senhor da aliança no desenrolar do diálogo.

O “Assim diz o SENHOR [...]” profético ou “A palavra do SENHOR veio a mim dizendo [...]” corresponde à declaração *fiat*: “Haja [...].” Nesses casos, a inspiração pode até mesmo tomar a forma de um ditado. Mais characteristicamente, no entanto, a inspiração segue o padrão “Que a terra produza [...]”, com a evidência óbvia da autoria humana do texto.

Ainda que a inspiração diga respeito exclusivamente aos atos discursivos originais que são incluídos no cânon, a providência extraordinária de Deus assegurou a integridade do processo que levou ao registro escrito. Não temos razão para negar que redatores posteriores (editores) colocaram exemplos de revelação transmitida oralmente na forma textual e os juntaram no que hoje chamamos de livros canônicos. Nas palavras do escolástico reformado Johannes Wollebius: “No início a Palavra de Deus não era escrita, antes da época de Moisés; mas depois de Moisés ela foi escrita, quando Deus, em seu mais sábio conselho, a teria selado e confirmado pelos profetas e apóstolos”.<sup>15</sup> Claramente, por exemplo, Moisés não escreveu seu próprio obituário (Dt 34). Nessa interpretação de inspiração verbal-plena, as palavras originais da Escritura foram dadas pelo milagre da inspiração, e o processo de compilação, edição e preservação do texto foi superintendido pela providência de Deus.

## D. A ATUAÇÃO DIVINA E HUMANA NA INSPIRAÇÃO

A inspiração verbal-plena afirma, com Pedro, que a revelação não emerge do profeta ou apóstolo ou de dentro da comunidade mais ampla, mas tem sua fonte no Deus trino (2Pe 1.21). Os escritores bíblicos foram *movidos* a dizer certas coisas. Deus agiu sobre eles, interrompendo o curso ordinário de suas vidas, pensamentos e expectativas pela sua comunicação externa. E, no entanto, Deus também estava agindo por meio do seu Espírito *dentro* deles para prepará-los ao

---

<sup>15</sup> Johannes Wollebius, *The abridgement of Christian divinitie* (trad. Alexander Ross; Londres, 1656), 3.

longo de suas vidas para as suas vocações e para tornar sua Palavra produtiva na mente e no coração deles. Em ambas essas maneiras – ao agir sobre (“Haja [...]”) e no interior de seus servos (“Que a terra produza [...]”) – Deus comunicou sua vontade e suas obras por meio de linguagem humana comum.

## I. DEPRECIAÇÃO A HUMANIDADE DA ESCRITURA: A TENTAÇÃO DOCÉTICA

Semelhante à heresia cristológica do *docetismo*, que negava a realidade da total humanidade de Cristo, há uma tendência histórica bem estabelecida que pode ser discernida na história da igreja de diminuir a humanidade da Escritura. Alguns teólogos antigos falaram dos escritores bíblicos como meras “flautas” nas quais o espírito tocava ou “secretários” por meio dos quais ele ditava a sua revelação. Essas analogias tornaram-se teorias literais no fundamentalismo. J. I. Packer refere-se ao comentário de J. E. Burgon: “Cada livro dela, cada capítulo dela, cada palavra dela, cada sílaba dela, cada letra dela é a comunicação direta do Altíssimo”.<sup>16</sup> W. A. Criswell expressou a mesma visão: “cada sentença foi ditada pelo Santo Espírito de Deus. [...] Em todas as partes da Bíblia encontramos Deus falando. É a voz de Deus e não do homem”.<sup>17</sup> O fundamentalismo e a ortodoxia protestantes são tradições distintas, e em nenhum ponto isso pode ser visto de maneira mais clara do que nas suas ênfases diferentes com relação à inspiração bíblica.

Quando avalia o relacionamento entre a atividade de Deus e a das criaturas na produção da Escritura, a doutrina da analogia já prova o seu mérito. Se a atuação é unívoca (a mesma coisa) para Deus e para as criaturas, então surge a pergunta: “Quem age *mais*?”. Quem é o autor de Romanos? Deus ou Paulo? No entanto, se a atuação é analógica, então a atividade de Deus na produção desses textos é qualitativamente diferente da atuação humana. Desse modo, pode ser visto que o papel dos autores humanos na produção das Escrituras é inteiramente sua própria atividade e inteiramente atividade de Deus. Por exemplo, José podia atribuir o mesmo ato (a traição dos seus irmãos) a agentes diferentes com intenções diferentes: “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida” (Gn 50.20). A Bíblia inclui discursos falsos (por exemplo, a fala dos amigos de Jó, as compreensões incorretas do salmista com relação a Deus e seus caminhos – e aqueles equívocos dos discípulos nos Evangelhos – bem como as afirmações dos governantes pagãos e até mesmo de Satanás). Atribuir inspiração ao relato que Lucas faz da fala de Paulo em Atenas em medida alguma implica que os escritos do filósofo pagão Epiménides ou do poeta Arato (o último, num hino a Zeus) fossem inspirados, ainda que Paulo os tenha citado em Atos 17.28. Também não significa que as palavras deles fossem inspiradas, mas apenas que a interpretação de Paulo – seu uso das palavras deles – compartilhava essas

<sup>16</sup> J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 180.

<sup>17</sup> W. A. Criswell, *Why I preach that the Bible is literally true* (Nashville: Broadman, 1969), 68.

palavras nesse discurso inspirado. O que quer que esses interlocutores tivessem pretendido, a intenção de Deus era usar esses versos no roteiro da sua peça teatral, embora essas fontes pagãs não sejam tratadas como normativas. Portanto, é impossível tratar cada palavra como normativa, muito menos como fala direta de Deus. No entanto, a Bíblia como um todo é o roteiro inspirado de Deus para o drama da redenção.

No seu tratamento da criação bem como da inspiração, o fundamentalismo tende a confundir o ato discursivo indireto de Deus, “Produza a terra [...]”, com o *fiat* direto de Deus, “Haja [...].” Na medida em que a Bíblia é a Palavra de Deus, nessa visão, a mediação humana precisa ser diminuída ou até mesmo negada. Nesse sentido, o fundamentalismo compartilha com o liberalismo uma visão unívoca da agência divina e humana, levando o primeiro a diminuir o valor da humanidade da Bíblia, enquanto o segundo interpreta os sinais óbvios da humanidade da Bíblia como evidência de um processo meramente natural.

Em contraste com a *inspiração mecânica*, a teologia evangélica adota a teoria da *inspiração orgânica*.<sup>18</sup> Ou seja, Deus santifica os dons, personalidades, histórias, língua e herança cultural naturais dos escritores bíblicos. Essas não são manchas ou obstáculos à inspiração divina, mas os próprios meios que Deus emprega para acomodar sua revelação à nossa capacidade de criaturas. A analogia cristológica nos lembra de que a Palavra se fez carne. A própria encarnação foi uma declaração *fiat* do tipo “Haja [...].” No entanto, a gestação e o nascimento do Filho foram parte de um processo natural (“Que a terra produza” [...]). Mesmo sua maturação física, intelectual e espiritual aconteceu por meio de ganhos naturais por meios comuns: “Crescia o menino e se fortalecia, enchendo-se de sabedoria” (Lc 2.40). Sua humanidade não estava carregada com habilidades sobre-humanas, mas era como a nossa em tudo, exceto no pecado (Hb 4.15). “Embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu” (Hb 5.8). Se Deus pode assumir nossa plena humanidade sem pecado, então ele pode falar por meio das palavras totalmente humanas de profetas e apóstolos sem erro. Como Herman Bavinck expressou esse ponto: “Como Cristo, [a Escritura] não considera estranho nada que é humano”.<sup>19</sup>

A despeito das exceções amplamente publicadas (tais como a sugestão da Fórmula Helvética do Consenso de que os pontos das vogais hebraicas eram inspirados), os escritores protestantes antigos eram totalmente gratos pela diversidade na Escritura e, portanto, pelas formas de inspiração. Esse ponto é sabiamente elaborado, por exemplo, por William Ames no seu *Marrow of theology* (1629):

<sup>18</sup> A *inspiração mecânica* é a crença de que os escritores bíblicos foram meramente passivos no processo de inspiração. Com frequência, esse conceito representa a Bíblia como tendo sido ditada inteiramente e diretamente pelo Espírito. A *inspiração orgânica* é a crença de que os escritores bíblicos estavam completamente envolvidos no processo de inspiração com suas próprias características intelectuais, culturais, linguísticas e traços de personalidade contribuindo para o texto. Essa visão também enfatiza o longo processo histórico no qual a revelação foi dada e, portanto, as circunstâncias evidentes do tempo e lugar de cada livro.

<sup>19</sup> Citado em Berkouwer, *Holy Scripture*, 27.

Mas a inspiração divina estava presente entre aqueles escritores de maneiras diferentes. Algumas coisas eram totalmente desconhecidas pelo escritor com antecedência, como aparece na história da criação passada, ou na predição de coisas que ainda estavam por acontecer. Mas algumas coisas eram previamente conhecidas pelo escritor, como aparece na história de Cristo escrita pelos apóstolos. Algumas coisas eram conhecidas por um conhecimento natural e algumas pelo sobrenatural.<sup>20</sup>

Em alguns casos, a inspiração sobrenatural operava por si mesma, observa Ames, enquanto em outros casos “o conhecimento era obtido por meios comuns”, embora guiado pela assistência do Espírito de modo que “eles não errassem ao escrever. [...] Mas isso era feito com um equilíbrio sutil de modo que cada autor pudesse usar a maneira de falar mais adequada à sua pessoa e condição”<sup>21</sup>.

Mais uma vez, é importante ressaltar as diferenças entre ver o maior problema a transpor em termos de “natureza e graça” e vê-lo em termos de “pecado e graça”. A natureza como tal é finita, mas finitude não deve ser confundida com pecado e erro. A preservação dos agentes humanos de erro enquanto sua livre atuação permanece intacta já está pressuposta na doutrina bíblica da soberania de Deus. Deus restringe o pecado e o erro num grande número de modos a cada momento, e o faz sem violentar suas criaturas.

Os escolásticos protestantes estavam totalmente conscientes das questões textuais. “Muito mais do que os reformadores”, observa Muller, “eles estavam conscientes da natureza editada do texto e da autoria anônima de grande parte do material”, e eles foram os pioneiros da pesquisa histórico-crítica sem sucumbir aos pressupostos naturalistas da alta crítica.<sup>22</sup> Dado o elevado conceito que eles tinham da soberania de Deus na providência, os sinais da humanidade e condicionamento histórico da Bíblia, longe de impedir, na verdade aprofundaram a sua confiança na inspiração das Escrituras.

Mais uma vez vemos a utilidade da distinção entre a essência de Deus e suas energias. As palavras autorizadas dos agentes comissionados não são transsubstancialmente em Palavra de Deus. Não a essência de Deus, mas suas energias são comunicadas por meio desses agentes humanos. No contexto da aliança, suas palavras são consideradas como fala de Deus porque esses homens comuns foram chamados para uma tarefa extraordinária. Eles não falam por si mesmos, mas em seu ofício como advogados ou embaixadores da aliança. Eles são enviados pelo Pai para proclamar o Filho no poder do Espírito. Assim, a fala de Deus não é nem um simples artefato criado, nem uma emanação da essência divina. É Deus operando, e a Bíblia é o depósito autoritativo dessa agência comunicativa.

Como sugere John Webster, a santificação é uma categoria importante para compreender a inspiração.<sup>23</sup> Os seres humanos ou suas palavras não são mais

<sup>20</sup> William Ames, *The marrow of theology* (org. John D. Eusden; Durham, N.C.: Labyrinth, 1968), 186.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Muller, PRRD, 406.

<sup>23</sup> John Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 11-14.

intrinsecamente santos do que potes, vasos, edifícios, tempos ou lugares. Em vez disso, é o chamado e o dom de Deus que colocam o comum à parte para seu uso extraordinário. Não é a essência das palavras de um ser humano, mas do uso que Deus fez dele no serviço dos seus propósitos na aliança que os colocou à parte da fala humana comum.

Quando chamado por Deus, Moisés protestou que não sabia falar bem. Então Deus replicou: “Vai, pois, agora, e eu serei com a tua boca e te ensinarei o que hás de falar” (Êx 4.12). Moisés pediu a Deus para enviar outra pessoa, mas Deus permaneceu firme, concedendo apenas que Arão o assistisse para falar ao povo em seu lugar, mas insistindo que Moisés seria aquele a comunicar o que vinha da parte de Deus a Arão: “tu lhe serás por Deus. Toma, pois, este bordão na mão, com o qual hás de fazer os sinais” (4.16-17). Faraó respondeu aumentando a carga opressiva do povo, e no entanto, Deus ordenou a Moisés que falasse novamente com o rei: “como, pois, me ouvirá Faraó? E não sei falar bem” (Êx 6.12). No entanto, mais uma vez Deus comissiona Moisés para cumprir sua tarefa. Deus santifica seus lábios e atesta a sua comissão por meio de sinais e maravilhas.

Do mesmo modo, quando Deus se revela a Isaías em sua santidade, Isaías não responde ao seu chamado como alguém cuja sensibilidade espiritual o houvesse preparado para tal momento. Em vez disso, o profeta sente sua profunda inadequabilidade: “Então, disse eu: ai de mim! Estou perdido! Porque sou homem de lábios impuros, habito no meio de um povo de impuros lábios, e os meus olhos viram o Rei, o SENHOR dos Exércitos!” (Is 6.5). Apenas quando um dos serafins tocou seus lábios com uma brasa viva, perdoando-o de seus pecados, é que Isaías ficou habilitado para dizer: “Eis-me aqui, envia-me a mim” (v. 8). Os discípulos não estavam esperando nas sinagogas, envolvidos em tarefas santas, preparando-se para o chamado do Messias, mas foram chamados nas suas próprias vocações comuns. Do mesmo modo, Paulo foi abordado e chamado pelo Cristo ressurreto quando ele estava em seu caminho para outra rodada de perseguição aos cristãos. Como esses outros servos, Paulo sempre carregava consigo um senso de sua própria indignidade (1Tm 1.15) e também teve de defender seu apostolado contra os “superapóstolos” cujas habilidades superiores relacionadas à fala tinham desviado alguns discípulos do rebanho de Jesus (1Co 1.18–2.16; 14.19; 2Co 4.1-14; 10.1–12.21).

A santificação cai no lado “Que a terra produza [...]” das energias comunicativas de Deus. Deus não apenas cria, julga e justifica seres humanos pelo *fiat* direto, mas afirma essa realidade criada como a esfera e o sujeito de sua ação purificadora. Os pecados dos profetas são perdoados – ele é justificado. Além do mais, seus lábios são purificados – ele é santificado. O autoproclamado “principal dos pecadores” (1Tm 1.15) tornou-se o maior de todos os missionários da história da igreja. A santificação não é uma obliteração nem mesmo uma alteração da natureza, mas o ato de Deus de reivindicar, redimir, renovar e comissionar para si mesmo. A palavra divina sempre permanece *nas e por*

*meio das palavras humanas, não apenas ao lado delas (como a interpretação de Barth frequentemente sugere) ou oprimindo-as (como é a tendência no fundamentalismo).*

Deveremos relembrar a resposta de Maria à anunciação. Com o coração preocupado, ela perguntou: “Como será isto, pois não tenho relação com homem algum?”. Depois da explicação mais básica (“Descerá sobre ti o Espírito Santo, e [...] o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus”), ela replicou: “Aqui está a serva do Senhor” (Lc 1.34-35,38). Maria não era uma pedra. Ela estava realmente confusa pelo anúncio e se perguntava como aquilo seria possível, mas foi suficiente ser assegurada que sua possibilidade não era a questão. Deus o faria. Deus estabelece o que é e o que não é possível. Ela creu na garantia do anjo: “para Deus não haverá impossíveis” (v. 37).

## 2. O EVANGELHO E A PRIORIDADE DA AÇÃO DE DEUS NA INSPIRAÇÃO

Como vimos, a revelação segue a redenção, e ambas são *monergísticas*. Isto é, Deus nos salva sem a nossa ajuda – de fato, enquanto somos rebeldes. No paradigma “superando a separação”, é a busca humana pelo sagrado que domina; no relato bíblico de “conhecendo um estranho”, o foco está na procura e salvação dos perdidos por Deus. Nem a salvação, nem a revelação vêm de dentro; elas vêm a nós de cima.

Se tendemos a ver nossa salvação como *sinergística* (i.e., cooperação entre Deus e os pecadores), Berkouwer nos lembra, nós provavelmente “comprendemos a procedência divina como uma soma de divino e humano, de modo que na verdade nós precisamos apenas lidar parcialmente com a voz divina na Escritura”<sup>24</sup> No entanto, revelação e redenção são movimentos da parte de Deus para nós, não de nossa parte em direção a Deus. Fora de questão, então, está qualquer teoria romântica de inspiração na qual a revelação é um produto de um gênio religioso, intelecto superior ou piedade eminentes. Além dessa razão teológica, temos o fato de que os profetas e apóstolos são representados frequentemente nas Escrituras como servos fracos.

Os escritores bíblicos não estão simplesmente expressando a sua experiência religiosa em forma verbal. Eles não podem chamar e enviar a si mesmos, mas são chamados e enviados por Deus. De fato, os falsos profetas são contrastados com os verdadeiros profetas pelo fato de que eles nunca estiveram no conselho do Senhor e, portanto, não foram enviados com suas palavras (Jr 23.9-40). O mesmo critério vale para a canonicidade dos textos do Novo Testamento: eles devem ser identificados dentro do círculo de testemunhas oculares que foram diretamente chamadas a seu ofício por Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, essas testemunhas oculares não são inertes, espectadores passivos da revelação, mas, como Maria, são tomadas pelo Espírito Santo em seu serviço junto com toda a gama de suas próprias características. A declaração triunfante “Ao SENHOR pertence a

---

<sup>24</sup> Berkouwer, *Holy Scripture*, 172.

salvação!” (Jn 2.9) está inextricavelmente ligada à convicção de que o evangelho vem de Deus, e não da comunidade ou de pessoas piedosas. É porque a Palavra do Pai a respeito de Cristo nos trouxe a essa perfeita consumação pelo Espírito que a Escritura transmite a própria autoridade de Deus tanto como “poder de Deus para a salvação” (Rm 1.16), quanto a regra de Deus a respeito de todas as questões relacionadas à fé e prática (2Tm 3.15-16). Deus não apenas nos salva pela sua Palavra enérgica de modo que ele possa governar sobre nós por meio da sua Palavra canônica; ele nos governa a fim de nos manter continuamente sob seus cuidados salvíficos e santificadores.

## E. INSPIRAÇÃO E ILUMINAÇÃO

Jesus Cristo, pela sua própria ação, inaugurou a nova criação, e ao enviar o Espírito, o qual ele havia prometido no cenáculo (Jo 14-16), ele não apenas ensinou os discípulos e fez deles suas testemunhas, mas designou a pregação e o ensino deles como sua constituição escrita. Quando essa Palavra é lida e pregada hoje, é Cristo quem fala. No entanto, a dádiva daquele cânon original pertence à revelação; a obra subsequente do Espírito na igreja pertence à iluminação. As Escrituras são inspiradas a despeito da resposta humana, mas para receber seu ensino, os corações precisam ser iluminados pelo Espírito que inspirou o texto (1Co 2.10-16). Uma analogia pode ser derivada de Jesus Cristo como a Palavra hipostática de Deus: “A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela. [...] O Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por intermédio dele, mas o mundo não o conheceu” (Jo 1.5,10). Ele é o que é a despeito da resposta humana. Contudo, a revelação atinge o seu objetivo apenas quando é reconhecida como tal. Apenas o Espírito Santo pode fazer acontecer esse reconhecimento (v. 12-13).

Como a obra redentora que ela proclama, essa revelação é passada – já dada, alcançada e selada de uma vez por todas, e agora o Espírito chama de maneira efetiva pessoas para si mesmo por meio dessa Palavra. Empregando a metáfora da construção de um edifício, Paulo afirma que a era do lançamento do fundamento da nova aliança chegou ao fim com a era apostólica, e agora o ministério ordinário da Palavra e do sacramento constrói sobre aquele fundamento do cânon apostólico (1Co 3.9-17).

Assim, a inspiração é uma característica do texto bíblico, enquanto a iluminação é a obra subsequente do Espírito de levar-nos a uma compreensão e aceitação do seu significado. Essa é a doutrina geralmente referida como “o testemunho interior do Espírito”. A iluminação do Espírito é de dois tipos, interior e exterior. O Espírito testemunha da verdade da Escritura e no nosso interior para conquistar nosso consentimento. Rollock nos lembra de que é a iluminação que nos afeta, não as Escrituras em si mesmas: “E o próprio Espírito Santo, também em sua obra, não dá nenhuma nova luz às Escrituras, que são claras e gloriosas em si mesmas, como foi anteriormente dito, mas ilumina nossa mente para este fim, de modo

que possamos ver a grande luz das sagradas Escrituras".<sup>25</sup> O Espírito produz as evidências interiores da Escritura – sua harmonia, a grandeza de sua mensagem, os milagres e a doutrina celestial.<sup>26</sup>

O testemunho interior do Espírito foi desenvolvido especialmente por Calvinismo como um modo de responder à afirmação católico-romana de que a autoridade bíblica dependia do testemunho da igreja.<sup>27</sup> O argumento de Calvinista é que “apenas o próprio Deus é uma testemunha suficiente de si mesmo”<sup>28</sup> De fato, Calvinista comparou Roma aos protestantes radicais (“entusiastas”) na afirmação deles da continuidade da revelação especial à parte da Palavra canônica e em acréscimo a ela.<sup>29</sup> A revelação divina pode depender apenas de um testemunho divino. Um texto infalível dificilmente pode ser encontrado numa igreja que pode cometer erros e de fato tem errado com frequência ao longo de sua história.

No entanto, esse testemunho do Espírito não acrescenta uma sílaba sequer à Escritura; em vez disso, ele nos convence da verdade da Escritura.<sup>30</sup> A igreja é comumente o meio pelo qual nos tornamos convencidos das verdades da Escritura, mas não é a base da nossa confiança nela. Apenas o Espírito pode nos dar confiança na Escritura porque ele é o Espírito que inspirou o texto sagrado e nos une a Cristo, que é seu conteúdo. A fé na Escritura aumenta ou cai com a fé em Cristo, como Bavinck ressaltou.<sup>31</sup>

Abraham Kuyper observou que o testemunho interior do Espírito “normalmente acontece de modo ‘gradual e não observado’”.

O testemunho do Espírito começa por ligar-nos ao centro da Escritura, ou seja, Jesus Cristo. No início, a extensão da sua autoridade não tem importância. Apenas por graus é que a Escritura começa a nos fascinar pela sua composição orgânica num processo de assimilação gradual com relação ao seu conteúdo e mensagem. [...] Vivenciar a *divinitas* [divindade] da Escritura acontece por meio de vivenciar a *benevolentia* [benevolência] de Deus.<sup>32</sup>

Uma vez mais vemos a conexão inextricável entre a fonte, o conteúdo e o efeito perlocucionário da revelação. Não podemos ser convencidos da inspiração e autoridade da Bíblia como uma teoria independente ou fundamental da sua origem abstraída de seu conteúdo ou do testemunho do Espírito. Nós nos tornamos

<sup>25</sup> Rollock, “Effectual calling”, 70.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Veja Calvin, *Institutes* 1.7.

<sup>28</sup> Citado em Berkouwer, *Holy Scripture*, 41.

<sup>29</sup> Calvin, *Institutes* 1.7.5.

<sup>30</sup> D. F. Strauss chamou o *testimonium internum* de “o ‘calcanhar de aquiles’ do sistema protestante” porque ele transferiu a objetividade para longe da revelação externa e a colocou no coração humano (*Die christliche Glaubenslehre* [1840], 1:136). No entanto, por mais verdadeiro que isso possa ser na tendência do protestantismo radical, ele perde o ponto crucial de que, pelo menos na sua formulação reformada, o testemunho interior é inseparável da Palavra exterior.

<sup>31</sup> Citado em Berkouwer, *Holy Scripture*, 44.

<sup>32</sup> Citado em *ibid.*, 49.

convencidos da autoridade divina da Escritura à medida que somos persuadidos pelo Espírito da glória de Cristo e do seu evangelho. Ao mesmo tempo, o Espírito não está envolvido em missões autônomas. “A operação poderosa do testemunho do espírito centra-se na salvação que apareceu em Cristo” e é, portanto, inseparável da Bíblia.<sup>33</sup>

Recebemos as Escrituras como Palavra de Deus não porque nossa razão a julgue verdadeira e útil. Nem a aceitamos com base no testemunho interior do Espírito ou da nossa experiência do novo nascimento. Em vez disso, por meio do testemunho do Espírito chegamos a compreender e a aceitar a *mensagem* que a Escritura comunica. Como resultado, Paulo pôde dizer: “Outra razão ainda temos nós para, incessantemente, dar graças a Deus: é que, tendo vós recebido a palavra que de nós ouvistes, que é de Deus, acolhestes não como palavra de homens, e sim como, em verdade é, a palavra de Deus, a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós, os que credes” (1Ts 2.13). Observe também como esse versículo integra a Palavra como cânon (“acolheste”) e a Palavra como meio de graça (“a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós”). Como Bavinck observa: “nós cremos na Escritura ‘não por causa de, mas por meio do testemunho do Espírito’”.<sup>34</sup>

Se divorciarmos a iluminação (o testemunho interior do Espírito) da inspiração, facilmente cairemos numa visão impessoal das Escrituras como uma letra morta, uma visão pela qual os cristãos conservadores são frequentemente criticados e caricaturados. No entanto, o perigo oposto é simplesmente fundir essas categorias.

## F. DESTRUINDO A DISTINÇÃO ENTRE INSPIRAÇÃO E ILUMINAÇÃO

O julgamento frequente de que o liberalismo protestante é antissobrenatural é em muitos casos errado, e Friedrich Schleiermacher é um bom exemplo. O deísmo negou a intervenção milagrosa de Deus na natureza e na História, enquanto o Romantismo identificou quase tudo e cada coisa como um milagre. Schleiermacher não teve dificuldade em aceitar a inspiração da Bíblia pelo Espírito, mas ele não conseguiu *limitar* a inspiração à Escritura e foi com essa compreensão ampla demais da inspiração que, do ponto de vista ortodoxo, ele errou. “O que é inspiração?”, Schleiermacher respondeu: “É simplesmente a expressão geral para o sentimento de verdadeira moralidade e liberdade”.<sup>35</sup> Em outro ponto ele escreveu que desde que o Espírito Santo é “o espírito comum da igreja”, todo pensamento concernente ao reino de Deus é “inspirado pelo Espírito”.<sup>36</sup> Schleiermacher insiste que não apenas os escritos dos apóstolos, mas também eles mesmos eram inspirados a todo e cada instante.<sup>37</sup> Assim, dessa

<sup>33</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>34</sup> Citado em *ibid.*, 52.

<sup>35</sup> Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its cultured despisers* (trad. John Oman; Nova York: Harper and Bros., 1958), 89.

<sup>36</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 598.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 599.

perspectiva, a ortodoxia errou não no seu sobrenaturalismo, mas em estreitar a inspiração aos textos escritos. De fato, ele chama isso de “um escolasticismo totalmente morto”.<sup>38</sup> Ironicamente, Schleiermacher amplia o conceito de inspiração para incluir toda a amplitude da história cristã enquanto exclui o Antigo Testamento. A lei, embora divinamente ordenada, não foi inspirada no mesmo grau das Escrituras cristãs. Como sabemos disso? Porque “temos a experiência real” e não apenas meras “premonições” de Cristo.<sup>39</sup>

Essa maneira mais imanentista de fundir a inspiração com a iluminação pode ser detectada na abordagem de alguns teólogos evangélicos recentes, como Stanley Grenz. Visto que os evangélicos são historicamente mais ligados aos anabatistas e às tradições pietistas e, portanto, mais baseados na experiência do que na doutrina ou nos sacramentos, Grenz se pergunta por que alguns teólogos evangélicos ainda se prendem à “convicção escolástica-calvinista de que há um depósito de revelação cognitiva dado de uma vez por todas na Bíblia”, junto com aquela convicção da “combinação de um princípio material e um princípio formal [*sola fide e sola scriptura*]”.<sup>40</sup> Talvez de maneira ainda mais corajosa do que Schleiermacher (e certamente mais radicalmente do que Barth), Grenz rejeita uma identificação direta de revelação com a Escritura.<sup>41</sup> Ele argumenta que essa “espiritualidade é gerada de dentro da pessoa”.<sup>42</sup> Consequentemente, a Escritura não é a Palavra de Deus, mas “o registro fundamental de como a antiga comunidade da fé respondeu a Deus”.<sup>43</sup> A Escritura revela “a autocompreensão da comunidade na qual ela se desenvolveu”.<sup>44</sup> Por isso, a Escritura existe junto com a experiência e a cultura, e “essas fontes devem ser mantidas em ‘tensão criativa’ como respondendo em suas diferentes maneiras à revelação de Deus”<sup>45</sup>. Desse

<sup>38</sup> *Ibid.*, 600.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 609-11. De fato, os profetas escreveram no contexto da “dispensação legal” de modo que “apenas a profecia messiânica permaneceria capaz de compartilhar na inspiração no nosso sentido”. Além disso, a história da teologia cristã mostra apenas de modo muito claro [...] quão gravemente esse esforço de encontrar fé cristã no Antigo Testamento tem causado danos à nossa prática da arte exegética.” Schleiermacher reconhece que essa interpretação figurativa do Antigo e do Novo Testamento em termos de promessa e cumprimento foi exibida na pregação de Cristo e dos apóstolos, bem como na igreja primitiva. Contra essa abordagem, Schleiermacher sugere que o Antigo Testamento seja colocado como um apêndice do Novo Testamento.

<sup>40</sup> Stanley Grenz, *Revisioning evangelical theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 62.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 91. Nos debates cristológicos do século 19, a visão luterana de que os atributos divinos de Cristo eram comunicados à sua humanidade foi revertida naquilo que foi chamado de “cristologia kenótica”. Nessa visão, o Filho esvaziou-se dos seus atributos divinos na encarnação. Algo semelhante pode ser visto nos debates recentes sobre a Escritura. De um lado, o fundamentalismo diviniza as palavras humanas, enquanto as teorias “kenóticas” da Escritura esvaziam a Bíblia do seu caráter divino. Como Donald Bloesch observa, referindo-se especialmente a Ray Anderson, alguns teólogos evangélicos também têm adotado esse curso. Em adição às implicações cristológicas dúbias, Bloesch adverte: “Se a teoria kenótica for levada adiante demais, isso significa que a Palavra divina é transmudada na palavra humana da Escritura, e é a partir daí esvaziada de seu conteúdo divino” (Donald G. Bloesch, “The primacy of Scripture”, em *The authoritative Word: Essays on the nature of Scripture* [org. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 150).

modo, a inspiração é diminuída até o nível da iluminação e, portanto, ampliada para incluir toda a história do povo de Deus e sua experiência dessa ação recíproca entre Escritura, tradição e cultura.

Do mesmo modo, John Franke argumenta que “a fala do Espírito por meio da Escritura e por meio da cultura não constitui dois atos comunicativos, mas em vez disso uma fala unificada”.<sup>46</sup> Nesse ponto Franke parece confundir inspiração com iluminação – e, mais que isso, confundir a iluminação do Espírito tanto dos descrentes quanto dos cristãos pela graça comum (por meio da revelação geral) com a iluminação dos cristãos para interpretar a revelação especial de maneira fiel. Nossa resposta a essa formulação deveria ser afirmar que a cultura, embora um teatro da providência de Deus, não é um meio de graça. As culturas particulares que nos formam são o nosso *contexto*, mas não nossa *autoridade* para a fé e vida. Logo, não negamos que vamos às Escrituras com certas predisposições culturais, mas negamos que elas sejam normativas ou inspiradas por Deus. Algumas vezes a igreja é corrigida até mesmo na sua interpretação da Escritura por meio de novas ideias e avanços culturais. Isso acontece porque os descrentes, também, são criados à imagem de Deus, e o Espírito dá iluminação em questões terrenas bem como nas celestiais.

Todavia, a inspiração está restrita à economia salvífica de Deus por meio da revelação especial. Como a razão, a tradição e a experiência, a cultura pode ser uma serva da interpretação eclesiástica do cânon sagrado, mas não pode *reinar* ao lado dele. Franke também acrescenta que a Escritura “funciona como uma norma normativa da teologia” em sua conversa com a cultura.<sup>47</sup> No entanto, o qualificador crucial é *funciona como*. A Escritura funciona normativamente por causa da decisão da comunidade de regular-se por essa norma. Isso é bastante diferente de dizer que a Escritura funciona normativamente porque é Palavra transcendente que cria a fé e portanto a comunidade que reconhece a Palavra.

A respeito de 2Timóteo 3.16, Grenz e Franke sugerem: “Por meio do raro uso de *theopneustos* [...] Paulo declarou que ‘Deus expira na Escritura’ por meio disso tornando-a útil”.<sup>48</sup> Contudo, esse versículo não diz que “Deus respira na Escritura” mas que as Escrituras são “expiradas por Deus” (*theopneustos*). Elas não são tornadas úteis quando Deus sopra nelas; elas são úteis porque Deus as exalou.<sup>49</sup>

O que está em jogo é uma visão *ontológica* de inspiração bíblica, que, se nós aceitarmos o argumento de Grenz e Franke, estaremos correndo o risco de trocar para uma visão *funcional*. A inspiração é um atributo dos textos em si, ou é algo

<sup>46</sup> John Franke, *The character of theology* (Grand Rapids: Baker, 2005), 142.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Stanley Grenz e John Franke, *Beyond foundationalism: Shaping theology in a postmodern context* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 65.

<sup>49</sup> Sobre o significado de *theopneustos*, veja o argumento de A. A. Hodge e B. B. Warfield, *Inspiration* (Grand Rapids: Baker, 1979), 5.

que acontece na pessoa ou na comunidade por meio do uso que o Espírito faz dela? Em outras palavras, a inspiração é basicamente o mesmo que iluminação?

Grenz e Franke advertem contra “estabelecer uma correspondência simples do tipo um-a-um entre a revelação de Deus e a Bíblia, isto é, entre a Palavra de Deus e as palavras da Escritura”.<sup>50</sup> Eles argumentam que a comunidade gerou esses textos à medida que ela procurou compreender seu relacionamento com épocas anteriores e a relevância de sua fé no presente.<sup>51</sup> Já não é o texto em si que se coloca como a norma da igreja, mas “a mensagem que o Espírito declara por meio do texto”.<sup>52</sup> A autoridade bíblica parece, desse modo, tornar-se meramente instrumental em vez de intrínseca. Eles acrescentam:

Consequentemente, nunca devemos concluir que apenas a exegese pode exaurir a fala do Espírito a nós por meio do texto. Embora o ato ilocucionário do Espírito seja apropriar-se do texto no seu significado interno (i.e., apropriar-se do que o autor disse), o Espírito se apropria do texto com o objetivo de comunicá-lo a nós na nossa situação, que, conquanto talvez correspondendo em certos aspectos à da comunidade antiga, é, no entanto, única.<sup>53</sup>

Nesse relato, a Palavra e o Espírito se afastam à medida que a inspiração é fundida com iluminação; o texto (pelo menos em sua disponibilidade a nós) torna-se virtualmente indistinto da interpretação. Conquanto em algum sentido apropriando-se das palavras escriturais, o Espírito pode estar de fato dizendo algo diferente a nós hoje se comparado ao que disse antes. Esse movimento é enfatizado pela identificação do ato do Espírito como ilocucionário (i.e., a posição ou o conteúdo do que é dito) em vez de perlocucionário (i.e., gerando seu sentido pretendido). Portanto, essa visão se arrisca a substituir o Espírito não apenas pela Palavra escrita, mas também pelo seu conteúdo, ou seja, Cristo.

Antecipando objeções, Grenz e Franke insistem que “o problema do subjetivismo aparece apenas quando colocamos incorretamente a pessoa à frente da comunidade”.<sup>54</sup> A despeito de ouvirmos ou não o Espírito, os autores sugerem, “a Bíblia permanece objetivamente escritura *porque* é o livro da igreja” (ênfase acrescentada).<sup>55</sup> Seja individualista ou comunal, no entanto, essa interpretação permanece subjetivista, tratando a Escritura meramente como um registro inspirado da reflexão eclesiástica auxiliada pelo Espírito, em vez de ser um registro inspirado de revelação de Deus soprada pelo Espírito.

Em resumo, a atuação de Deus é subordinada à atuação humana, e isso inevitavelmente solapa a *sola gratia* (apenas a graça). Conquanto afirmando a

<sup>50</sup> Grenz and Franke, *Beyond foundationalism*, 70-71.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 74-75.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>55</sup> *Ibid.*

Escritura como um meio de graça, essa visão tem a consequência não intencional de eliminar o *status* da Escritura como um cânon revelado que permanece fora e acima da pessoa e da comunidade piedosas.

Repetindo um refrão que, a despeito de sua associação com a polêmica da Contrarreforma, tem se tornado crescentemente usado entre os protestantes, Grenz e Franke afirmam que a Bíblia é o livro da igreja. “A comunidade [da fé] precede a produção de textos escriturísticos e é responsável pelo seu conteúdo e pela identificação de textos particulares visando à sua inclusão em um cânon autoritativo ao qual ela escolheu se submeter.”<sup>56</sup> Essa afirmação, pelo menos da maneira que é expressada aqui, pode dar a impressão de que a igreja é soberana nesse quesito: a Escritura é um cânon autoritativo porque a igreja decidiu tratá-la como tal. Os autores admitem que isso “leva a um conceito mais amplo de inspiração”.<sup>57</sup> De um lado, a Escritura constitui a igreja. “Por outro lado ela é em si mesma derivada dessa comunidade e de sua autoridade.”<sup>58</sup> Os autores defendem a mesma visão da relação entre a Escritura e a tradição que foi articulada no Concílio Vaticano II.<sup>59</sup> No entanto, alojar a inspiração na comunidade em vez de na própria Escritura é uma posição que dá um passo além da concepção católico-romana, aproximando-se bastante, se é que não repetindo, a posição de Schleiermacher.<sup>60</sup> Ao fazer isso, a visão omite a distinção qualitativa que há entre inspiração (cânon) e iluminação (tradição); de fato, podemos ver nisso uma distinção óbvia entre a fala objetiva de Deus e a palavra interna da comunidade. Mais do que afirmar que Deus age por meio da igreja (pela iluminação), essa visão torna a ação de Deus e a da igreja (pela inspiração) indistinguíveis.

O pêndulo está se movendo: reagindo contra a anarquia prática do individualismo protestante nos nossos dias, alguns cristãos estão assimilando a Escritura à igreja. Assim, como Calvino observou há muito tempo, a despeito de suas diferenças óbvias, o “entusiasmo” protestante radical e as teorias católico-romanas da igreja como a mãe da Escritura compartilham semelhanças surpreendentes.<sup>61</sup> Elas são simplesmente duas maneiras de reduzir a fala de Deus à fala humana, seja por meio de uma pessoa piedosa, seja por meio da santa igreja. “A descrição do cânon como uma criação da igreja de modo algum é exclusiva do catolicismo romano”, observou John Webster. “Isso porque outros além de [Adolf]

<sup>56</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>59</sup> *Ibid.*: “Embora Escritura e tradição sejam distinguíveis, elas são fundamentalmente inseparáveis. Em outras palavras, nem a Escritura, nem a tradição são inherentemente autoritativas no sentido fundamental de fornecer base incorrigível autoevidente e não inferencial para a elaboração de proposições teológicas. A autoridade de cada uma, da tradição bem como da Escritura, é contingente à obra do Espírito, e tanto a Escritura quanto a tradição são componentes fundamentais dentro de uma teia inter-relacionada de crenças que constituem a fé cristã.”

<sup>60</sup> Uma visão semelhante é articulada por Paul J. Achtemeier, *The inspiration of Scripture: Problems and proposals* (Filadélfia: Westminster John Knox, 1980), esp. 125-35.

<sup>61</sup> João Calvino, “Reply by Calvin to Cardinal Sadolet’s letter”, em *Tracts and treatises of the Reformation of the Church* (org. Thomas F. Torrance; Grand Rapids: Baker, 1958), 1:36.

Harnack usaram o termo [criação] para se referir à parte da igreja na formação do cânon.”<sup>62</sup> Desde Schleiermacher, muitos teólogos protestantes têm absorvido uma teoria romântica de “a comunidade” que é muito mais próxima da posição católico-romana.

A Bíblia não é “o livro da igreja” se com isso alguém quer dizer que a comunidade criou seu próprio cânon – o que é equivalente a dizer que o vassalo (servo) em vez de o Suserano (Senhor) é o autor da aliança. Independentemente da extensão em que o “povo” cria sua própria constituição nos Estados modernos, o cânon bíblico deve continuar a ser definido pela sua própria história pactual, na qual a ação salvífica e revelação de Deus criam a comunidade em vez do contrário. A posição que critiquei acima apenas pode resultar no que John Webster se refere como sendo um “pelagianismo hermenêutico”.<sup>63</sup> Contra tais visões, ele insiste que não devemos ver a Bíblia nem como um livro do indivíduo, nem como o livro da igreja, mas como o livro de Deus. Sem diminuir o caráter humano da Bíblia, Webster enfatiza a conexão íntima entre *sola gratia* (apenas a graça) e *sola Scriptura* (apenas a Escritura). O que está em jogo na nossa doutrina da Escritura é a questão não de que uso fazemos dela (se individual ou comunitário), mas do uso que Deus faz dela dentro da economia da graça.<sup>64</sup>

### III. A CONFIABILIDADE DA ESCRITURA

Os fatos históricos da criação e da redenção seriam verdadeiros independentemente de Deus escolher ou não registrá-los por meio de Escritura inspirada. No entanto, se Deus realmente fez isso, então as palavras do Espírito não podem incluir erro.

Contra a repetida afirmação de que a doutrina da inerrância surgiu primeiro com a ortodoxia protestante, poderíamos citar inúmeros exemplos da igreja antiga e da medieval.<sup>65</sup> Até o Concílio Vaticano II, Roma havia atribuído inerrância à Escritura como a visão comum da igreja ao longo de sua história.<sup>66</sup> O papa Leão

<sup>62</sup> John Webster, *Word and Church* (Edimburgo: T&T Clark, 2001), 77.

<sup>63</sup> Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch*, 100.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 2, 19, 45.

<sup>65</sup> Veja Robert D. Preus, “The view of the Bible held by the church: The early church through Luther”, e John H. Gerstner, “The view of the Bible held by the church: Calvin and the Westminster divines”, em *Inerrancy* (org. Norman Geisler; Grand Rapids: Zondervan, 1980); John A. Woodbridge, *Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982); G. W. Bromiley, “The church fathers and Holy Scripture”, em D. A. Carson e John A. Woodbridge, orgs., *Scripture and truth* (Leicester, UK: Inter-Varsity Press, 1983).

<sup>66</sup> De acordo com o Concílio Vaticano I (1869-1870), o Antigo e o Novo Testamento, “completos e inteiros”, são “sagrados e canônicos”. De fato, contrário à tendência de alguns protestantes de colocar a natureza da inspiração na autoridade da igreja, o concílio acrescentou: “E a igreja os considera sagrados e canônicos, não porque tendo sido compostos por esforço humano, tendo sido depois aprovados pela autoridade da própria igreja; nem apenas por conterem revelação sem erros, mas porque, tendo sido escritos sob inspiração do Espírito Santo, eles têm Deus como seu Autor” (First Vatican Council, cap. 3, “On Revelation”, em *Sources of catholic dogma* [org. Heinrich Denzmyer; Fitzwilliam, N. H.: Loretto, 2002], 3006).

XIII, em 1893, foi ainda mais longe ao esposar a teoria de inspiração de ditado e sucessivos papas, durante o século 20, condenaram a visão de que a inerrância estava limitada ao que era necessário à salvação.<sup>67</sup> Sem dúvida, essa teoria mecânica da inspiração é o que a maioria dos críticos tem em mente quando encontram o termo *inerrância*. Seja como for, esses exemplos demonstram de fato que inerrância não é uma invenção da ortodoxia protestante.

Embora as tendências da alta crítica tenham arrastado os estudiosos bíblicos católicos-romanos – e protestantes também – na sua esteira, Roma permaneceu comprometida, pelo menos formalmente, com a inspiração verbal e a inerrância da Escritura. Citando o Concílio Vaticano II, o catecismo católico mais recente afirma,

Desde que, portanto, tudo o que os autores inspirados e escritores sagrados afirmam deve ser considerado como sendo afirmado pelo Espírito Santo, devemos reconhecer que os livros da Escritura firmemente, fielmente e sem erro ensinam a verdade de que Deus, para a nossa salvação, desejou ver confiado às Escrituras Sagradas.<sup>68</sup>

Com a mesma clareza, Lutero e Calvino puderam falar da Escritura como isenta de erro.<sup>69</sup> No entanto, seria anacronismo colocar questões pós-iluministas em figuras pré-iluministas. Os reformadores podiam afirmar simultaneamente a inerrância da Escritura – até mesmo a ponto de usar a infeliz linguagem de *ditado* – enquanto ressaltavam discrepâncias no texto. Calvino cria que “as Escrituras deveriam ser lidas com o objetivo de encontrar Cristo nelas”,<sup>70</sup> e para a ortodoxia protestante a confiabilidade da Escritura também era inseparável do seu escopo e conteúdo. A Escritura é a Palavra do Pai, por meio do Espírito, acerca do Filho. Wilhelm Niesel observa:

A teologia reformada, assim como a luterana, sabe que é a Palavra de Deus que fala conosco da Bíblia e produz fé, e que essa Palavra é o próprio Cristo. Mas essa fala de Deus não se torna uma experiência sob o nosso controle com base de que nós podemos ler através da Bíblia e testar se ela “apresenta a Cristo”. Calvino leu toda a Bíblia esperando encontrar Cristo nela.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Numa encíclica de 1893, o papa Leão XIII afirmou que a visão do ditado era “a fé antiga e imutável da igreja”, sustentada por todos os pais da igreja. No início do século 20, Bento XV disse que é “necessário à salvação” afirmar que as narrativas históricas bem como a doutrina são totalmente inspiradas e inerrantes, e em 1943 o papa Pio XII condenou a visão que limitava inerrância apenas ao que era necessário à salvação.

<sup>68</sup> *Dei Verbum [Palavra de Deus]: Constitution on divine revelation*, art. 11, citado no *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 31.

<sup>69</sup> Klaas Runia, “The Hermeneutics of the Reformers”, *CTJ* 19 (1984): 129-32.

<sup>70</sup> João Calvino, *Commentary on the Gospel according to John* (trad. William Pringle; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1996), 1:218.

<sup>71</sup> Wilhelm Niesel, *Reformed symbolics: A comparison of catholicism, orthodoxy, and protestantism* (trad. David Lewis; Edimburgo: Oliver and Boyd, 1962), 229.

Não há, assim, “cânon dentro do cânon”; toda a Escritura é inspirada por Deus e portanto útil (i.e., canônica) para orientar a fé e a prática da igreja.

Com algumas notáveis exceções, desafios à doutrina de inspiração histórica da igreja vieram dos quartéis do protestantismo radical. Fausto Socino (1539-1604) negou a inspiração verbal (i.e., a inspiração das palavras), e no inicio do século 18, o arminianismo holandês, sob a influência de Hugo Grotius e Jean LeClerc, distinguiu entre inspiração (um movimento piedoso da alma) e revelação (comunicação divina), a última pertencendo apenas às profecias e palavras de Jesus.<sup>72</sup> Foi especialmente sob a influência de LeClerc que o conceito de inerrância limitada apareceu.<sup>73</sup> Como uma filha do Iluminismo, a investigação da alta crítica nos círculos liberais começou com a pressuposição naturalista de que todas as reivindicações de intervenção divina na História eram míticas. Os liberais viam tais afirmações nos textos bíblicos como uma evidência de uma cosmovisão primitiva e não científica e sentiram que elas deveriam ser tratadas como afirmações subjetivas de valor em vez de afirmações confiáveis de fato. Dessa perspectiva, a questão da confiabilidade da Bíblia já não era mais uma questão, muito menos um problema.

Um século mais tarde, Friedrich Schleiermacher, como observamos (veja a seção F, p. 180), sustentou um conceito romântico de inspiração que é virtualmente idêntico à moção piedosa da alma de Grotius.

Em todas essas formas, a inspiração foi tratada como uma característica subjetiva de indivíduos e da comunidade em vez de uma propriedade objetiva do texto bíblico. Não é de admirar que Albrecht Ritschl, Richard Rothe, F. D. Maurice, Matthew Arnold e outros liberais protestantes simplesmente abandonaram a noção de inspiração.

## A. A FORMULAÇÃO DA INERRÂNCIA DE PRINCETON

Embora a inerrância tenha sido pressuposta na história da igreja até o Iluminismo, foi especialmente no Princeton Seminary no final do século 19 e começo do século 20 que ela se tornou uma formulação totalmente desenvolvida. Essa visão é articulada mais completamente no livro escrito por A. A. Hodge e B. B. Warfield, *Inspiration*, publicado pela Igreja Presbiteriana em 1881. Seu

<sup>72</sup> Hugo Grotius, *Opera omnia theologica* (Londres: Moses Pitt, 1679), 3:672.

<sup>73</sup> Louis Berkhof observa que essa visão era sustentada por alguns teólogos protestantes sob a influência do deísmo. Ele se refere particularmente a LeClerc (1657-1736), um teólogo reformado que adotou o arminianismo e a partir daí ensinou que a inspiração era simplesmente uma iluminação espiritual. LeClerc e outros em seu círculo “distinguiram entre as porções doutrinárias e históricas da Escritura, e consideraram a primeira, que continha verdades essenciais, com as quais os escritores foram familiarizados por meio de revelação, como plenamente inspirada; e a última, que contém verdades não essenciais, das quais os escritores tinham conhecimento à parte de revelação, como apenas parcialmente inspirada, e como desfigurada por imprecisões e erros” (*Systematic theology* [Grand Rapids: Kierdmans, 1996], 154). Alguns argumentaram que os pensamentos eram inspirados, mas não necessariamente as palavras, mas Berkhof cita a objeção de Girardeau: “O pensamento exato não pode ser dissociado da linguagem” (155).

argumento merece um extenso resumo, especialmente porque ele ainda é, na minha visão, a melhor formulação de inerrância e desafia caricaturas.

Primeiro, eles ressaltam que uma sã doutrina de inspiração requer uma ontologia especificamente cristã: “A única oposição realmente perigosa para a doutrina de inspiração da igreja vem direta ou indiretamente, mas sempre de modo distinto de alguma falsa visão da relação de Deus com o mundo, dos seus métodos de trabalho e da possibilidade de uma atuação sobrenatural penetrando no curso do processo natural e alterando-o.”<sup>74</sup> Assim como o elemento divino permeia o todo da Escritura, do mesmo modo o aspecto humano o faz. Não apenas “a atuação desimpedida de todas as faculdades [dos autores], mas a própria substância do que eles escreveram é evidentemente na sua maior parte o produto da própria atividade mental e espiritual deles”<sup>75</sup> Ainda mais do que os reformadores, a ortodoxia protestante era sensível aos diversos meios usados por Deus para produzir a literatura diversificada da Bíblia. Essa conscientização apenas tem crescido, Hodge e Warfield observam, e deveria ser totalmente apreciada.<sup>76</sup> A “superintendência” de Deus não comprometeu a liberdade da criatura. De fato, “ela não interfere nas atuações espontâneas naturais, que estavam, em si mesmas, produzindo resultados conformáveis à mente do Espírito Santo”<sup>77</sup> Assim como o elemento divino permeia o todo da Escritura, do mesmo modo o faz o aspecto humano.

Longe de reduzir todas as instâncias de revelação bíblica ao paradigma profético, como os críticos frequentemente alegam, Hodge e Warfield reconhecem que a forma profética, “Assim diz o SENHOR”, é um “elemento comparativamente pequeno de todo o corpo de escrito sagrado”. Na maioria dos casos, os escritores extraíram do seu próprio conhecimento existente, incluindo a revelação geral, e cada um “deu evidência de suas próprias limitações especiais de conhecimento e poder mental, e de seus defeitos de personalidade bem como de suas capacidades”. “As Escrituras foram geradas, à medida que o plano da redenção tem sido desenvolvido, através de um processo histórico”, que é divino em sua origem e intenção, mas “amplamente natural em seu método”<sup>78</sup> “As Escrituras foram geradas ao longo de 16 séculos de concorrência divinamente regulada de Deus e do homem, do natural e do sobrenatural, da razão e da revelação, da providência e da graça.”<sup>79</sup>

Segundo, Warfield e Hodge enfatizam o desenvolvimento redentor-histórico da revelação bíblica, defendendo uma visão orgânica da inspiração sobre a teoria

<sup>74</sup> Hodge e Warfield, *Inspiration*, 9.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 5. “Estudiosos cristãos têm visto esse elemento divino que penetra nas Escrituras e as glorifica em cada ponto, que entrou nelas e tornou-se parte delas de várias maneiras, naturais, sobrenaturais e graciosas, por meio de longos cursos de liderança providencial, bem como por sugestão direta – pela ação espontânea das almas dos escritores sagrados, bem como ao controlar a influência de fora.”

<sup>77</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 12-13.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 14.

*mecânica*. Eles observam que muitos rejeitam a inspiração verbal por causa de sua associação com a teoria errônea de ditado verbal, que é uma visão extremamente mecânica.<sup>80</sup> Mas visto que a inspiração não é o mesmo que ditado, as teorias concernentes a “autores, datas, fontes e modelos de composição”, que “não são claramente inconsistentes com o testemunho de Cristo ou de seus apóstolos, assim como do Antigo Testamento ou com a origem apostólica dos livros do Novo Testamento [...] não podem absolutamente invalidar” a inspiração e a inerrância da Bíblia.<sup>81</sup> Conquanto a alta crítica proceda com base em pressuposições antissobrenaturais e racionalistas, a crítica histórica é uma disciplina válida e crucial.

Terceiro, os teólogos de Princeton encararam de frente a questão de contradições e erros, analisando os problemas em grande detalhe. Algumas discrepâncias são devidas às cópias imperfeitas, que a crítica textual corretamente considera. Em outros casos, uma leitura original pode ser perdida, ou nós podemos simplesmente não conseguir encontrar dados adequados ou deixarmos de compreender um dado texto por estar cegados pelas nossas pressuposições. Às vezes somos “destituídos do conhecimento circunstancial que completaria e harmonizaria o relato”, como é verdadeiro em qualquer registro histórico. Também devemos lembrar que nossos próprios métodos de testar a acuidade da Escritura “são em si mesmos sujeitos a erro”.<sup>82</sup>

Quarto, visto que é a comunicação que é inspirada e não as pessoas em si, não devemos imaginar que os autores eram omiscentes ou infalíveis. De fato, os próprios autores em si parecem bastante conscientes de suas limitações. “O registro em si fornece evidência de que os escritores eram em grande medida dependentes, para seu conhecimento, de fontes e métodos em si mesmos falíveis, e que o conhecimento e julgamentos pessoais eram em muitas questões hesitantes e deficientes, ou até mesmo errados.”<sup>83</sup> No entanto, a Escritura é considerada inerrante “quando o ipsissima verba dos autógrafos originais eram verificados e interpretados em seu sentido natural e pretendido”.<sup>84</sup> A inerrância não é atribuída às cópias, muito menos às nossas traduções para as diversas línguas, mas ao “texto original autográfico”.<sup>85</sup>

Quinto, a afirmação de inerrância é que “em todas as suas afirmações verdadeiras esses livros são isentos de erro”.<sup>86</sup> A qualificação “afirmações verdadeiras” é importante e merece alguma consideração. Os pressupostos científicos e culturais dos profetas e apóstolos não eram suspensos pelo Espírito, e nessas coisas eles não estavam necessariamente acima dos seus contemporâneos. Entretanto, o

<sup>80</sup> Ibid., 19.

<sup>81</sup> Ibid., 25.

<sup>82</sup> Ibid., 27.

<sup>83</sup> Ibid., 27-28.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid., 42.

<sup>86</sup> Ibid.

que eles proclamaram e afirmaram em nome de Deus é preservado de erros. Por exemplo, os críticos frequentemente apontam para Mateus 13.32 em que Jesus se refere à semente de mostarda como “a menor de todas as sementes”. A partir do contexto fica claro que Jesus não estava fazendo uma afirmação botânica, mas extraíndo da experiência familiar de seus ouvintes, para os quais a analogia funcionaria perfeitamente bem. Uma visão reducionista da linguagem está implícita nesse ponto tanto em muitos dos críticos quanto em muitos dos defensores da exatidão da Escritura. É improvável que nesse estado de humilhação, no qual por sua própria admissão ele não sabe o dia ou a hora de seu retorno, Jesus tivesse conhecimento exaustivo sobre a vida das plantas do mundo. Conquanto os biólogos contemporâneos sejam capazes de identificar a menor das sementes, se isso era desconhecido dos ouvintes de Jesus, a analogia teria sido inútil. Temos de perguntar o que os escritores bíblicos estão *afirmando*, não o que eles estão pressupondo como parte do contexto da sua própria cultura e as limitações de seu tempo e espaço.

Se não nos obrigamos e também uns aos outros a usar os nossos padrões modernos de discurso especializado nas conversas comuns, dificilmente podemos impor tais padrões aos escritores antigos. As reportagens sobre clima incluem expressões como “necer do sol” e “pôr do sol”, porque a leitura pública não é como a dos meteorologistas para quem o sol não nasce ou se põe literalmente. Como Calvin observou: “Moisés escreveu ao modo daqueles para quem ele escreveu”. Se alguém quer aprender astronomia, Calvin acrescenta, deve perguntar aos astrônomos em vez de a Moisés, visto que o seu propósito não era fornecer informação sobrenatural acerca dos movimentos dos planetas.<sup>87</sup> A inertância requer nossa confiança não na confiabilidade de Moisés e seu conhecimento do cosmos, mas na confiabilidade das narrativas históricas, leis e promessas que são reveladas no Pentateuco. Mesmo assim, é a confiabilidade, e não a precisão, que esperamos quando vamos ao texto bíblico.<sup>88</sup>

Para suplementar o relato de Warfield e Hodge, alguém poderia acrescentar que há discrepâncias óbvias nos relatos bíblicos com respeito a números. No entanto, estas podem ser explicadas ao reconhecer os diferentes métodos de contagem, que são mais bem conhecidos agora do que no passado. Por exemplo, com base no cálculo das gerações em Gênesis, o Arcebispo Ussher concluiu que o mundo foi criado no domingo, 23 de outubro de 4004 a.C. Contudo, sabemos mais a respeito das genealogias do Oriente Médio, que não eram exaustivas, mas destacavam figuras importantes ou transicionais. Do mesmo modo, a lista de

<sup>87</sup> João Calvino, *Commentary on Genesis* (trad. John King; Grand Rapids: Baker, 1981), 1:86.

<sup>88</sup> Hodge e Warfield, *Inspiration*, 28-29. Os teólogos de Princeton afirmaram: “Há uma diferença enorme entre a precisão de uma afirmação, que inclui um fornecimento exaustivo de detalhes, uma literalidade absoluta, que a Escritura nunca professa, e exatidão, por outro lado, que assegura uma afirmação correta dos fatos e princípios que eram intencionados a ser afirmados. [...] É essa precisão, e apenas essa, como distinta de exatidão, que a doutrina da igreja mantém a respeito de cada afirmação do texto original da Escritura, sem exceção”.

Mateus é seletiva, enfatizando as ligações cruciais (e por vezes surpreendentes) na genealogia que conduz a Jesus Cristo (Mt 1.1-17). Além dos patriarcas às vezes pecadores (Abraão, Isaque e Jacó), esse Evangelho inclui Tamar (que se disfarçou de prostituta para poder conceber um filho de Judá), Raabe (uma prostituta que escondeu os mensageiros enviados por Josué para espiar a terra de Canaã), Bate-Seba (a vítima do adultério de Davi, que deu à luz a Salomão) e Rute (uma moabita). Antes do relato do nascimento de Jesus nos versículos 18-25, o palco já é preparado para Jesus como o Salvador. O objetivo (ou escopo) dessas genealogias é enfatizar o progresso da redenção, não fornecer dados para o censo geral. É impossível saber quantas gerações estão faltando nessas genealogias, e, portanto, tentativas de calcular a história humana com base nelas estarão sempre sujeitas a falhas. O fato de que pesquisas históricas imparciais tenham resolvido aparentes discrepâncias tais como essa nos adverte contra conclusões precipitadas. Muitos dos supostos conflitos entre a Escritura e a ciência foram baseados numa exegese bíblica falha. Em cada ciência, as anomalias são francamente reconhecidas sem causar a destruição de todo um paradigma ou de uma teoria estabelecida que desfrute de um consenso difundido com base em confirmações mais consistentes.

Por um lado, devemos estar conscientes das fáceis harmonizações de aparentes contradições. Às vezes é dito que a Bíblia não é um livro, mas uma biblioteca. Temos de resistir à pressuposição assumida desde há muito na nossa cultura intelectual de que a pluralidade reflete uma apostasia da unidade do ser. Deus é três pessoas em uma essência. Analogamente, esse Deus trino revela a verdade única do evangelho numa pluralidade de testemunhos.

De fato, pluralidade e diversidade são inerentes ao testemunho, refletindo não apenas diferentes personalidades, mas diferentes pontos de vista. No campo da lei, há uma distinção entre discrepâncias materiais e não materiais.<sup>69</sup> As primeiras referem-se a uma verdadeira contradição entre testemunhas, enquanto as últimas são simplesmente diferentes relatos que, no entanto, encaixam-se como as peças de um quebra-cabeça. Mesmo nos relatos da ressurreição há discrepâncias, mas longe de minar a confiança nos fatos que relatam, elas refletem diferentes pontos de vista das testemunhas. Elas testemunharam o mesmo acontecimento, mas em diferentes pontos e de diferentes perspectivas. Que esses Evangelhos não refletem um tipo de conspiração que poderia ter produzido um relato totalmente harmonizado é um sinal da autenticidade deles. Além do mais, Deus falou muitas vezes e em muitos lugares por meio de apóstolos e profetas, cada um deles formado pelas várias circunstâncias da providência de Deus, e mesmo as variações que existem entre os quatro Evangelhos enriquecem nossa compreensão das diferentes nuances e facetas da pessoa e da obra de Cristo.

Por outro lado, devemos estar conscientes de outras igualmente fáceis conclusões que dependem de pressuposições naturalistas ou do nosso próprio

<sup>69</sup> "Discrepancy", em *Bouvier's law dictionary and concise encyclopedia* (org. John Bouvier; 4<sup>a</sup> ed.; Nova York: William S. Hein, 1984).

conhecimento incompleto. Como os autores bíblicos, não somos oniscientes e devemos esperar pacientemente por pesquisas e explicações mais completas. Isso não exige uma distinção dualista entre conceitos de “verdade religiosa” (fé e experiência) e “verdade secular” (História e ciência), como sustentam as teorias de *inerrância limitada*.<sup>90</sup> Se não podemos crer em Deus como Criador, então também não podemos crer nele como Redentor. Em vez desse tipo de divisão *a priori*, temos de lembrar o propósito ou a intenção de uma passagem bíblica. Mais uma vez, essa é uma questão de escopo – o que está sendo afirmado em vez de o que está sendo pressuposto. Como Warfield explica: “É verdade que as Escrituras não foram designadas para ensinar filosofia, ciência, etnologia, história humana como tais, e, portanto, elas não devem ser estudadas como fontes de informação sobre esses assuntos”.<sup>91</sup>

Apelar à *inerrância dos autógrafos originais* tem sido um ponto de discórdia nesse debate. Afinal de contas, o que importa se a inerrância é atribuída apenas aos autógrafos originais se nós não temos mais acesso a eles? Mas esse ponto não é irrelevante ou especulativo como pode parecer à primeira vista. De qualquer modo, temos de distinguir entre os autógrafos originais e suas cópias, visto que o empreendimento válido de crítica histórico-textual pressupõe isso. A própria tentativa de comparar as variantes textuais assume que há um corpo original de documentos que algumas cópias e famílias de cópias representam de maneira mais ou menos fiel. Erros nessas miríades de cópias são uma questão de fato, mas eles apenas podem ser vistos como erros porque temos modos de comparar as cópias de maneira tal que nos dão uma aproximação razoável dos autógrafos originais.

Mesmo se não tivermos acesso direto a esses autógrafos originais, ainda temos critérios amplamente empregados em todos os campos da crítica textual que nos dão uma boa ideia do que originalmente foi escrito.<sup>92</sup> No entanto, as pressuposições metodológicas da crítica textual são bem diferentes daquelas da alta crítica, que, como um aparato do liberalismo teológico, seguem pressupostos naturalistas. Nos pontos em que discrepâncias e dúvidas verdadeiras permanecem quanto à autenticidade de certos ditos, com base na crítica textual em vez da alta crítica, eles não afetam nenhum ponto da fé e prática da igreja.<sup>93</sup> O próprio fato de que a crítica textual é um empreendimento contínuo que produz resultados contínuos

<sup>90</sup> Defensores dessa posição incluem pessoas como James Orr, *Revelation and inspiration* (Vancouver, B.C.: Regent College, 2002); G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Dewey Beegle, *The inspiration of Scripture* (Filadélfia: Westminster, 1963); Jack Rogers e Donald McKim, *The authority and interpretation of the Bible: An historical approach* (São Francisco: Harper & Row, 1979); James Barr, *Fundamentalism* (Londres: SCM, 1977); Stephen T. Davis, *The debate about the Bible: inerrancy versus infallibility* (Filadélfia: Westminster, 1977); Richard Coleman, “Reconsidering ‘limited inerrancy’”, *JETS* 17 nº 2 (1974): 207-14. Embora um tanto datados, os argumentos fornecidos em Vern Poythress, “Problems for limited inerrancy”, *JETS* 18, nº 2 (primavera/1975): 93-102, permanecem relevantes.

<sup>91</sup> Hodge e Warfield, *Inspiration*, 30.

<sup>92</sup> Para uma análise cuidadosa desse processo, veja esp. Bruce Metzger, *The canon of the New Testament: Its origin, development, and significance* (Oxford: Clarendon, 1987); F. F. Bruce, *The canon of Scripture* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988).

<sup>93</sup> Um exemplo é a oração do Pai-nosso (“pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre”).

demonstra que a reconstrução ou aproximação do conteúdo dos autógrafos originais é um objetivo viável que, em sua maior parte, já alcançou seu objetivo.

Sexto, esses teólogos também negaram que a inerrância era a base da nossa doutrina da Escritura, muito menos da fé cristã.<sup>94</sup> Devemos começar com o conteúdo e as afirmações da Escritura, centrando-nos em Cristo. O cristianismo não é verdadeiro por depender de um texto inspirado e inerrante, mas vice-versa. De fato, a redenção da qual a Escritura testifica e que ela comunica seria “verdadeira e divina [...] mesmo que Deus não tivesse se agrado em nos dar, além de sua revelação da verdade salvífica, um registro infalível dessa revelação absolutamente isento de erros, por meio de inspiração”<sup>95</sup>

## B. A INERRÂNCIA DEPOIS DE BARTH

Em vista da cuidadosa articulação da inspiração verbal de Hodge e Warfield, entre outros, é surpreendente que como uma figura eminentemente estudioso crítico do Novo Testamento C. H. Dodd poderia continuar compreender e a representar de modo incorreto o conceito de inspiração verbal-plena.<sup>96</sup> O debate sobre a inerrância no protestantismo norte-americano em geral e no evangelicalismo em particular é em sua maior parte uma controvérsia entre a antiga Princeton e Karl Barth. Tanto a identificação da primeira com o fundamentalismo quanto a do último com o liberalismo (ou modernismo) apenas podem ser consideradas como caricaturas. No entanto, ambas as posições são totalmente diferentes da ortodoxia protestante.

Primeiro, a crítica de Barth às formulações tradicionais de inerrância vem de sua distintiva ontologia *atualista*. Portanto, sua lógica concernente à Escritura pode ser colocada na forma deste silogismo: (1) o ser de Deus está em ação; (2) a revelação é idêntica a Deus e é, por isso, sempre um acontecimento (ação), nunca um depósito dado; (3) logo, a Escritura, como um objeto (i.e., o texto escrito), não pode ser identificada diretamente com a revelação.

Contra Tillich, Barth sustenta que Deus fala verdadeiramente na Escritura e na pregação: “A fala não é um ‘símbolo’”.<sup>97</sup> No entanto, como vimos, para Barth a

<sup>94</sup> Hodge e Warfield, *Inspiration*, 6-7.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 8-9.

<sup>96</sup> C. H. Dodd, *The authority of the Bible* (Londres: Collins, 1960), 14-15: “A teoria que é comumente descrita como ‘inspiração verbal’ é bastante precisa. Ela afirma que todo o *corpus* da Escritura, que consiste do escrito de cada palavra dela (presumivelmente nos autógrafos originais, para sempre inacessíveis a nós), foi diretamente ‘ditado’ pela Deidade. [...] Consequentemente, ela transmite verdade absoluta sem traço de erro ou relatividade”. Isso é derivado do uso da palavra *inspiração*, ele sugere, de uma maneira grosseiramente não histórica: “Para as religiões primitivas a pessoa ‘inspirada’ estava sob o controle de uma influência sobrenatural”. Em resposta, eu diria que os autógrafos originais da Bíblia não estão “para sempre inacessíveis a nós” mais do que aqueles outros textos antigos bem atestados com miríades de cópias que podem ser comparadas a fim de chegarmos à leitura original mais provável. Dodd reduz a descrição de inspiração verbal-plena de Warfield e Hodge a um “ditado” e uma subversão do tipo transe da atuação humana a despeito da explícita rejeição deles dessa visão mecânica.

<sup>97</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 132-33.

revelação não é apenas a ação de Deus, mas é idêntica à essência de Deus (visto que o ser de Deus está em ação). Assim, não há um *tertium quid* entre a essência de Deus e um artefato criado, como argumentei que deveria haver por meio da distinção essência-energias. Visto que a revelação simplesmente é Jesus Cristo, Barth argumenta, podemos falar da “Palavra de Deus não *como* proclamação e Escritura apenas, mas *como* a revelação de Deus *na* proclamação e na Escritura [...]” (ênfase acrescentada).<sup>98</sup>

No entanto, como ressalta Timothy Ward: “Parece haver uma contradição entre essa equiparação da revelação com a pessoa de Jesus Cristo e a afirmação anterior de que revelação é fala ‘em e de si mesma como tal’”. Como a revelação pode ser *uma pessoa e uma fala*? Barth parece consciente do problema. Ele quer afirmar a “personalização” da Palavra de Deus sem “desverbalizá-la”. No entanto, seu temor de tornar a revelação um “objeto ou coisa” parece triunfar sobre sua preocupação em afirmá-la como *uma fala*.<sup>99</sup> Portanto, Barth conclui: “A Bíblia não é em si mesma e como tal uma revelação passada de Deus”, mas é uma testemunha humana falível, embora normativa, da revelação.<sup>100</sup> De outro modo, faríamos de Deus (revelação) uma possessão humana. “A Bíblia é a Palavra de Deus na medida em que Deus a faz ser sua Palavra, na medida em que ele fala por meio dela.”<sup>101</sup>

Ward replica que as pessoas não são menos susceptíveis às tentativas de controlar e se assenhorear do que o são as palavras. Jesus foi submetido a repetidas tentativas de líderes religiosos e multidões de obter controle sobre ele – mais notavelmente, na crucificação.

Portanto, “posse não é um corolário necessário de leitura e interpretação”. Alguém pode ler e ouvir Jesus Cristo em fé e obediência, exatamente como os discípulos seguiram a Palavra Encarnada.<sup>102</sup>

Segundo, para Barth, a forma “velada” (criada) na qual Deus fala conosco em autorrevelação não é só necessariamente falível, mas caída. Não há espaço na teologia de Barth para uma natureza humana não caída. De fato, ele afirmou que para que a encarnação de Jesus fosse completa, a natureza humana que o Filho assumiu era inherentemente pecaminosa, embora Jesus não fosse culpado de nenhum pecado pessoal.<sup>103</sup> No entanto, não há uma correlação necessária na Escritura entre a humanidade de Jesus – incluindo fraqueza, sofrimento e tentação – e o pecado. Jesus Cristo foi “tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado” (Hb 4.15). A pecaminosidade é acidental em vez de

<sup>98</sup> *Ibid.*, vol. 1, pt. 1, 132-37.

<sup>99</sup> Timothy Ward, “The sufficiency of Scripture”, em *Reformed theology in contemporary perspective* (org. Lynn Quickley; Edimburgo: Rutherford House, 2006), 15.

<sup>100</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 111-12.

<sup>101</sup> *Ibid.*, vol. 1, pt. 1, 109.

<sup>102</sup> Ward, “Sufficiency of Scripture”, 17-18.

<sup>103</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 1, pt. 2, 510-2, 531. Veja Mark D. Thompson, “Witness to the Word: On Barth’s doctrine of Scripture”, em *Engaging with Barth: Contemporary evangelical critiques* (org. David Gibson e Daniel Strange; Londres: T&T Clark, 2008), 168-97.

essencial à natureza humana. Consequentemente, não há relacionamento inerente entre a humanidade (como tal) e o erro. Deus pode nos alcançar por meio de criaturas frágeis, finitas e limitadas com a verdade éctipa acomodada à nossa capacidade enquanto preservando essa revelação de erros pelo Espírito. Assim, não precisamos aceitar a falsa escolha entre uma enciclopédia de proposições que correspondem univocamente à mente de Deus e um testemunho meramente humano de Cristo que é relacionado apenas equivocamente à Palavra de Deus. Como é com Cristo, assim também com a Escritura: fragilidade não significa falha. Se o Deus imortal assumiu nossa humanidade mortal sem se render à tentação genuína, então certamente o mesmo Deus sabe como revelar-se por meio de embaixadores pecadores preservando seus escritos sagrados de erros sem diminuir a condição de criaturas deles no menor grau.

Terceiro, como vimos, Barth tende a fundir inspiração com iluminação num único acontecimento de revelação no qual Deus fala com um indivíduo pessoalmente. Para Barth, as Escrituras são a testemunha cristã *normativa* da revelação, mas é difícil ver como em sua visão a Bíblia poderia ser mais do que a primeira entre iguais – quantitativamente, mas não qualitativamente distinta da interpretação da igreja. Assim, a despeito do seu nobre esforço para colocar a igreja de volta sob a norma da Escritura (*Deus dixit!* ["Deus disse!"]), a base ontológica para fazer isso permanece questionável. De fato, sua recusa de qualquer identificação direta da Palavra de Deus com palavras criadas reflete o dualismo de "Espírito" e "letra" que descobrimos no anabatismo radical, no pietismo e no pensamento iluminista.

Houve corajosas tentativas de conciliar a doutrina da Escritura de Barth com a visão tradicional da igreja, entre as quais a de Donald Bloesch é especialmente notável.<sup>104</sup> Ele admite que a formulação de Barth separa a Palavra das palavras de modo por demais radical, mas argumenta que "na sua ênfase na obra de revelação do Espírito, [Barth] está mais próximo da intenção dos reformadores do que o fundamentalismo moderno quanto a isso".<sup>105</sup> Bloesch percebe que a ortodoxia protestante "procurou manter uma visão dinâmica tanto da revelação quanto da inspiração" e evitou a tendência do fundamentalismo de negar seu

<sup>104</sup> Donald G. Bloesch, "The primacy of Scripture", em *The authoritative Word: Essays on the nature of Scripture* (org. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 118. No entanto, em muitos pontos sua formulação sucumbe a contradições. Por um lado, a Escritura é "em sua inteireza a própria Palavra de Deus", ainda que ela "não seja a revelação em si" (118). O potencial para confusão aumenta quando Bloesch diz: "No entanto, devemos ir adiante em afirmar que a Escritura é mais do que uma testemunha humana da revelação: *ela é a própria revelação mediada por palavras humanas*" (ênfase acrescentada). Tentando conciliar essa contradição, Bloesch se volta para o conceito de iluminação: "ela não é em e de si mesma revelação divina, mas quando iluminada pelo Espírito ela se torna revelação ao cristão. Ao mesmo tempo, ela não poderia se tornar revelação a menos que já incorporasse revelação, a menos que estivesse incluída no acontecimento da revelação. A Escritura não é simplesmente um 'sinal apontando para a revelação' (como Brunner afirmou), mas pela ação do Espírito ela é uma portadora autêntica da revelação, um veículo ou 'condutor de verdade divina' (Carl Henry)" (119).

<sup>105</sup> *Ibid.*, 120.

aspecto humano.<sup>106</sup> Ele observa corretamente a correlação entre a visão mecânica do fundamentalismo e a crença na “linguagem unívoca da Escritura a respeito de Deus, que contraria a posição da maioria dos luminares teológicos do passado que sustentaram que a linguagem humana a respeito de Deus é metafórica ou no máximo analógica”<sup>107</sup>

No entanto, Bloesch repete a caricatura prevalecente da posição de Warfield ao sugerir que este “é relutante e frequentemente indisposto a afirmar” a humanidade da Escritura, incluindo seus “sinais de condicionamento histórico”.<sup>108</sup> Mais problemática é a própria tentativa de Bloesch de conciliação. Por um lado, ele escreve: “A revelação inclui tanto os acontecimentos de autorrevelação divina na história bíblica quanto sua interpretação profética e apostólica”. Por outro lado, ele acrescenta: “Ao mesmo tempo não podemos inferir que as afirmações proposicionais da Bíblia sejam em si mesmas reveladas, visto que isso torna a Bíblia o mesmo tipo de livro que o Corão, que se passa como sendo exclusivamente divino”.<sup>109</sup> Não está claro para mim como a inclusão de proposições entre outros atos de discurso como parte da revelação necessariamente acarreta um ditado “exclusivamente divino”, como o Islã considera ser o Corão. Como podemos afirmar de modo coerente que a *Escríptura* é inspirada – incluindo “interpretação profética e apostólica” de atos divinos – se excluímos afirmações proposicionais? Se a Escritura não pode ser *reduzida a proposições*, é do mesmo modo arbitrário *excluir* essas afirmações.

Nos círculos evangélicos em geral, a inerrância foi mais assumida do que explicitamente formulada, até ter sido desafiada. Warfield e Hodge ajudaram a articular essa posição, que é resumida mais formalmente na “Declaração de Chicago sobre a inerrância bíblica” (1978).<sup>110</sup> Como qualquer outra formulação produzida em resposta a um erro em particular ou área de preocupação para a fé e a prática, a doutrina da inerrância está legitimamente sujeita a questionamentos e críticas. No entanto, suas alternativas são menos satisfatórias. O que quer que o Pai santo, infalível e fiel fale é – simplesmente em virtude de ter vindo dele – santo, infalível e fiel. Além disso, o conteúdo da fala de Deus não é outro senão o dom do eterno Filho que se tornou carne por nós e para a nossa salvação. A revelação, portanto, não é meramente um acontecimento sempre novo que ocorre por meio do testemunho da Bíblia; ela é um cânon escrito, um depósito permanente soprado pelo Espírito e constituição para a comunidade da aliança em cada geração. Assim, a fé cristã é verdadeiramente um “padrão das sãs palavras” e “o bom depósito, mediante o Espírito Santo que habita em

<sup>106</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>107</sup> *Ibid.* Como vimos, esses teólogos sustentaram que nosso conhecimento de Deus é analógico, mas eu discordaria da caracterização de Bloesch da visão deles como “metafórica”.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Entre outros textos, a “Declaração de Chicago” pode ser encontrada em R. C. Sproul, *Scripture alone: The evangelical doctrine* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2005), 177-93.

nós” que devemos guardar (2Tm 1.13-14; cf. 1Tm 6.20). É um acontecimento de revelação que não apenas cria *nossa fé* (*fides qua creditor*, i.e., o ato pessoal de fé), mas, de acordo com Judas 3, contém na forma canônica “a fé que uma vez por todas foi entregue aos santos” (*fides quae creditur*).

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual é a relação entre aliança e cânon na doutrina da Escritura? Discuta a relação entre a Palavra sacramental de Deus (operativa) e a Palavra canônica de Deus (descanso/governo). Essa fórmula é validada pela história bíblica das alianças de Deus?
2. Por que é importante pensar a respeito da inspiração em termos trinitarianos?
3. Qual é a distinção essência-energias e por que ela é relevante para a nossa compreensão de inspiração?
4. Distinga a concepção orgânica de inspiração verbal-plena das interpretações rivais.
5. O que é o “testemunho interior do Espírito”, e qual é a sua relação com a nossa doutrina de Escritura? Por que é importante distinguir entre inspiração e iluminação sem separá-las?
6. Defina a doutrina evangélica da inerrância conforme formulada por Warfield e Hodge, especialmente em contraste com as caricaturas e as posições rivais.

## Capítulo Cinco

# A BÍBLIA E A IGREJA: DA ESCRITURA AO SISTEMA

---

**U**m último atributo da Escritura que precisamos considerar é a sua *suficiência*, celebrada no lema reformado *sola Scriptura*. Depois de desenvolver e defender esse aspecto importante da autoridade bíblica, este capítulo fornece um relato sobre como a teologia se move do texto bíblico para os dogmas da igreja.

### I. A SUFICIÊNCIA DA ESCRITURA: CÂNON E COMUNIDADE

No capítulo 4, enfatizei a conexão entre *cânon* e *aliança* (veja esp. “A constituição atual de Deus”, p. 162), mas ao considerar a suficiência das Escrituras, agora incluímos a *comunidade*. Como meio de graça, a Palavra (particularmente o evangelho) pregada cria a igreja; como cânon normativo (constituição), a Palavra como Escritura está sobre a comunidade. Por meio dessa Palavra, Cristo não apenas cria uma comunidade redimida, mas a governa como Profeta, Sacerdote e Rei. A igreja é a recebedora da revelação salvífica de Deus, nunca uma fonte.

Antes de analisar o debate católico-romano-protestante, será útil nos referirmos brevemente à relação entre a tradição e a Escritura no Oriente cristão. Como em outros pontos, o Oriente é mais fluido na sua concepção desse relacionamento. Alguns teólogos ortodoxos afirmavam que a tradição dos cinco primeiros séculos, particularmente como consagrada nas formas litúrgicas, pertence ao depósito da fé. Outros, no entanto, insistem na distinção qualitativa entre a Escritura e a tradição. Sergius Bulgakov (1871-1944) afirmou a autoridade singular da Escritura: “acima de todas as fontes da fé, especialmente de toda a tradição em todas as suas formas”,<sup>1</sup> enquanto Vladimir Lossky (1903-1958) as considerou

---

<sup>1</sup> Sergius Bulgakov, *The orthodox church* (Londres: Centenary, 1935), 28.

como uma unidade.<sup>2</sup> Bulgakov afirmou que as Escrituras são autoatestadas, “uma testemunha inerente de si mesma”, enquanto a tradição depende dela.<sup>3</sup>

## A. SOLA SCRIPTURA: O DEBATE REFORMADO

Vimos que, pelo menos nos seus pronunciamentos oficiais, a Igreja Católica Romana afirma a inspiração e inerrância da Escritura. Entre outros, Heiko Oberman ressaltou que a natureza da Escritura não estava em discussão na disputa da Reforma com Roma. Em vez disso, diferenças emergiram a respeito do relacionamento entre Escritura e tradição.<sup>4</sup> O lema latino *sola Scriptura* significa “pela Escritura apenas”, e não “apenas a Escritura”.<sup>5</sup> Por exemplo, tanto as igrejas luteranas quanto as reformadas consideram os credos ecumênicos, junto com suas próprias confissões e catecismos, como resumos autoritativos e obrigatórios da Escritura, à qual todos elas são subordinados.

### I. O ENSINO CATÓLICO-ROMANO

A emergência da paridade entre Escritura e tradição como duas fontes deveu-se principalmente aos defensores do cânon dos séculos 12 e seguintes, embora houvesse teólogos da estatura de Duns Escoto e Pierre D'Ailly que insistiram que a Escritura era soberana sobre a tradição.<sup>6</sup> Só no Concílio de Trento (1545-1563) que essa visão, defendida pelos reformadores, foi oficialmente condenada. A famosa afirmação de Agostinho de que ele nunca teria crido se não tivesse sido movido pela autoridade da igreja foi a pedra de toque para o argumento de Roma quanto à prioridade da igreja sobre a Palavra.<sup>7</sup> Visto que a igreja precedeu o cânon e este se desenvolveu dentro dela e foi, finalmente, autorizado como tal por ela, a conclusão que pareceu autoevidente aos teólogos católicos-romanos era que a igreja era a mãe das Escrituras. Além disso, a Escritura deveria ser interpretada. O Espírito inspiraria o cânon sem ao mesmo tempo inspirar sua intérprete viva, a igreja?

O Concílio de Trento estabeleceu a visão de que a Escritura e a tradição são na verdade duas formas da Palavra de Deus – “escrita” e “não escrita”. Muitas

<sup>2</sup> Vladimir Lossky, *The mystical theology of the orthodox church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 25.

<sup>3</sup> Bulgakov, *The orthodox church*, 22.

<sup>4</sup> Heiko Oberman, *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 365-75.

<sup>5</sup> Um estudo muito proveitoso da interpretação da Reforma dessa expressão é encontrado em Keith Mathison, *The shape of sola Scriptura* (Moscou, Ida.: Canon, 2001).

<sup>6</sup> Muller, PRRD, 1:41.

<sup>7</sup> Agostinho: “Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas” (*Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, I.v., in PL). Também foram feitos apelos a Irineu, o bispo de Lião do século 2º, que incitou os cristãos a reconhecerem apenas as interpretações das Escrituras que eram ensinadas pelos bispos. No entanto, em ambos os casos o contexto era de refutação de heresia (para Irineu, os gnósticos; para Agostinho, os maniqueus, em particular). Motivados por preocupações pastorais, esses pais da igreja tinham a intenção de orientar os cristãos a pastores autênticos, porque juntos eles ensinavam a regra da fé e se submetiam a ela.

tradições não escritas (i.e., orais) haviam sido transmitidas pelos apóstolos e seu círculo e a partir deles às gerações sucessivas. Crucial para o desenvolvimento dessa concepção de tradição foi a pressuposição de que o ofício apostólico ainda está ativo, com o papa e o magistério como sucessores de Pedro e dos outros apóstolos.<sup>8</sup> No entanto, não foi até o Concílio Vaticano Primeiro (1870) que a infalibilidade papal tornou-se um dogma obrigatório para os católicos romanos.<sup>9</sup> De acordo com esse ensino, o papa, quando fala como sucessor de Pedro (*ex cathedra* significa “da cadeira”), é preservado de erro e pode proclamar doutrinas que devem ser cridas para a salvação.

O Concílio Vaticano II representa uma visão mais nuançada da relação entre Escritura e tradição, pensando através de muitas variações que vinham sendo sustentadas antes das artérias terem sido endurecidas na Contrarreforma. No entanto, esse concílio repetiu o dogma de que as Escrituras Sagradas e a Tradição Sagrada fluem da mesma fonte. “Para que o evangelho total e vivo possa ser sempre preservado na igreja, os apóstolos deixaram os bispos como seus sucessores. Eles lhes deram ‘sua própria posição de autoridade no ensino’”<sup>10</sup> Pode-se discernir nessa afirmação uma forma sutil da distinção tradicional do catolicismo romano entre *cânon escrito* e *comunidade viva*. Roma fez disso um argumento importante na Contrarreforma, equiparando o contraste de Paulo entre a “letra” e o “Espírito” (2Co 3.6) com a diferença entre Escritura e a igreja viva.<sup>11</sup>

O concílio continua: “A sagrada Tradição e a sagrada Escritura, então, estão estreitamente ligadas, brotando da mesma fonte divina, juntando-se de alguma maneira para formarem uma única coisa e se dirigirem ao mesmo objetivo” (ênfase acrescentada). De fato, é a sagrada Tradição que fielmente “transmite em sua inteireza a Palavra de Deus” tanto em sua forma apostólica quanto em sua forma pós-apostólica.

*Ela a transmite aos sucessores dos apóstolos de modo que, iluminados pelo Espírito da verdade, eles podem preservá-la, explicá-la e espalhá-la fielmente por meio da pregação. Assim, o resultado é que a igreja não extrai a sua certeza sobre todas as verdades reveladas apenas das Sagradas Escrituras. Consequentemente, tanto a Escritura quanto a Tradição devem ser aceitas e honradas com igual sentimento de devoção e reverência. A Tradição Sagrada e a Escritura*

<sup>8</sup> Embora episcopal (governado por bispos), o Oriente sempre suspeitou do hierarquismo do Ocidente e enfatizou que todo o corpo de Cristo é infundido com o carisma dos apóstolos – não que seus membros fossem apóstolos em si, mas que eles são cheios com o Espírito e guiados pelo Espírito. De acordo com o Ocidente, surgiu gradualmente a ideia de que esse carisma era reservado para o sacerdócio, e, especialmente, para aqueles que eram parte do magistério (cardeais e papas).

<sup>9</sup> Para um tratamento completo desse desenvolvimento, veja Brian Tierney, *Origins of papal infallibility, 1150 - 1350* (Leiden: Brill, 1988).

<sup>10</sup> Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The conciliar and postconciliar documents* (Northport, N.Y.: Costello, 1975), 754.

<sup>11</sup> Em 2Coríntios 3, no entanto, o contraste letra/Espírito é explicitamente relacionado com a antiga e a nova aliança.

Sagrada formam um único depósito da Palavra de Deus, que é confiado à igreja (ênfase acrescentada).<sup>12</sup>

A Tradição é, portanto, o processo de transmissão da Palavra de Deus. Embora o magistério seja o servo dessa Palavra, “seja em sua forma escrita ou na forma de Tradição”, as duas “estão tão conectadas e associadas que uma não pode existir sem a outra”.<sup>13</sup>

O magistério (o ofício de ensino, com o papa como o principal) propõe ou ordena os dogmas que devem ser crídos sobre a pressuposição de que a autoridade apostólica que produziu o Novo Testamento continua numa sucessão contínua por meio dos papas de Roma.<sup>14</sup> Conquanto a Escritura e a tradição pós-canônica difiram em grau e autoridade, elas pertencem ao mesmo gênero, visto que elas são ambas igualmente do fruto da revelação divina na igreja. Desse princípio emerge o dogma de Roma de fé implícita (*fides implicita*), que requer aceitação de todos os dogmas ordenados pela igreja. A base para essa fé implícita é a autoridade inerente da própria igreja. “A teologia sagrada depende da Palavra escrita de Deus, considerada junto com a Tradição Sagrada, como sobre um fundamento permanente.”<sup>15</sup>

Conquanto alguns teólogos católico-romanos (especialmente Karl Rahner, Hans Küng, Yves Congar e George Tavard) tenham tentado reviver a concepção sustentada por alguns pensadores medievais de que apenas a Escritura é normativa, o Cardeal Ratzinger (posteriormente o Papa Bento XVI) responde: “visto que há muitos dogmas extraescriturísticos que tais teólogos precisam sustentar, que sentido há em falar sobre suficiência da Escritura?”<sup>16</sup> Mais uma vez reconhecemos a tendência de Roma de regredir à sua ontologia de escala do ser, com a revelação consistindo de diferentes níveis de intensidade, misturando à sua própria maneira a inspiração e iluminação: “A Escritura não é revelação, mas no máximo apenas uma parte da realidade maior dela”.<sup>17</sup>

Portanto, a despeito da sua elevada visão da inspiração bíblica, o ensino católico-romano anula a distinção importante entre inspiração e iluminação. Ao eliminar qualquer distinção qualitativa entre ofícios apostólicos e pós-apostólicos

<sup>12</sup> Flannery, *Vatican Council II*, 755.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 755-56. Formalmente, Roma não afirma que revelações privadas podem acrescentar algo ao depósito da fé: “A fé cristã não pode aceitar ‘revelações’ que afirmem ultrapassar ou corrigir a Revelação da qual Cristo é o cumprimento” (*Catechism of the Catholic Church* [Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994], 23). No entanto, vimos que para Roma a revelação toma duas formas – a escrita (Escritura) e a não escrita (tradição).

<sup>14</sup> “O Pontífice Romano, cabeça do colégio de bispos, usufrui dessa infalibilidade em virtude do seu ofício, quando, como supremo pastor e professor de todos os fiéis – que confirma seus irmãos na fé – ele proclama por um ato definitivo uma doutrina pertencente à fé ou à moral” (*Catechism of the Catholic Church*, 235, citando o Concílio Vaticano I).

<sup>15</sup> Flannery, *Vatican Council II*, 763.

<sup>16</sup> Karl Rahner e Joseph Ratzinger, *Revelation and tradition* (trad. W. J. O’Hara; Freiburg: Herder, 1966), 29.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 36-37.

e as tradições, Roma nega a suficiência da Escritura como a única regra de fé e prática. Assim como o Novo Testamento suplementa o Antigo Testamento, Ratzinger argumenta, a interpretação contínua da igreja suplementa ambos.<sup>18</sup>

## 2. A INTERPRETAÇÃO DA REFORMA E DA PÓS-REFORMA

A diferença crucial entre as interpretações católico-romana e protestante confessional neste ponto é facilmente resumível. Enquanto a primeira trata a autoridade da igreja como *magisterial*, a última a trata como *ministerial*.<sup>19</sup> Nenhuma das duas possuindo autoridade absoluta nem abrindo mão de qualquer autoridade, o papel da igreja é o de um tribunal em vez de uma constituição. Cristo de fato estabeleceu um ofício de ensino na igreja, mas ele depende da iluminação do Espírito para sua interpretação falível do cânon infalível inspirado pelo Espírito.

Uma rápida pesquisa do tratamento de Calvino nas *Institutas* (1.7-9) é instrutiva. Calvino desafia a ideia de que a igreja é a mãe da Escritura: “[Paulo] testifica que a igreja é ‘edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas’ [Ef 2.20]. Se o ensino dos profetas e apóstolos é o fundamento, ele deve ter autoridade antes de a igreja começar a existir” (1.7.2). A famosa máxima de Agostinho (“Eu não teria crido que as Escrituras são Palavra de Deus a menos que tivesse sido ensinado a respeito disso pela igreja”) nada mais é do que a relação de sua própria experiência de como ele chegou à fé em vez de uma afirmação a respeito da fonte da autoridade da fé (1.7.3). A menos que a credibilidade da doutrina seja estabelecida pela autoridade divina em vez da humana, nossa consciência vai sempre vacilar. Aqueles que procuram primeiro provar a confiabilidade das Escrituras apelando às autoridades externas a ela (seja a igreja ou a razão) estão “fazendo as coisas de trás para frente” (1.7.4). “A Escritura é na verdade autoautenticada [*autopiston*]; assim, não é correto sujeitá-la à prova ou raciocínio” (1.7.5). Uma vez que essa autoridade divina esteja firmemente estabelecida, poderemos certamente apelar a tais argumentos externos, incluindo a autoridade ministerial da igreja, como “ajudas muito úteis” (1.8.1). “Desse modo, de bom grado aceitamos e reverenciamos como santos os primeiros concílios, como os de Niceia, Constantinopla, Éfeso I, Calcedônia e outros, que estavam preocupados em refutar erros – na medida em que eles são relacionados às coisas da fé” (4.9.1).

A ortodoxia protestante seguiu o mesmo caminho dos reformadores. Roma argumentou que mesmo se as Escrituras tivessem se perdido, ainda haveria a voz viva da igreja. No entanto, Robert Rollock respondeu que, longe de uma letra morta esperando ser animada por uma igreja viva ou apóstolo, a Escritura é “mais efetiva, mais viva e mais vocal, anunciando a todo homem uma resposta de todas as coisas necessárias à salvação. [...] Isso porque a Escritura contém nela a Palavra

<sup>18</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>19</sup> De mestre e servo, essa distinção refere-se à autoridade normativa (*magisterial*) da Escritura sobre a razão, experiência, tradição e cultura.

de Deus, que é viva e poderosa (Hb 4.12).<sup>20</sup> São as próprias Escrituras que declaram que elas estão vivas e ativas, Rollock acrescenta:<sup>21</sup> “A voz da igreja [...] de fato depende da voz da Escritura”, visto que a igreja frequentemente erra.<sup>22</sup> Afinal, “a igreja é nascida e gerada, não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, 1 Pedro 1.23”.<sup>23</sup>

Rollock respondeu ao argumento de que foi a tradição que preservou a aliança sob os patriarcas afirmando que “a substância da Escritura estava naquelas próprias tradições por meio das quais a igreja foi edificada e mantida” (ênfase acrescentada). É evidente que a igreja veio antes das Escrituras como um cânon completo, mas um cânon “não era na época necessário, pois naquela época a própria voz viva de Deus era ouvida”. Mas, agora, ele é necessário.<sup>24</sup>

William Perkins escreveu: “Nós afirmamos que a própria Palavra de Deus foi entregue pela tradição”.<sup>25</sup> De fato, Perkins acrescenta:

Isso é verdadeiro não apenas a respeito do Antigo Testamento, mas também do Novo Testamento, na medida em que passaram em torno de vinte a oitenta anos antes que as tradições começassem a ser escritas. [...] E muitas coisas sustentamos como verdade não escrita na Palavra, se elas não forem contrárias à Palavra.<sup>26</sup>

William Ames faz a mesma observação: em substância, a Palavra precedeu e criou a igreja, embora essa tradição oral tenha sido posteriormente colocada na forma textual.<sup>27</sup>

*Os protestantes não tiveram problema em concordar que houve um tempo quando as Escrituras e a tradição oral eram dois meios de uma revelação unificada, mas eles negaram que essa situação se aplique à era pós-apostólica.* A questão fundamental para nós é se as tradições não inspiradas de ministros comuns da igreja podem ser equiparadas à revelação dada por meio do ministério extraordinário dos profetas e apóstolos.

Jesus denunciou fortemente os líderes religiosos por elevarem a “tradição dos homens” (Mc 7.8) ao nível de Palavra de Deus. “E, assim, invalidastes a palavra de Deus, por causa da vossa tradição” (Mt 15.6). Por outro lado, Paulo exorta os tessalonicenses: “guardai as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa” (2Ts 2.15). Um capítulo adiante ele os adverte a se manterem distantes daqueles que não estão andando “segundo a tradição que de nós recebestes” (2Ts 3.6). A despeito dos conflitos e imaturidade deles, Paulo elogia

<sup>20</sup> Citado em Muller, PRRD, 1:85.

<sup>21</sup> Ibid., 1:87.

<sup>22</sup> Ibid., 1:88.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., 90.

<sup>25</sup> William Perkins, “A reformed catholic”, em *The works of William Perkins* (org. Ian Beward; Appleford, U.K.: 1970), 547.

<sup>26</sup> Perkins, “A reformed catholic”, 548-49.

<sup>27</sup> William Ames, *The marrow of theology* (org. John D. Eusden; Durham, N.C.: Labyrinth, 1968), 187.

os coríntios “porque, em tudo, vos lembrais de mim e retendes as tradições assim como vo-las entreguei” (1Co 11.2).

Jesus e Paulo não estão em contradição nesse ponto. A diferença entre a “tradição dos homens” e a tradição à qual Paulo se refere é clara. Jesus reconheceu uma diferença qualitativa entre as Escrituras inspiradas (a Lei e os Profetas) e a tradição não inspirada dos presbíteros. No entanto, Jesus comissionou oficiais da nova aliança que estavam no mesmo nível dos profetas. Depois dos apóstolos, a igreja é servida por ministros que são chamados não para lançar fundamento, mas para construir sobre ele. Quando as tradições dos presbíteros (nas duas alianças) são interpretações fiéis da Escritura, elas são válidas, mas quando elas se elevam ao nível da própria Escritura, elas são inválidas.

As decisões judiciais e a história do caso precedente não podem ser equi-paradas com a constituição em si. A nova aliança foi inaugurada e agora, por indicação de Cristo, está recebendo sua constituição. Conquanto todos os pronunciamentos apostólicos a respeito de fé e prática devam ser recebidos como Palavra de Deus (“quer por palavra, quer por epistola”), o Espírito considerou melhor colocar o ensino mais necessário, tanto oral quanto escrito, nas Escrituras do Novo Testamento. Análoga às tradições pós-proféticas, então, as tradições pós-apostólicas têm autoridade ministerial, mas não magisterial. O tribunal não é o autor de sua própria constituição.

A tradição correta é o efeito da iluminação, em vez de inspiração, do Espírito. As igrejas reformada e luterana não consideram os credos, as confissões e as decisões dos concílios e sínodos como fazendo concessões à sola *Scriptura*. Em vez disso, elas consideram os dogmas da igreja como tendo autoridade porque eles são “claramente revelados na Palavra de Deus, formulados por algum corpo competente da igreja e considerados como tendo autoridade por terem sido derivados da Palavra de Deus”.<sup>28</sup> Nas suas assembleias deliberativas, a igreja tem um poder ordenado de direcionar a confissão e interpretação da Palavra de Deus, mas sempre em subserviência a ela. Onde Roma sustenta que o fiel deve crer no que a igreja ensina (*fides implicita*), baseado na autoridade da igreja, os protestantes mantêm que devemos crer em tudo o que as Escrituras ensinam, mesmo que um anjo ou apóstolo traga um evangelho diferente (Gl 1.6-9).

A distinção entre o papel magisterial das Escrituras e o papel ministerial da igreja assume uma distinção qualitativa entre o ofício apostólico *extraordinário* e os ofícios *ordinários* dos ministros e presbíteros. Visto que não existem mais apóstolos, também não mais há revelação contínua. Esse é o argumento que os reformadores fizeram tanto contra Roma quanto contra os protestantes radicais.<sup>29</sup> As Escrituras são suficientes. Se a igreja antiga reconheceu a tradição

<sup>28</sup> Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 19.

<sup>29</sup> De fato, Calvino escreveu: “Somos atacados por duas seitas”, referindo-se a Roma e aos anabatistas, ainda que elas “pareçam diferir grandemente uma da outra”. “Pois quando elas se orgulham de maneira

pós-apostólica como uma extensão da tradição apostólica, por que o seu critério para reconhecer a canonicidade limita os textos autorizados àqueles de origem apostólica? Certamente esses bispos antigos não consideraram a tradição como uma forma de revelação contínua; de fato, foi exatamente contra essa visão dos gnósticos que Irineu e outros investiram.

A igreja de fato desempenha um papel importante como serva do Espírito na iluminação. No entanto, Johannes Wollebius pergunta:

O que pode ser mais absurdo do que fazer as palavras do Mestre receberem sua autoridade do servo [...] Ou que o Governante deva ser dependente da coisa governada? [...] Sabemos que os oráculos de Deus são confiados à igreja, *Romanos* 3.2, e que ela é a coluna e baluarte da verdade, *1 Timóteo* 3.15. Porém, assim como é tolo dizer que a vela recebe a sua luz do candelabro que a sustenta, também é ridículo atribuir a autoridade da Escritura à igreja.<sup>30</sup>

Nós cremos por meio do ministério da igreja, não por causa da igreja, Francisco Turretini argumentou. Ele acrescenta:

Nós não negamos que a igreja tenha diversas funções com relação às Escrituras. Ela é (1) a guardiã dos oráculos de Deus, a quem eles foram confiados e que preserva as autênticas tábua da aliança da graça com a maior fidelidade, como um tabelião (*Rm* 3.2); (2) a guia, para apontar para as Escrituras e levar-nos a elas (*Is* 30.21); (3) a protetora, para afirmar e defender as Escrituras ao separar os livros genuínos dos espúrios, sentido no qual ela pode ser chamada de a base (*hedraionoma*) da verdade (*1Tm* 3.15); (4) o arauto que vai adiante e as anuncia (*2Co* 5.19, *Rm* 10.16); (5) a intérprete que inquire sobre o desenvolvimento do verdadeiro sentido revelado.<sup>31</sup>

Essas são atribuições de peso. “Mas todas elas implicam um poder *ministerial* e não *magisterial*. [...] Por meio delas, de fato, cremos, mas não por causa delas” (ênfase acrescentada).<sup>32</sup>

Não menos do que a igreja primitiva e a medieval, os reformadores consideraram os credos ecuménicos como “a regra [*kanón*] de fé”. De fato, eles apelaram em detalhes meticulosos às citações dos pais da igreja para dar apoio à afirmação de que a igreja não tem autoridade intrínseca para prescrever artigos de fé e mandamentos para serem seguidos. No entanto, eles sustentaram que os credos e concílios têm uma autoridade secundária, obrigando cristãos apenas por serem resumos da Escritura como a regra final de fé e prática. Cristo é o cabeça que

extravagante do Espírito, a tendência certamente é afogar e sepultar a Palavra de Deus, para que possam ter espaço para as suas próprias falsidades.” “Reply by John Calvin to Cardinal Sadoleto’s ‘letter’, em *Calvin’s tracts and treatises* (trad. Henry Beveridge; Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 1:36.

<sup>30</sup> Citado em John W. Beardslee, *Reformed dogmatics* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1965), 5, 7, 9.

<sup>31</sup> Turretini, *Elelectic theology*, 1:87-90.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 90.

salva e governa o seu corpo. Portanto, a igreja é sempre desafiada em sua fé e vida pela Palavra que a cria e preserva e deve estar sempre disposta a ser reformada por ela. Paulo disse: “lancei o fundamento como prudente construtor; e outro edifica sobre ele” (1Co 3.10). Esta é a ordem: o fundamento apostólico seguido pelo ministério comum da igreja sobre aquela base. “Porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo” (v. 11, ênfase acrescentada). Houve o período de estabelecer o fundamento e, depois, a fase da construção.

Se Paulo pôde advertir os coríntios, “não ultrapasseis o que está escrito” (1Co 4.6), então, certamente aqueles vivendo em períodos pós-apostólicos não estão menos obrigados a esse princípio. Especialmente quando a igreja já estava sendo invadida por divisão interna e erros, de fato, Paulo invocou o princípio de *sola Scriptura* ao proibir os santos de irem além dos textos escritos. Paulo ordena isso no contexto da defesa que ele faz do seu ministério contra as acusações dos “superapóstolos”, que estavam conduzindo muitos coríntios ao erro pela afirmação deles de revelação extraordinária fora do círculo apostólico. É interessante que enquanto Roma, de modo progressivo, respondeu aos hereges apelando à sua própria autoridade (uma autoridade apostólica contínua), o próprio Paulo, embora indisputavelmente um apóstolo, direcionou a atenção dos coríntios ao que já tinha sido escrito mesmo quando os apóstolos ainda estavam vivos. Ali ninguém erraria. O fato de que Pedro até mesmo se refere às epístolas de Paulo como “Escritura” enfatiza exatamente quão cedo os apóstolos estavam falando a respeito das cartas oficiais pastorais como canônicas (2Pe 3.16).

A autoridade máxima sempre está fora do ego e até mesmo da própria igreja, na medida em que ambos são sempre ouvintes da Palavra e recebedores de seu julgamento e justificação. A igreja é comissionada para entregar essa Palavra (um ofício ministerial), e não para possuí-la ou governá-la (um ofício magisterial). Assim, a autoridade é sempre transcendente. Mesmo quando ela chega perto de nós, nunca é a nossa própria palavra que ouvimos (Rm 10.6-13,17).

Essa soberania da Escritura sobre a igreja pode ser defendida não apenas com base no Novo Testamento, mas também secundariamente com base no próprio processo pelo qual a igreja pós-apostólica chegou ao cânon. Nossos 27 livros do cânon do Novo Testamento foram codificados pela primeira vez numa lista oficial pelos concílios de Cartago (393) e de Hipona (397).<sup>33</sup> No entanto, dois fatos importantes precisam ser considerados.

Primeiro, a maioria desses textos já era amplamente reconhecida e empregada regularmente na adoração pública como divinamente inspirados. De fato,

<sup>33</sup> Bruce Metzger, *The New Testament: Its background, growth, and content* (Nashville: Abingdon, 1965); D. A. Carson, Douglas Moo e Leon Morris, *An introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); Craig A. Evans, *Noncanonical writings and New Testament interpretation* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992); Lee McDonald, *The biblical canon: Its origin, transmission, and authority* (3<sup>a</sup> ed.; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007); Craig A. Evans e Emanuel Tov, orgs., *Exploring the origins of the Bible: Canon formation in historical, literary, and theological perspective* (Grand Rapids: Baker, 2008).

esse foi um critério usado para determinar quais textos eram canônicos. Como vimos, Pedro se refere aos escritos de Paulo como Escritura. Tertuliano já havia feito citações de 23 desses 27 livros no final do século 2º e início do 3º. O amplo uso desses livros (bem como do Antigo Testamento) pelos escritores cristãos antigos para julgar todas as visões e controvérsias testifica do fato de que eles já funcionavam como Escritura muito antes de terem sido oficialmente listados num cônnon. Em 367, Atanásio produziu a primeira lista de 27 livros, até mesmo identificando-os como um cônnon e afirmou que “a Santa Escritura é de todas as coisas a mais suficiente para nós”.<sup>34</sup> Basílio de Cesareia (330-379) instruiu: “Creia naquelas coisas que estão escritas, as coisas que não estão escritas, não procure”.<sup>35</sup> “É um desvio manifesto da fé, uma prova de arrogância, rejeitar o que está escrito ou introduzir qualquer coisa que não está”.<sup>36</sup>

Segundo, a partir desses escritores antigos podemos identificar quatro categorias principais nas quais esses textos devem ser colocados: canônico, amplamente aceito, espúrio e herético.<sup>37</sup> Havia critérios empregados para determinar os livros canônicos, todos os quais diziam respeito à natureza dos textos em vez de à autoridade da igreja. Esses critérios incluíam autoria ou certificação apostólica bem atestada, aceitação e uso amplos já na prática da igreja e consistência de conteúdo – ou o que ficou conhecido no ensino reformado como a “analogia da Escritura” (interpretação de passagens à luz de outras passagens, comparando as partes à luz do todo, e vice-versa). A canonicidade das cartas de Tiago, Judas, 2Pedro, 2João e 3João, embora fossem amplamente aceitas, foi debatida na igreja primitiva antes mesmo de elas serem reconhecidas como pertencentes ao cônnon.

Esses dois pontos enfatizam o fato de que a igreja estava reconhecendo, não criando, o cônnon. Esses líderes da igreja primitiva estavam envolvidos em crítica histórica – determinar quais livros *eram* canônicos, não *dotando*-os de autoridade canônica. Atanásio, por exemplo, rejeitou o Pastor de Hermas porque, embora amplamente usado, não tinha evidência adequada de origem apostólica e não apresentava as marcas de ter pertencido ao círculo dos próprios apóstolos.<sup>38</sup>

Finalmente, a suficiência da Escritura é inseparável tanto do seu escopo quanto da sua *perspicuidade* (ou clareza).<sup>39</sup> A alegação de Roma tem sido de que a própria Escritura é difícil de compreender, especialmente pelas pessoas leigas, e que ela, portanto, requer um intérprete infalível. Historicamente, é difícil justificar

<sup>34</sup> Atanásio, em *NPNF2*, 4:23.

<sup>35</sup> Basílio, “On the Holy Spirit”, *NPNF2*, 8:41.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Veja Eusébio, “The church history of Eusebius”, em *NPNF2*, 1:155-57.

<sup>38</sup> Como observa Brunner, esse processo estava longe de ser um exercício arbitrário de poder eclesiástico: “Se compararmos os escritos do Novo Testamento com os do período subapostólico [p. ex., Epístola de Clemente, Pastor de Hermas], mesmo aqueles mais próximos com relação ao tempo, não poderemos evitar a conclusão de que há uma grande diferença entre esses dois grupos; o que também foi a opinião dos pais da igreja (Emil Brunner, *Reason and revelation* [trad. Olive Wyon; Londres: SCM, 1947], 132).

<sup>39</sup> Para um relato recente da clareza da Escritura, veja Mark D. Thompson, *A clear and present Word: The clarity of Scripture* (New studies in biblical theology; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006).

a afirmação de que os ensinos de Roma são mais claros ou mais internamente consistentes do que as próprias Escrituras. De fato, os ensinos da igreja – mesmo aqueles que requerem fé para salvação – enchem uma biblioteca de volumes, com pronunciamentos tão detalhados e técnicos que uma pessoa leiga dificilmente saberia por onde começar. Sem dúvida, esse fato contribuiu para a doutrina da fé implícita – crer em *qualquer coisa que a igreja ensine*, mesmo que a pessoa não esteja consciente disso. De fato, algumas visões que foram em certo tempo coloca-das como ensino oficial da igreja haviam sido anteriormente condenadas como heréticas. Além disso, por mais de um século (1309-1437), houve quatro papas rivais, cada um deles amaldiçoando as concepções dos outros. Essa divisão, conhecida como o Cisma Ocidental, significou que toda a cristandade viveu sob a condenação de um ou mais papas, insegura a respeito de quem tinha o verdadeiro poder de excomungar. Em contraste, embora o próprio Novo Testamento refira-se a debates internos até mesmo entre os apóstolos, os textos canônicos exibem uma impressionante clareza e unidade.

Da perspectiva evangélica, a Escritura é suficiente como a fonte da verdade porque Cristo é suficiente como a base, a graça como o tema e a fé como o instrumento para receber salvação eterna. Ao defender *sola Scriptura*, Berkouwer nos lembra que: “A crítica mais incisiva dos reformadores estava estreitamente relacionada com a preocupação profunda e central que eles tinham pelo evangelho”, que fica evidente nos outros *solae*.<sup>40</sup> Quanto a isso, o conceito de cânon está estreitamente ligado com o de aliança da graça. Deus é sempre o iniciador e nós aqueles que recebem. Não somos primeiro certo tipo de povo que então cria ou adota certa constituição; somos constituídos pelo contrato que nos define como aqueles que pertencem a Deus numa aliança de graça. “A igreja primitiva não criou a história”, escreve Herman Ridderbos. “A história criou a igreja primitiva! [...] Sem a ressurreição, a história teria perdido o seu poder. Teria sido a história da vida de um santo, não o evangelho.”<sup>41</sup>

A desnorteante proliferação de denominações e seitas parece justificar a negação de Roma da clareza inerente das Escrituras. No entanto, como todo pai pode atestar, as crianças são frequentemente repreendidas por não terem ouvido corretamente ou dado atenção às instruções claras. Além do mais, um estudante de história da igreja se tornará cada vez mais sensível quanto à complexidade, ambiguidade, crises e até mesmo contradições no ensino da igreja. Embora as divisões dentro do protestantismo sejam um escândalo, as histórias tanto da comunidade ortodoxa quanto da católico-romana atestam uma luta semelhante – mesmo se as próprias instituições em si tivessem permanecido unidas por uma fé implícita (e por muito de sua história, politicamente forçada) nos bispos e papas.

<sup>40</sup> G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 302.

<sup>41</sup> Herman Ridderbos, *Redemptive history and the New Testament Scriptures* (trad. H. DeJongste; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1988), 42.

Algumas das nossas diferenças quanto à interpretação vêm da riqueza inerente e vozes polifônicas dos autores humanos das Escrituras. Até mesmo os quatro Evangelhos refletem interesses, perspectivas, relatos e até mesmo ênfases teológicas diferentes. Além disso, há contextos diferentes, tais como o envolvimento de Paulo com o legalismo e de Tiago com o antinomismo. Conquanto reconhecendo a canonicidade dos escritos de Paulo, Pedro podia reconhecer que havia algumas coisas difíceis de compreender “que os ignorantes e instáveis deturparem, como também deturparem as demais Escrituras” (2Pe 3.16). Ao colocar a culpa aos pés dos intérpretes incompetentes, Jesus e os apóstolos sustentaram a clareza inerente da Escritura. A igreja não é apenas *falível*; ela é *inclinada* a interpretar incorretamente a Palavra de Deus à parte da constante fidelidade da graça iluminadora do Espírito. Mesmo o evangelho, que é tão claro quanto à afirmação: “Cristo morreu pelos nossos pecados e ressuscitou para a nossa justificação” (cf. Rm 4.25), pode ser obscurecido, confundido, distorcido ou negado – novamente, parcialmente por causa de sua riqueza inexaurível e parcialmente porque o evangelho continua até certo grau sendo uma pedra de tropeço e loucura até mesmo para os cristãos.

Finalmente, a clareza da Escritura não é uniforme. Há uma versão fundamentalista da perspicuidade ou clareza da Escritura que diminui o valor de sua humanidade, pluralidade e riqueza, tratando a Bíblia como uma coleção de proposições óbvias que não requerem interpretação. No entanto, esse não é o entendimento clássico do protestantismo quanto à clareza das Escrituras. A *Confissão de Westminster* (1.7) livremente reconhece que nas Escrituras “não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos”. Devemos interpretar as passagens obscuras à luz das mais claras, e devemos fazer isso juntos, não simplesmente por nós mesmos. Ao fazê-lo, podemos discernir o ensino claro da Escritura a respeito das questões mais importantes de que ela trata.

Como sua suficiência, a clareza da Escritura é inseparável do seu *escopo*. Se abordarmos a Bíblia procurando por respostas para as nossas próprias questões as quais ela não trata explicitamente, tratando-a como uma enciclopédia de conhecimento geral, extrairemos dela conclusões que ela não intencionou. Por exemplo, se procurarmos nas Escrituras informações infalíveis a respeito da idade da terra, perderemos a questão das passagens que estamos citando. Passagens desse tipo requerem mais habilidade interpretativa do que as declarações abundantes e óbvias do evangelho. O fato trágico de que Roma tem condenado como herético o ensino claro do evangelho é o desafio mais decisivo à sua afirmação de que a igreja é a mestra infalível da Palavra de Deus. O mesmo pode ser dito, também com grande tristeza, de qualquer corpo protestante que se desvie das mais claras declarações da graça de Deus em Jesus Cristo. Se o evangelho não é conhecido e proclamado em sua pureza e simplicidade, são os mestres e não o texto que não são inteligíveis.

As igrejas da Reforma aceitam os credos ecumênicos e concordam a respeito de confissões e catecismos específicos. No entanto, elas fazem isso não por

acreditarem que a Bíblia seja insuficiente, difícil ou inconsistente e queira uma intérprete infalível. Em vez disso, elas requerem uma subscrição comunitária a essas confissões precisamente por crerem que as Escrituras são tão claras e consistentes que seus ensinos principais podem e devem ser resumidos para o bem de toda a comunidade, tanto crianças quanto adultos.

Portanto, os reformadores rejeitaram tanto a autoridade *magisterial* da igreja defendida por Roma quanto a negação da autoridade *ministerial* da igreja que foi frequentemente exibida pelos protestantes radicais. Quando Filipe encontrou um secretário de tesouro etíope retornando de Jerusalém lendo Isaías 53, ele perguntou: “Compreendes o que vens lendo?” [...] “Como poderei entender, se alguém não me explicar?”, o oficial replicou (At 8.30-31). Depois que Filipe explicou a passagem à luz do seu cumprimento em Cristo, o oficial creu e foi batizado e “foi seguindo o seu caminho, cheio de júbilo” (v. 39). Cristo designou os ofícios de mestre, pastor e presbítero não para continuar o ministério extraordinário dos profetas e apóstolos, mas para preservar e proclamar a verdade da Escritura. Ninguém nega a necessidade de interpretação e, pelo menos para os reformadores e seus herdeiros, à igreja, por meio de seus sínodos representativos, é dada uma autoridade ministerial para oferecer tais interpretações comunitárias. A questão é se as interpretações eclesiásticas estão sempre sujeitas a revisão à luz da Escritura ou se tais símbolos de fé devem ser cridos simplesmente com base na autoridade da própria igreja.

Dada a análise acima a respeito da natureza da Palavra de Deus como sacramental, e também como regulador canônico, *sola Scriptura* não é simplesmente uma afirmação da autoridade única da Bíblia sobre a tradição, mas uma confissão da soberania da graça de Deus. Visto que apenas Deus salva, apenas Deus ensina e governa nossa fé e prática. Visto que a igreja é a criação da Palavra (*creatura verbi*) em vez de vice-versa, “AO SENHOR pertence a salvação!” (Jn 2.9). Antes de se tornar papa, o cardeal Ratzinger resumiu muito bem a diferença entre Roma e as igrejas da Reforma nesse ponto. De acordo com estas, a Palavra garante o ministério, enquanto Roma sustenta que o ministério garante a Palavra. Ele acrescentou que “Talvez, nessa reversão das relações entre palavra e ministério esteja a verdadeira oposição entre as visões da igreja sustentadas pelos católicos e pelos reformadores”.<sup>42</sup>

## B. AUTORIDADE E SUFICIÊNCIA DA ESCRITURA NA TEOLOGIA MODERNA

O protestantismo tem tido seus próprios desafios com relação a reter sua confiança na suficiência da Escritura, especialmente na esteira do Iluminismo. A modernidade endeusou o ego como o árbitro soberano sobre a Escritura e a igreja, seja na forma de razão, dever, experiência, utilidade prática ou necessidades

---

<sup>42</sup> Rahner e Ratzinger, *Revelation and tradition*, 29.

sentidas. No anglicanismo, uma posição moderada (“latitudinariana”) emergiu, tratando a razão, a tradição, a experiência e a Escritura como quatro pernas de uma banqueta de autoridade eclesiástica. Conquanto insistindo na primazia da Escritura, John Wesley afirmou essa autoridade quádrupla. Em 1965, Albert C. Outler cunhou o termo *quadrilátero wesleyano* para essa visão que ele discerniu nos escritos de Wesley.<sup>43</sup>

Com Schleiermacher, qualquer distinção qualitativa entre a Bíblia e outros meios de experiência revelatória foi erodida. Ironicamente, foi no protestantismo, portanto, que até mesmo a advertência católico-romana de que a autoridade da Escritura é intrínseca em vez de dada a ela pela igreja foi eliminada.<sup>44</sup> As Escrituras “devem se tornar um modelo regulador para nosso pensamento religioso, do qual não é de sua moção própria se apartar”, Schleiermacher argumentou. No entanto, a suficiência da Escritura está alojada no uso que nós fazemos da mesma em vez de estar na sua natureza como tal: “E, quando a Santa Escritura é descrita como ‘suficiente’ nesse sentido, o que se tem em vista é que *por meio do nosso uso da Escritura o Espírito Santo pode nos guiar a toda a verdade*, como ele guiou os apóstolos e outros que desfrutaram do ensino direto de Cristo” (ênfase acrescentada).<sup>45</sup> Portanto, nessa concepção a Palavra de Deus se origina dentro da pessoa ou da comunidade (isso é inspiração) e é expressa em variações sempre novas dentro de contextos históricos sempre novos.

Foi contra esse afastamento do cristianismo que Karl Barth lançou seu famoso protesto, relembrando a afirmação decisiva dos reformadores contra a igreja medieval de que a Palavra de Deus vem a nós de fora do ego e da comunidade. Quaisquer objeções que possamos ter a algumas das concepções de Barth a respeito de revelação, ele foi enfático no ponto de que a igreja sempre está sob a norma da Escritura apenas.<sup>46</sup>

Como mencionei no capítulo anterior (veja “Destruindo a distinção entre inspiração e iluminação”, p. 180-181), alguns teólogos evangélicos de hoje são atraídos pelas visões da Escritura que repetem trajetórias familiares ao protestantismo liberal. Segundo essa perspectiva, em vez de a fé ser criada pela Palavra de Deus, a própria palavra é criada pela experiência da comunidade.

<sup>43</sup> Albert C. Outler, *John Wesley* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1965); cf. Don Thorsen, *The wesleyan quadrilateral: Scripture, tradition, Reason, and experience as a model of evangelical theology* (Lexington, Ky.: Emeth, 2005). O *Livro de disciplina* (2004) da Igreja Metodista Unida identifica a Escritura como primária.

<sup>44</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 594-95. De acordo com Schleiermacher, as Escrituras são simplesmente “o primeiro membro de uma série” de “apresentações da Fé Cristã” que têm “continuado desde sempre” embora em algum sentido como uma norma para as gerações seguintes por causa da singularidade de grau da consciência de Deus de Cristo. Visto que a Escritura dá expressão ao espírito comum da comunidade, “tudo do mesmo gênero que persiste em influência ao lado da Santa Escritura devemos considerar como homogêneo com a Escritura”.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 606.

<sup>46</sup> Além do grande número de citações que se pode extrair de *Church dogmatics* (vol. 1, pts. 1 e 2) de Barth, veja Karl Barth, *The Göttingen dogmatics: Instruction in the Christian religion* (org. Hannelotte Reiffen; trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:273.

Obviamente, isso requer “uma compreensão revisada da *natureza* da autoridade da Bíblia”, como Stanley Grenz sugere.<sup>47</sup> O *sola Scriptura* tem uma história nobre no evangelicalismo. “O compromisso com a contextualização, no entanto, produz uma rejeição implícita da concepção evangélica mais antiga de teologia como a construção da verdade com base na Escritura apenas.” Em vez disso, Grenz sugere que adotemos “o método bem conhecido de correlação proposto por Paul Tillich” e o “quadrilátero wesleyano”.<sup>48</sup> A autoridade da Bíblia deve ser relacionada reciprocamente em vez de hierarquicamente à nossa herança e ao nosso contexto contemporâneo; e mesmo aqui, ele acrescenta: “a *Bíblia como canonizada pela igreja*”, como se a igreja tivesse autorizado em vez de recebido o cânon (ênfase acrescentada).<sup>49</sup> Compreensivelmente, Grenz acredita que essa visão dá margem à grande convergência entre as interpretações protestante e católico-romana da Escritura e da tradição, enquanto também incorpora uma ênfase pentecostal e carismática na continuidade da revelação.<sup>50</sup> No entanto, cada um desses meios propostos é relativizado por ainda outra fonte de revelação: a cultura contemporânea.<sup>51</sup>

Com base nesses resumos acima podemos ver que os estudiosos desse espectro eclesiástico submeteram a voz soberana de Deus à voz da igreja ou da pessoa. John Webster nos lembra que quando os atos de discurso de Deus e os atos de discurso humano se tornam qualitativamente indistinguíveis, a igreja mais facilmente entrega-se à fantasia de que já está no reino totalmente realizado de Deus, com “uma eclesiologia amplamente imanente” que coloca a visibilidade da igreja no desempenho de suas obras em vez de seu ouvir das obras de Deus. “De fato, tais propostas podem por vezes tomar a forma de uma reformulação hermenêutica altamente sofisticada do moralismo social ritschiano, em que o centro de gravidade de uma teologia da Escritura mudou da ação de Deus para os usos da igreja.”<sup>52</sup>

Esse processo de mudar o peso da fala de comando e salvação de Deus para o da comunidade acontece em todos os tipos de modo – no catolicismo romano tradicional, mas também no interesse difundido entre os protestantes de “traduzir” e “aplicar” a Bíblia em modos que assumem sua irrelevância inerente para o pensamento e vida contemporâneos. Com inúmeras variações, ao longo do espectro teológico, sempre imaginamos como cristãos e como igrejas que *nossa* fala é mais relevante para nossos contemporâneos do que a fala de Deus. Webster identifica isso com um tipo de tendência arminiana ou até mesmo pelagiana de

<sup>47</sup> Stanley Grenz, *Revisioning evangelical theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 88. Uma boa alternativa à interpretação de Grenz de cânon e aliança é Kevin J. Vanhoozer, *The drama of doctrine: A canonical-linguistic approach to Christian theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), esp. 115-50, 211-42.

<sup>48</sup> Grenz, *Revisioning evangelical theology*, 90-91.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 123, 130.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 101-3.

<sup>52</sup> John Webster, *Holy Scripture: A dogmatic sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 43.

rebaixar a obra de Deus e elevar nossa obra de “ler” e “interpretar”. De acordo com Webster, isso ameaça abrir mão não apenas do *sola Scriptura*, mas também do *sola gratia*.<sup>53</sup> “A Escritura não é a palavra da igreja; a igreja é a igreja da Palavra.” Portanto, “a igreja é a igreja ouvinte”.<sup>54</sup> Apenas porque a igreja transmite o que ouviu é sua autoridade algo diferente do que um exercício arbitrário de poder institucional.

É possível sustentar um elevado conceito da autoridade e da suficiência bíblica em teoria enquanto na prática se concede um papel magisterial à sociologia, à política, ao *marketing*, à psicologia ou a outras autoridades culturais. Dentro dos círculos evangélicos, o declínio da pregação expositiva em favor de discursos tópicos recheados de anedotas, ideias e exemplos pessoais extraídos das autoridades culturais comunica ao povo de Deus onde pensamos que o poder e a relevância realmente estão.

Semelhante ao método de correlação de Tillich, a pressuposição operante em grande parte do evangelicalismo contemporâneo parece ser que a cultura moderna, seja identificada com as disciplinas acadêmicas ou com a moda popular, interpreta a identidade humana e os ideais de desenvolvimento humano correto. De acordo com essa pressuposição, a cultura molda o horizonte da nossa experiência, expectativas e necessidades sentidas – determinando o que é relevante – e a tarefa cristã é aplicar a Bíblia a essa “vida” já definida de maneiras relevantes.

No entanto, isso é invocar a Bíblia tarde demais. Quando Deus nos invade por meio de sua Palavra, somos confrontados com uma série de contradições. Aprendemos que nem mesmo sabemos o significado da nossa vida diária ou do mundo, nem mesmo da identidade humana ou do desenvolvimento, até que Deus nos interprete, nossa vida em conjunto e nossa história à luz de suas ações. “A educação popular, o cultivo da moral e do patriotismo, o acalentar das emoções – nenhuma dessas coisas realmente precisa de nós, teólogo”, Barth nos lembra. “Outros podem fazer essas e outras coisas semelhantes de maneira muito melhor que nós. O mundo sabe disso e age de acordo. Somos examinados e rejeitados, e de maneira correta, antes que nos tornemos aprendizes em tais ocupações diletantes.” A atividade da igreja, incluindo seu discurso, é útil neste mundo apenas “quando está sob uma norma”.<sup>55</sup>

## C. EVANGELHO E CULTURA

O imperativo missionário tem sempre exigido grandes energias em comunicar a fé cristã em termos que possam ser compreendidos por pessoas em diferentes tempos e lugares. Algumas vezes os teólogos do passado se acomodaram demais ao seu contexto filosófico e político, mas há exemplos notáveis em que eles reinterpretaram de modo subserviiente categorias pagãs a serviço de Cristo.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid., 44.

<sup>55</sup> Barth, *Göttingen dogmatics*, 1:273.

No entanto, a preocupação em relacionar a Bíblia à cultura – apresentando a relevância do cristianismo para a vida contemporânea – é uma obsessão caracteristicamente moderna. Nesse processo, a definição de evangelho frequentemente torna-se tão ampla a ponto de incluir quase qualquer coisa que promova o desenvolvimento da humanidade. Portanto, definições são de suma importância. Por *evangelho*, quero dizer o anúncio específico da redenção do pecado e da morte, em Jesus Cristo, prometido e cumprido na História. Também suscetível a variadas interpretações, a cultura pode ser compreendida (com Clifford Geertz) como “teias de significado” – crenças, práticas, instrumentos, hábitos, relacionamentos e artefatos – que são criadas por seres humanos em tempos e lugares específicos.<sup>56</sup> É evidente, nesse sentido, que a igreja é também uma cultura distinta. Contudo, estou usando o termo aqui para me referir à esfera comum de práticas sociais, vocações, crenças e pressupostos que os cristãos compartilham com os não cristãos num dado tempo e lugar.

É evidente que a soberania do discurso de Deus de modo algum elimina a importância dos discursos humanos, seja em termos de cultura, tradição, experiência ou razão. Cada um de nós é condicionado pelo que ouvimos ou lemos da Palavra de Deus pela nossa localização cultural e linguística. Todavia, a localização cultural linguística mais decisiva para o povo da aliança é “em Cristo”, sob a autoridade normativa de sua Palavra. Pelo menos em teoria, a posição do protestantismo clássico com respeito às fontes da teologia é simples, embora expressa de maneira um tanto desajeitada: a norma que normatiza, mas não é normatizada (*norma normans non normata est*). Assim como com a tradição, o relacionamento da Escritura com a cultura, a experiência e a razão é *magisterial e ministerial*, respectivamente.

Não há algo que possa ser chamado de cultura, razão, tradição ou experiência no abstrato. Há apenas culturas, pessoas que raciocinam, tradições e pessoas que vivenciam a realidade. Não podemos senão ir às Escrituras com esses recursos, mas eles não são neutros. Vamos ou como servos da aliança ou supostos senhores. Na medida em que somos capazes, devemos tornar nossos pressupostos tácitos explícitos. Isso é em parte o que é pretendido em 2Coríntios 10.5 (NVI): “Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo”. Isso só pode ser feito se reconhecermos uma autoridade normativa como estando acima dos nossos pressupostos tácitos e convicções reconhecidas extraídas do nosso condicionamento cultural.

A cultura em si não deve ser vista como inerentemente oposta à fé mais do que a razão, a experiência ou a tradição. Em vez disso, é a nossa condição pecaminosa que faz com que usemos esses dons como armas contra o Deus soberano que os deu. Deus fala providencialmente na sua graça comum por meio da razão, da experiência, da tradição e da cultura, mas ele falou de maneira milagrosa e

---

<sup>56</sup> Clifford Geertz, *The interpretation of cultures* (Nova York: Basic Books, 1973), 5.

redentora apenas na sua Palavra (Hb 1.1). Dizer que a cultura, a razão, a tradição e a experiência são subordinadas à Escritura é simplesmente afirmar que os seres humanos são subordinados a Deus. Um diálogo com a cultura pode fornecer concordâncias formais importantes a respeito dos direitos humanos universais, mordomia da criação e outros mandamentos da lei moral inscritos na consciência humana. No entanto, a cultura não possui quaisquer possibilidades inerentes de descobrir a graça salvadora de Deus mais do que a razão, a experiência ou a tradição. Quanto a isso, Barth estava correto em advertir contra transformar a cultura numa fonte de revelação graciosa juntamente com a Palavra de Deus.<sup>57</sup>

Descartes e Locke pensavam que deveríamos rejeitar todas as autoridades, pressupostos e concepções externas herdadas a fim de chegar a verdades incorrigíveis. No entanto, isso é uma presunção – tão impossível quanto inútil. Portanto, a concepção popular de que as pessoas se tornam cristãs (ou qualquer outra coisa) simplesmente como um ato individual de intuição imediata, investigação imparcial dos fatos ou experiência interior é evidentemente mais moderna do que bíblica. Na aliança da graça, Deus promete: “Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência” (Gn 17.7).

Os poderosos atos de Deus, celebrados nas grandes festas e definidos em doutrinas e mandamentos na Torá, deverão estar “no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te” (Dt 6.6-7). Da circuncisão ao sepultamento, cada israelita era formado pela aliança. Ela era seu ambiente, não simplesmente um conjunto de doutrinas e normas éticas aos quais eles davam assentimento formal. Não se tratava de algo que eles conheciam como observadores imparciais, mas um modo de vida que eles viviam, com base na qual eles interpretavam toda a realidade. O credo de Israel – o *Shemá* (Dt 6.4-5) – era o resumo de toda uma rede de narrativas, práticas e textos que eles tinham absorvido no seu fluxo sanguíneo.

Na sua administração neotestamentária, essa aliança da graça seguiu o mesmo curso. A narrativa gera doutrinas e práticas, evocando ação de graças que, então, estimula o discipulado. Tudo isso é feito em comunidade. Até mesmo os de fora se tornam de dentro ao ouvir o mesmo evangelho, sendo batizados junto com aqueles que são da família (At 16.15,31-34), compartilhando a Ceia do Senhor, sendo catequizados na mesma doutrina, e sendo formados por uma comum comunhão dos santos nas congregações locais e mais amplas. A aliança é a “forma de vida” ou contexto cultural e linguístico que forma a fé, a prática, a experiência, o testemunho e o serviço cristãos no mundo. No entanto, essa cultura eclesiástica é corrompida pelos nossos preconceitos, erros e práticas pecaminosas. A própria comunidade da aliança permanece simultaneamente justificada e pecadora e deve, portanto, sempre ser transformada pela renovação de sua mente pela Escritura (Rm 12.2). Essa Palavra sempre permanece acima do mundo e da

<sup>57</sup>Sobre a relevância dessa conexão é o meu tratamento da revelação geral no cap. 3.

igreja pois ela é a voz do Pai; apenas ela pode nos salvar dos senhores que não podem nos libertar porque seu conteúdo é Cristo; ela sempre estabelece sua própria relevância e cria sua própria forma de vida porque seu efeito perlocucionário é produzido dentro de nós pelo Espírito.

Quando à tradição e à cultura são dados papéis de autoridade juntamente com a Escritura, a igreja e o mundo não podem ser julgados ou redimidos pela voz de um estranho. De fato, a igreja facilmente se torna indistinta do mundo, em vez de uma testemunha de Cristo e do poder do Espírito. A igreja não pode servir a dois senhores. Conquanto a revelação geral de Deus possa ser evidente na cultura, é apenas sua revelação especial que cria a igreja e a preserva de sua tendência constante de ser reabsorvida por esta presente era ímpia. Por causa da *graça* comum de Deus, nenhuma cultura é totalmente desprovida de qualquer senso de verdade, justiça e beleza. Por causa da nossa *maldição* comum, nenhum tempo, lugar, movimento cultural ou civilização é capaz de restaurar o paraíso. Há de fato revelação geral, que nos permite trabalhar com nossos próximos descrentes na direção de uma maior justiça, caridade, mordomia e beleza no mundo, mas nunca devemos nos esquecer de que, à parte do evangelho, essa revelação geral é sempre distorcida pelos nossos corações perversos. Portanto, toda teologia natural sempre se desenvolverá numa forma de idolatria. Assim, a igreja não é uma facilitadora de um diálogo entre o evangelho e a cultura, como se eles fossem duas fontes de uma única revelação.<sup>58</sup> Em vez disso, é essa parte do mundo que vive – se é que ele vai viver – ao ouvir o anúncio de Deus e sua fala que obriga.

É evidente que as afirmações teológicas são sempre feitas a partir de uma localidade cultural específica.<sup>59</sup> No entanto, precisamente porque o evangelho funciona como uma entidade no diálogo – até mesmo a ponto de transformar o diálogo num monólogo divino – a *relatividade da nossa perspectiva* não acarreta necessariamente o *relativismo do que é conhecido*. Análoga à Palavra hipostática (Jesus Cristo) e à Palavra escrita (Escritura), a igreja é a cidade de Deus que desce dos céus (Ap 21:9-13). Cristo assumiu a natureza humana, não uma pessoa humana. Em outras palavras, embora ele fosse um homem judeu formado pelo seu próprio tempo e cultura, ele é as “primícias” de toda uma colheita e a cabeça do seu corpo porque a natureza que ele assumiu pertence a todos nós – em cada

<sup>58</sup> Como Stanley Grenz, John Franke apela ao método de correlação de Tillich (com alguma modificação) concluindo: “Nem o evangelho nem a cultura podem funcionar como a entidade primária no diálogo entre os dois à luz de sua natureza interpretativa e construída; devemos reconhecer que a teologia emerge de uma conversa constante envolvendo tanto o evangelho quanto a cultura” (*The character of theology* [Grand Rapids: Baker, 2005], 103). Minha preocupação é que o pós-conservadorismo, pelo menos como Grenz e Franke o delineiam, revive o lado experimental expressivista do pietismo e, com ele, alguns dos mesmos pressupostos liberais que definiram uma teologia distintivamente *moderna*. Veja, por exemplo, William Dyrness, “The pietistic heritage of Schleiermacher”, *Christianity today* 23:6 (dezembro/ 1978); cf. a crítica de Barth a Schleiermacher como um pietista radical em *The theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, Winter Semester of 1923/24* (org. Dietrich Ritschl; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

<sup>59</sup> Franke, *Character of theology*, 90.

tempo e lugar. Desse modo, ele transcende todas as nossas diferenças culturais e nos une num único povo. Essa comunhão ou sociedade, portanto, transcende cada movimento cultural e cada império, grupo étnico, classe econômica e demografia social. Como o único cabeça da sua igreja, apenas Jesus Cristo estabelece a catolicidade da igreja no poder do Espírito por meio de uma fé e um batismo (Ef 4.5).

O reino de Deus não é uma torre que estamos construindo até os céus, mas uma escada pela qual Deus desceu para nos alcançar. A igreja se origina não por meio do planejamento e organização humanos, mas pela eleição eterna de Deus. No entanto, ela também é uma instituição humana, refletindo as circunstâncias de seus vários tempos e lugares. Visto que a cidade de Deus é um sistema cultural e linguístico que desce dos céus por meio da obra do Deus trino, um cristão africano do século 3º confessa a mesma fé que um cristão asiático ou norte-americano do século 21. Essa comunidade é *constituída* pela Palavra de Deus – “há um só Senhor, uma só fé, um só batismo” (Ef 4.5) – mesmo enquanto sendo *condicionada* (para melhor ou para pior) pelas culturas e sociedades distintas em que habita. Como Laura Smit nos relembra, comentando sobre a visão de Calvino, “Todo o nosso conhecimento de Deus é mediado, [mas] ele acredita que é mediado, não pelo nosso contexto cultural, mas *para* nosso contexto pelo próprio Deus”.<sup>60</sup> A aliança da graça supera todos os contratos sociais que competem de maneira ilegítima pela nossa devoção máxima.

George Husinger nos relembra que muitas das tentativas recentes de encontrar uma maneira “pós-moderna” de fazer teologia resultaram em pouco mais do que um eco dos temas preeminentes da modernidade.<sup>61</sup> Ele observa:

O Cristo da teologia natural é aberta ou secretamente sempre o Cristo relativizado da cultura. A trajetória da teologia natural leva-nos do Cristo que não é supremo para o Cristo que não é suficiente e, então, ao Cristo que não é necessário. [...] “Deus pode falar conosco”, escreveu Barth, “por meio do comunismo russo, ou de um concerto de flauta, de um arbusto florido ou de um cachorro morto. Faremos bem em ouvi-lo se ele realmente o fizer” (*Church dogmatics*, v. 1, parte I, 60). Nenhum objeto como esse, no entanto, pode de modo algum ter permissão para tornar-se uma fonte de autoridade para a pregação da igreja, pois nenhum desses objetos pode ter *status* revelatório independente ou epistemológico.

<sup>60</sup> Laura Smit, “The depth behind things”, em *Radical orthodoxy and the reformed tradition* (org. James K. A. Smith e James Olthuis; Grand Rapids: Baker, 2005), 209.

<sup>61</sup> George Husinger, *Disruptive grace: Studies in the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 76, referindo-se a Harvey Cox: “Um problema com a análise de Cox, que muitos certamente notarão, é que não há nada realmente ‘pós-moderno’ nela. Na melhor das hipóteses, ela simplesmente reorganiza a mobília na antiga sala modernista. Talvez a teologia apenas esteja manobrando para apropriar-se das ideias de Marx sobre como o pobre é explorado e as ideias de Lessing em *Nathan the Wise* sobre pluralidade e enfatizando a unidade das religiões, mas isso dificilmente parece fornecer qualquer razão para dignificar o namoro com um termo exaltado como ‘pós-moderno’. Afinal de contas, por que os céticos modernos têm sido tão céticos se não pelo fato de que seu encontro com o pluralismo os convenceu que todas as afirmações de verdades religiosas são arbitrárias?”

Apenas por meio do critério derivado da voz escriturística autêntica de Cristo podemos saber se Deus pode estar falando a nós por esses meios ou não.<sup>62</sup>

Em cada era, o evangelho – como uma palavra surpreendente e ofensiva que vem a nós de fora de nós mesmos tanto como indivíduos quanto como comunidades – rompe radicalmente tanto com o *status quo* da igreja quanto com o do mundo.

Precisamente porque a Palavra de Deus vem à igreja e ao mundo de fora, para interromper a conversa humana sobre religião, espiritualidade e moral é que ela pode ser o teatro da redenção. A despeito da diversidade genuína de culturas e localidades sociais, a Bíblia reconhece a solidariedade da humanidade em Adão sob o pecado e a morte e a solidariedade da nova criação em Cristo.

Dada a distinção entre inspiração (Escritura) e iluminação (tradição), como a teologia se move dos ensinos entregues no cânon para suas interpretações? Qual é a natureza e o papel dos dogmas da igreja?

## II. A NATUREZA DA DOUTRINA: DA ESCRITURA AO SISTEMA

Tendo começado a trabalhar nos círculos concêntricos a partir do horizonte mais amplo – ou seja, da ontologia para a epistemologia e, então, para a revelação e para a Escritura – agora chegamos à natureza da doutrina cristã.

### A. OS MODELOS DE DOUTRINA DE GEORGE LINDBECK

Mais uma vez seremos auxiliados por uma tipologia idônea, dessa vez a de George Lindbeck, de Yale (1923-), do seu livro *The nature of doctrine* [A natureza da doutrina].<sup>63</sup> Os modelos contrastantes de Lindbeck são o *cognitivo-proposicional* e o *empírico-expressivo*, aos quais ele acrescenta o seu próprio modelo *cultural-lingüístico* como uma alternativa. Com essa seção, juntamos todas as nossas reflexões feitas até aqui neste capítulo.

Lindbeck define a teoria cognitivo-proporcional de doutrina praticamente nos mesmos termos que Dulles usa na sua descrição de “revelação como doutrina” (modelo 1), que delineei no capítulo 3 (veja “Modelos de revelação”, p. 122-124). De fato, seus exemplos são os mesmos de Dulles – ou seja, o evangélico conservador Carl F. H. Henry e teólogos neotomistas católicos conservadores. De acordo com essa perspectiva, as doutrinas são consideradas como afirmações

<sup>62</sup> *Ibid.*, 80. “Certamente”, Hunsinger complementa, “pode-se imaginar Barth demonstrando surpresa à safra de entusiastas bem-intencionados que não conseguem pensar num modo melhor para promover sua obra do que exaltá-la como um ‘pós-moderno’ antes de seu tempo” (253). Referindo-se ao teólogo judeu Michael Wyschogrod, Hunsinger conclui: “Querer assimilar a teologia ao molde estranho da cultura circundante [...] é essencialmente uma aspiração gentilica” (255).

<sup>63</sup> George Lindbeck, *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984).

factuais que correspondem à realidade. No outro extremo, a teoria empírica-expressiva trata as doutrinas como hipóteses que expressam experiência religiosa. Naturalmente, essa abordagem à doutrina é mais consistente com o modelo de Dulles de “revelação como experiência interior” (ou como nova consciência). Colocando de maneira simples, esses modelos rivais representam as abordagens dos conservadores e dos liberais modernos, respectivamente.

Carl Henry, representando o modelo cognitivo-proposicional, seguiu Gordon Clark ao aprovar um relacionamento unívoco em vez de análogo entre o conhecimento divino e o humano.<sup>64</sup> Em *God, revelation, and authority* [Deus, revelação e autoridade], Henry afirma que doutrinas são “os teoremas derivados dos axiomas da revelação”.<sup>65</sup> Conquanto o teólogo reformado Geerhardus Vos (1862-1949) falou da Escritura como um drama em andamento da redenção em vez de meramente uma compilação de verdades eternas, Henry parece ter considerado as proposições como as únicas transmissoras de verdade real.<sup>66</sup> Henry reflete um débito enorme para com seu mentor, que argumentou que a linguagem bíblica é “inadequada” até que seja destilada em linguagem proposicional.<sup>67</sup> Clark escreveu: “A verdade é apenas uma característica das proposições. Nada pode ser chamado de verdadeiro no sentido literal do termo a não ser a atribuição de um predicado a um sujeito”.<sup>68</sup> Desse modo, a linguagem (especificamente, a doutrina cristã) é reduzida a uma única posição ilocucionária – a de afirmar e descrever.

Navegando entre esses extremos, Lindbeck oferece a sua própria proposta construtiva: uma teoria cultural-linguística de doutrina que comprehende o cristianismo primariamente como uma linguagem e doutrina como sua gramática. Nessa perspectiva, as doutrinas não são nem afirmações proposicionais de fatos externos, nem expressões da experiência interior; elas são regras desenvolvidas pela igreja que governa o discurso e a prática que formam pessoas para terem certas crenças e experiências em primeiro lugar. Lindbeck argumenta que tanto os conservadores quanto os liberais assumem uma epistemologia fundamentalista moderna, com doutrinas surgindo ou da racionalidade ou da experiência universais – que é uma das principais razões pelas quais a sua posição é identificada como *pós-liberal*. Influenciado especialmente pelo Wittgenstein posterior e pela antropologia cultural de Clifford Geertz, Lindbeck vê a fé cristã como seu próprio *jogo de linguagem*.

Lindbeck afirma que os conservadores não conseguem dar a razão para a verdade de uma religião sem afirmar que suas doutrinas são isentas de erro, enquanto os liberais não conseguem dar a razão para a possibilidade de que uma

<sup>64</sup> Veja minha interação com Carl Henry quanto a isso, com citações, em *Covenant and eschatology: The divine drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 189-91.

<sup>65</sup> Carl Henry, *God, revelation, and authority* (Waco, Tex.: Word, 1976), 1:234.

<sup>66</sup> Carl Henry, “Narrative theology: An evangelical appraisal”, *Trinity journal* 8 (1987): 3.

<sup>67</sup> Gordon Clark, *Religion, reason, and revelation* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1961), 143.

<sup>68</sup> Gordon Clark, “The Bible as truth”, *BSac* 114 (abril/1957): 158.

dada religião (como o cristianismo) possa ser “insuperavelmente verdadeira”.<sup>69</sup> Lindbeck afirma que uma doutrina é verdadeira apenas quando está sendo “utilizada de modo correto”.<sup>70</sup> O grito de um cruzado “Cristo é Senhor!” enquanto racha o crânio de um infiel é categoricamente falso.<sup>71</sup>

O modelo de Lindbeck é excelente ao desafiar a assimilação da gramática da igreja a gramáticas religiosas e seculares de fora. Ecoando Barth, Lindbeck insiste: “É o texto, por assim dizer, que absorve o mundo, em vez de o mundo o texto”.<sup>72</sup> O cristianismo não é uma espécie de religião, mas é seu próprio jogo de linguagem. Afirmações tais como “Jesus morreu pelos nossos pecados e ressuscitou para a nossa justificação” são sem sentido simplesmente como proposições abstraídas das narrativas e da forma atual de vida que é engendrada na igreja por meio da participação na pregação, nos sacramentos, na comunhão, na oração, no louvor, no serviço e no testemunho. O drama deve não apenas ser explicado, mas vivido no “teatro comunitário” instituído por Cristo e coreografado pela Palavra e pelo Espírito. No entanto, o modelo de Lindbeck não é tão bem-sucedido em resistir à assimilação da revelação à atuação da igreja. No final das contas, no seu modelo, é a práxis confiável dos cristãos que determina o valor das afirmações cristãs, e é o uso que a igreja faz da Escritura que a torna autoritativa. É a práxis da igreja que torna a Palavra de Deus verdadeira, ou vice-versa?

Como nos modelos de revelação de Dulles, os modelos de doutrina de Lindbeck – incluindo o seu próprio – são ricamente sugestivos, mas parecem no final ser reducionistas demais. A descrição de Lindbeck do modelo cognitivo-proporcional baseia-se em exemplos de Carl Henry, mas não consegue distinguir essas posições das perspectivas mais nuancadas da ortodoxia protestante e seus proponentes mais recentes. No próprio modelo de Lindbeck, a doutrina (como a Escritura) torna-se autoritativa porque a igreja determinou sua própria gramática; a garantia divina além da sanção eclesiástica é tão separada do seu relato quanto tem sido no liberalismo moderno desde Kant. Enquanto Paulo ensina que toda a Escritura é “útil” porque ela é “inspirada por Deus” (2Tm 3.16), Lindbeck parece argumentar o contrário. Uma doutrina é “categoricamente verdadeira” quando é “corretamente utilizada”.<sup>73</sup> E sua verdade ontológica (“proporcional”) depende da sua verdade categórica.<sup>74</sup> A teologia sistemática, então, é uma tentativa de “dar uma explicação normativa do significado de uma religião para os seus adeptos”.<sup>75</sup>

No entanto, quanto isso é realmente diferente da famosa definição de Schleiermacher: “As doutrinas cristãs são relatos dos sentimentos religiosos dos

<sup>69</sup> Lindbeck, *Nature of doctrine*, 49.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 118.

cristãos colocados em forma de discurso"?<sup>76</sup> Como apropriada por alguns teólogos evangélicos, a teoria de Lindbeck é interpretada como significando que o objetivo principal da Escritura não é comunicar doutrina verdadeira, mas gerar experiência religiosa autêntica e oferecer imperativos práticos para a vida diária.<sup>77</sup> No fim das contas, a proposta de Lindbeck parece compartilhar com a concepção empírico-expressiva uma visão equívoca de doutrina. A despeito de certas afinidades com Barth, Lindbeck parece não menos reticente a identificar Deus como o objeto da teologia do que Kant. Além disso, a tendência desse modelo (especialmente evidente nos seus alunos, tais como o sempre sagaz e provocativo Stanley Hauerwas) é dar prioridade à prática *da igreja* em vez da prática *de Deus* – apenas quando os usamos de modo correto na nossa prática diária a Escritura, o batismo e a Eucaristia se tornam meios de graça. Nessa visão, eles parecem ser menos meios objetivos de salvação de Deus do que as ocasiões para autodescrição comunitária.

Divisões a respeito dessa questão têm emergido dentro da própria escola de Yale. Um dos alunos e principais intérpretes de Hans Frei, George Hunsinger, observa: "O pragmatismo cultural-lingüístico do tipo preferido [de Lindbeck], no entanto, dá origem a uma pergunta sobre se sua proposta, afinal, não é tanto 'pós-liberal', mas 'neoliberal', visto que o pragmatismo tem sido sempre uma rotineira opção liberal".<sup>78</sup> O teólogo evangélico Kevin Vanhoozer observou que o método cultural-lingüístico de Lindbeck, no final das contas, soa como a concepção empírico-expressiva que ele critica. Ele está especialmente preocupado com o uso feito da teoria de Lindbeck por alguns evangélicos.<sup>79</sup>

De modo semelhante, Colin Gunton julga:

Assim, algum tipo de experiência imediata parece nos tempos modernos ter substituído uma visão tradicional da meditação da fé em termos proposicionais. A crítica de George Lindbeck do que ele chama de concepção cognitivo-proposicional de teologia é, de fato, um ataque à noção de uma religião revelada.<sup>80</sup>

Gunton observa: "Se em algum momento foi verdadeiro que Jesus morreu na cruz pelos nossos pecados, então, isso é sempre verdadeiro".<sup>81</sup> Felizmente (para o mundo e também para os cristãos), o valor dessa proposição como verdade

\* Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 76.

<sup>76</sup> Grenz, *Revisioning evangelical theology*, 18, 30, 32, 33-34, 48, 51-54, 57.

<sup>77</sup> Hunsinger, *Disruptive grace*, 11.

<sup>78</sup> Kevin Vanhoozer, "Disputing about words? Of fallible foundations and modest metanarratives", em *Christianity and the postmodern turn: Six views* (org. Myron Penner; Grand Rapids: Baker, 2005), 197-99. Vanhoozer sugere que, se levada à sua conclusão lógica, a versão do construtivismo de John Francke é "devastadora para a autoridade bíblica" (198). Cf. Vanhoozer, *Drama of doctrine*, 10, 94-99, 175-84. De fato, a elaboração de Vanhoozer de um modelo "canônico-lingüístico" de doutrina apropria-se das ideias de Lindbeck quanto a corretas.

<sup>79</sup> Colin Gunton, *A brief theology of revelation* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 7.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 8.

não depende do quanto conformemente vivemos para ela ou quão fielmente nós a utilizamos. Em vez de determinar sua verdade, nossas experiências e práticas é que devem ser conformadas com a realidade da ressurreição de Cristo. “O cerne do problema não é a proposição, mas nosso frágil apego à tradição”, diz Gunton. “A modernidade transformou todos nós em pessoas que duvidam; ela parece ter criado uma brecha tão grande entre nós e nossa crença passada que não sabemos se há uma fé que de uma vez por todas foi entregue aos santos, ou se pelo menos podemos apelar a ela”. Ele conclui: “O problema não é que as proposições com que estamos preocupados são estáticas, mas que elas têm sido questionadas”.<sup>82</sup>

George Hunsinger argumenta que embora o método teológico de Lindbeck permaneça mais liberal do que pós-liberal, e o modelo de Carl Henry permaneça atolado numa epistemologia modernista, Hans Frei (mentor de Hunsinger e colega de Lindbeck) e teólogos reformados como Kuyper e Bavinck são parceiros de diálogo mais promissores. “Outras e muito diferentes formulações das preocupações de Henry se encontram dentro da comunidade evangélica, formulações que sustentam uma firme doutrina de ‘inerrância’ sem os excessos modernistas de Henry.” Ele acrescenta: “Em particular, sugiro que as visões de Abraham Kuyper e Herman Bavinck fornecem uma possibilidade maior para diálogo proveitoso dos evangélicos com o pós-liberalismo”.<sup>83</sup> “A rejeição da univocidade os separa de alguém como Henry, do mesmo modo que a afirmação da referência adequada e confiável os separa dos céticos modernos”.<sup>84</sup> “Conquanto Henry pareça pensar que as narrativas são finalmente sobre as doutrinas”, observa Hunsinger, “para Frei é exatamente o inverso”, e o mesmo é verdadeiro para Kuyper e Bavinck.<sup>85</sup> Este volume, valendo-se da insistência de Geerhardus Vos de que doutrinas emergem do drama em andamento da redenção, é consistente com a conclusão de Hunsinger.

As teorias cognitivo-proposicionais tendem a reduzir fé à *doutrina*, compreendida como afirmações proposicionais. As empírico-expressivas tendem a reduzir fé à *doxologia*, que emerge a partir da própria experiência religiosa do ego. Semelhante em alguns aspectos às teologias da libertação, o modelo cultural-lingüístico dá o lugar de honra à práxis eclesiástica (*discipulado*). As teologias narrativas se concentram no *drama* em desenvolvimento da redenção.

O que nós precisamos desesperadamente em nossos dias é de uma reintegração dessas ênfases. Abstraídas do drama da narrativa bíblica, as doutrinas se tornam princípios eternos em vez de anotações explicativas no roteiro. Ao mesmo tempo, as narrativas precisam ser explicadas antes de que sua importância para nós possa ser reconhecida. Esse reconhecimento comumente dá lugar a uma resposta emocional – temor, deleite, tristeza e gratidão – e motiva certa maneira de estar no mundo como discípulos de Cristo.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>83</sup> Hunsinger, *Disruptive grace*, 340.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 349.

Nessa visão, a doutrina cristã é revelada por Deus e se concentra especialmente nos propósitos salvíficos de Deus em Cristo. É a revelação de Deus e a reflexão da igreja sobre as obras de Deus na História. Exatamente porque as doutrinas bíblicas não são a revelação de verdades gerais e eternas, a nossa experiência interior, as práticas da igreja ou os mandamentos de Deus para nosso dia a dia decisivamente formam nossa experiência e nos preparam para seguir os mandamentos de Deus no nosso viver diário. Mesmo ao considerar as práticas da igreja ordenadas por Cristo, devemos distinguir entre as práticas por meio das quais o próprio Deus ministra a sua graça (pregação e sacramentos) e as práticas que se desenvolvem entre os santos como o fruto desse ministério (hospitalidade, generosidade, serviço, justiça, caridade e outros atos de amor).

## B. UM MODELO PACTUAL DE DOUTRINA: DO DRAMA À DOGMÁTICA

Podemos resumir a primeira parte deste volume como uma exposição dos principais elementos de uma abordagem pactual à tarefa teológica. *Primeiro, essa tarefa pressupõe que Deus é qualitativamente distinto da criatura.* Portanto, o conhecimento criado sempre será revelado, dependente, acomodado, éctipo e análogo em vez de coincidente com o conhecimento arquetípico de Deus em qualquer ponto. *Segundo, essa tarefa pressupõe que a revelação de Deus vem a nós de fora de nós mesmos.* Até mesmo a lei, que é universalmente declarada à consciência humana desde a criação, torna-se um chamado pessoal para o julgamento no nosso encontro com Deus em sua autorrevelação. O evangelho não está enterrado profundamente em nós, mas é conhecido apenas na revelação especial. *Terceiro, cada aliança tem o seu cânon – seu prólogo histórico, as estipulações e as sanções que constituem e desenvolvem uma norma para o povo de Deus.* O cânon da nova aliança, por isso, constitui e regula a fé e prática da comunidade da aliança, em vez de ser gerado por ela.

Do mesmo modo que a revelação de Deus não foi dada toda de uma vez, mas se desenvolveu de modo orgânico, à medida que se desenvolvia o enredo da história redentora, a interpretação da igreja e as formulações com respeito aos mistérios sagrados da Escritura evoluíram ao longo do tempo, por meio de conflito, refinamento e reforma. A igreja é uma comunidade celestial criada pelo Deus trino, não pelas pessoas. Ao libertar seu povo, ele lhes deu uma *constituição*. E essa constituição deve ser interpretada e aplicada, não apenas pelos cidadãos individuais, mas pelos *tribunais da igreja* com jurisdições menores e maiores, como foi o caso do Concílio de Jerusalém, em Atos 15, e inúmeros outros concílios desde então. Há também uma *tradição* de casos marcantes com decisões que se tornaram precedentes estabelecidos para interpretar as leis atuais – heresias que foram resolvidas depois de prolongados conflitos e interpretação fiel da constituição ecumênica que foi destilada em resumos dos credos.

Além desses casos decisivos que estabeleceram o consenso de toda a igreja, tradições particulares emergiram, elaborando esse consenso em *confissões* e

ensinando-as aos novos convertidos e aos seus filhos, por meio de catecismos. Finalmente, há os *pastores* individuais que devem proclamar e ensinar a Palavra de Deus e os *teólogos*, que os servem usando todas essas barra de proteção à medida que eles interpretam a constituição divina, desafiando a igreja a refletir mais profunda e criticamente a respeito de sua confissão no presente. Reconhecendo a ordem descendente de prioridade dessas autoridades – e a autoridade qualitativamente distinta da constituição magisterial sobre a autoridade ministerial da igreja e seus mestres – estamos numa posição melhor para evitar a arrogância tanto individual quanto eclesiástica.

## I. DA ESCRITURA AO DOGMA

Enquanto ainda estavam vivos, os apóstolos lançaram a fundação sobre a qual todos os ministros subsequentes iriam construir. A narrativa redentora a respeito da pessoa e da obra de Cristo gerou novas doutrinas – não totalmente novas, é evidente, porque elas foram preditas pelos profetas, mas novas no sentido de que elas foram uma mudança nas administrações da aliança. Conquanto os gentios antes eram ímpios, agora judeus e gentios são um povo em Cristo (1Pe 2.9-10). Aqueles que estavam longe foram aproximados pelo sangue de Cristo (Ef 2.11-4.13). No entanto, é exatamente porque a doutrina emerge da narrativa em desenvolvimento da redenção em vez de emergir como conceitos eternos que foi difícil até mesmo para os apóstolos compreenderem os novos ensinos e práticas gerados pelos acontecimentos da nova aliança.

Depois de uma controvérsia interna envolvendo até mesmo os apóstolos, uma proposta foi apresentada a toda a igreja por meio de uma assembleia representativa (At 15). Ali, “os apóstolos e os presbíteros” concluíram a questão emitindo uma carta circular que deveria ser obrigatória para todas as igrejas. Os cristãos gentios não deveriam ser subservientes ou forçados a se tornarem judeus a fim de pertencerem ao povo uno de Deus nestes últimos dias. Embora o termo *dogma* tenha sido usado pela primeira vez na tradução grega do Antigo Testamento e no Novo Testamento para se referir aos éditos de governo ou às leis de Moisés (Et 3.9; Dn 2.13; Lc 2.1; At 17.7; Ef 2.15; Cl 2.14), em Atos 16.4, *dogma* (derivado do verbo *dokeō*) é usado para se referir às “decisões” do Concílio de Jerusalém. Nem mesmo os apóstolos estavam pregando um novo evangelho, o que nem eles nem um anjo do céu eram competentes para fazer (Gl 1.6-9), mas eles estavam interpretando a doutrina que tinham recebido (exclusivamente por inspiração divina) na promulgação do dogma da igreja. Podemos nos alegrar no fato de que o evangelho era um juiz e libertador em vez de um parceiro num diálogo com a cultura, a tradição, a razão e a experiência. Conquanto prometida no Antigo Testamento, a revelação do mistério escondido nas eras passadas é uma nova doutrina, anunciando que o muro que separava judeus e gentios foi derrubado. E isso gera uma nova práxis ou discipulado, realizado concretamente na comunidade cristã.

A era dos dogmas *divinamente revelados* como interpretações da narrativa bíblica encerra-se com a era apostólica. Correlato com a distinção entre inspiração

e iluminação, o ministério extraordinário dos profetas e apóstolos não está ativo, mas foi sucedido pelo ministério ordinário de pastores, professores e evangelistas, bem como de presbíteros e diáconos, e pelo compartilhamento geral dos dons no corpo de Cristo. O ministério profético, sacerdotal e real de Cristo continua no mundo hoje por meio de seu cânon magisterial e das interpretações ministeriais da igreja local e das assembleias maiores.

Uma constituição pode ser facilmente minada tanto ao supervalorizar quanto ao subestimar os tribunais que ela estabelece para sua interpretação. Como os precedentes judiciais, a tradição pode errar, mas rejeitar o seu conselho é simplesmente mudar a autoridade interpretativa da comunidade para o indivíduo privado. Nós nos encontrariamos numa situação semelhante à era entre a morte de Josué e o aparecimento da monarquia, quando "cada qual fazia o que achava mais reto" (Jz 17.6; 21.25), ou na condição de ovelhas desgarradas sem um pastor, condição lamentada em Jeremias 23. O Novo Testamento repetidamente nos chama a submeter-nos à autoridade magisterial da Escritura apenas, guiada pela autoridade ministerial de pastores e presbíteros. Em nenhum ponto no Novo Testamento a autoridade para resolver discordâncias é deixada aos cristãos como indivíduos.

A igreja não tem autoridade independente para criar dogmas, mas tem um papel dependente e autorizado sob Cristo de chegar a decisões iluminadas pelo Espírito que servem a todo o corpo. Visto que esses ensinos da igreja (dogmas) são considerados ensinos das *Escrivuras* (doutrinas), eles são obrigatórios; no entanto, visto que a igreja nesta presente era permanece simultaneamente pecaminosa e justificada, os dogmas estão sempre abertos a serem corrigidos pela Palavra de Deus.<sup>86</sup>

Como o Concílio de Jerusalém, em que os apóstolos e presbíteros juntos deliberaram sobre a interpretação correta da Palavra de Deus, as igrejas hoje – em suas congregações locais e mais amplas – têm a obrigação de confessar a mesma fé juntas. Cientistas naturais formulam teorias com base em suas investigações da natureza extraindo e reunindo várias conclusões que são explícita ou implicitamente requeridas pelos seus dados. Do mesmo modo, a igreja formula seus dogmas com base na Escritura, mesmo se as fórmulas em si não estão expressas nas Escrituras de modo direto. Como Berkhof observa:

A igreja não encontra seus dogmas numa forma final nas páginas do Santo Escrito, mas os obtém ao refletir sobre as verdades reveladas na Palavra de Deus. A consciência cristã não se apropria da verdade apenas, mas também sente uma

---

<sup>86</sup> Louis Berkhof expressa essa posição de maneira precisa: "Não há dogmas como tal na Bíblia, embora os ensinos doutrinários que eles encorparam sejam encontrados nela. Mas estes se tornam dogmas apenas quando são formulados e oficialmente adotados pela igreja. Pode ser dito que os dogmas religiosos têm três características, quais sejam, seu tema é derivado da Escritura; eles são fruto da reflexão da igreja sobre a verdade, como revelada na Bíblia; e eles são oficialmente adotados por algum corpo eclesiástico competente" (*Systematic theology*, 21).

urgência irreprimível de reproduzi-la e vê-la em sua unidade maior. Conquanto o intelecto forneça orientação e reflexão, não é uma atividade puramente intelectual, mas também moral e emocional.<sup>87</sup>

Ela deve ser feita por cristãos “apenas em comunhão e em cooperação com todos os santos. Quando a igreja, guiada pelo Espírito Santo, reflete sobre a verdade, esta toma uma forma definida em sua consciência e gradualmente se cristaliza em visões e discursos doutrinários claramente definidos”.<sup>88</sup> A igreja junta seu testemunho falível ao testemunho infalível dos profetas e apóstolos. Assim, para a definição de dogmas “geralmente se concorda que uma ação oficial da igreja é necessária”.<sup>89</sup> Cristo deu pastores e mestres como dons para a igreja, “para que não mais sejamos como meninos, agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina” (Ef 4.14).

Os hereges surgem dentro da igreja, citando a Escritura em persuasão solene de que a estão interpretando corretamente. Frequentemente, eles rejeitam os dogmas da igreja com base de que aquelas doutrinas não são encontradas de modo direto e explícito na Escritura – e frequentemente empregam terminologia extrabíblica. No entanto, toda ciência procura interpretar o todo à luz de suas partes, e vice-versa e, especialmente, diante dos desafios de um ensino particular, usa terminologia precisa a fim de afirmar de forma mais clara sua fé e distinguí-la de erro de uma maneira mais incisiva. A *Confissão de Fé de Westminster* (1.6) afirma que tudo o que é necessário para a doutrina e para a vida “ou é expressamente declarado na Escritura, ou por meio de boas e necessárias consequências pode ser deduzido da Escritura” (ênfase acrescentada). A Bíblia não usa termos como *essência e pessoas* (ou mesmo “Trindade”) para formular seu ensino a respeito da Trindade, mas a fórmula “uma essência em três pessoas” é um exemplo óbvio de uma consequência boa e necessária deduzida da Escritura. A *Confissão* (1.7) acrescenta que embora tudo o que é necessário para a salvação possa ser compreendido tanto pelo instruído quanto pelo iletrado, “Nem todas as coisas na Escritura são igualmente fáceis em si mesmas, nem igualmente claras para todos”. Portanto, por meio do ministério de pastores e presbíteros o corpo de Cristo é edificado, “até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus”, com Cristo como a cabeça e cada parte funcionando de maneira correta (ver Ef 4.12-13,15-16).

Essa afirmação da autoridade ministerial da igreja é coerente com a comissão de Cristo à igreja: “fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado” (Mt 28.19-20, ênfase acrescentada). O apóstolo Paulo nos convoca: “penseis a mesma coisa, tenhais o mesmo amor, sejais unidos de alma,

<sup>87</sup> Ibid., 23.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid., 24.

tendo o mesmo sentimento" (Fp 2.2). De fato, ele exortou Timóteo a seguir "o padrão das sãs palavras" que ele lhe havia ensinado (2Tm 1.13). Pedro convoca a igreja a ter unidade de ânimo (1Pe 3.8). Na vida cristã, como em qualquer disciplina, incluindo as ciências físicas, a tradição é tão inevitável quanto inescapável; no entanto, ela deve estar sempre aberta a ser revista à luz de sua fonte.

Na história da igreja, algumas formulações dogmáticas se elevaram ao nível de dogmas (por exemplo, a Trindade, as duas naturezas de Cristo em uma pessoa, etc.), mas elas nunca são o trabalho de um único teólogo. Elas são o fruto cumulativo da reflexão comunitária e obtiveram o consentimento do corpo de Cristo. Essas categorias diferentes devem ser cuidadosamente distinguidas. Algumas formulações de dogmas ganham tal credibilidade dentro de uma tradição que não são – e não deveriam ser – facilmente desafiadas. Novamente, isso é análogo às ciências naturais, em que um paradigma amplamente aprovado é defendido mesmo diante de anomalias não explicadas. Um paradigma apenas cai por terra quando se torna tão sobre carregado por anomalias que não parece mais explicar a quantidade maior de dados.<sup>90</sup> A Reforma pode ser vista como uma mudança de paradigma desse tipo na história da igreja. No entanto, os reformadores não começaram do esboço, mas incorporaram suas ideias ao paradigma mais amplo da cristandade católica.

Contudo, mesmo os escritos de uma lista de teólogos importantes não podem ser transformados numa obrigação confessional. É significativo que os luteranos não considerem os escritos de Lutero como ministerialmente obrigatórios. Os luteranos subscrevem o seu *Breve Catecismo* e o *Catecismo Maior* apenas porque eles foram julgados por um corpo eclesiástico como refletindo o consenso a respeito do ensino da Escritura. Nenhum dos escritos de Calvino é incluído nas confissões e catecismos das igrejas reformadas e presbiterianas.<sup>91</sup> De uma perspectiva confessional, o que quer que nossas igrejas não confessem pública e corporativamente em nossos padrões doutrinários não pode ser exigido para subscrição. Em vez de legalista, a subscrição confessional liberta a consciência cristã numa série de questões, como detalhes específicos sobre a escatologia do fim dos tempos, programas políticos, características da piedade pessoal não abordadas pelas Escrituras, e muitos outros assuntos que tendem a dividir igrejas em nossos dias.

Esse curso promovido pela Reforma magisterial sustenta que o ministério de ensino da igreja está sob a autoridade soberana da Escritura. O teólogo do século 17 Francisco Turretini ressaltou que enquanto Roma não conseguiu passar nesse

<sup>90</sup> Michael Polanyi ressalta comparações semelhantes em *Personal knowledge* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958), 20. Veja também Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996).

<sup>91</sup> Ironicamente, as igrejas evangélicas que não subscrevem credos e confissões particulares são frequentemente definidas mais pelas crenças particulares e escritos de seus líderes. Por exemplo, os padrões doutrinários do Metodismo incluem a revisão de John Wesley dos Trinta e Nove Artigos, bem como seus sermões.

teste pela adição (aceitando todo o ensino da igreja que é necessário para a salvação), os arminianos e especialmente os socianianos não passaram no teste pela subtração. Para eles, apenas aqueles dogmas que são considerados necessários de forma prática para a moral e experiência religiosa é que são reconhecidos entre os essenciais.<sup>92</sup> Finalmente, esse critério subjetivo levou Schleiermacher a considerar o dogma da Trindade na melhor das hipóteses como não importante.

Com um tom irônico, Berkhof observa: “os assim chamados fundamentalistas dos nossos dias dão as mãos aos liberais nesse ponto com seu lema bem conhecido: ‘Nenhum credo, senão a Bíblia’”.<sup>93</sup> Se o liberalismo desafiou a cristandade confessional em nome da razão, o *biblicismo* de nossos dias rejeitou a autoridade legítima da igreja em derivar da Escritura “consequências boas e necessárias”, pressupondo que suas doutrinas eram tomadas diretamente das palavras da Bíblia. No entanto, muitos dos pontos fundamentais que ele desejava proteger haviam sido formulados pelos tribunais da igreja ao deduzirem conclusões necessárias. Quando perdemos nossa consideração pela autoridade ministerial da igreja para ensinar e confessar as verdades da Palavra de Deus, isso ocorre comumente não muito antes de começarmos a questionar a própria autoridade magisterial em si. A *Confissão de Westminster* resume bem essa concepção de autoridade eclesiástica:

Para melhor governo e maior edificação da igreja, deverá haver as assembleias comumente chamadas sínodos ou concílios. Em virtude do seu cargo e do poder que Cristo lhes deu para edificação e não para destruição, compete aos pastores e outros presbíteros das igrejas particulares criar tais assembleias e reunir-se nelas quantas vezes julgarem útil para o bem da igreja. Aos sinodos e concílios compete decidir ministerialmente controvérsias quanto à fé e casos de consciência, determinar regras e disposições para a melhor ordenação do culto público de Deus e governo da sua igreja, receber queixas em caso de má administração e autoritativamente decidi-las. Os seus decretos e decisões, sendo consoantes com a Palavra de Deus, devem ser recebidos com reverência e submissão, não só por estarem de acordo com a Palavra, mas também pela autoridade pela qual são feitos, visto que essa autoridade é uma ordenação de Deus, designada para isso em sua Palavra.<sup>94</sup>

A *Confissão de Westminster* acrescenta a importante advertência de que esses sínodos e concílios “podem errar, e muitos têm errado; eles, portanto, não devem constituir regra de fé e prática, mas podem ser usados como auxílio em ambas”. Eles “não devem concluir, nem determinar nada, mas só o que é eclesiástico; não devem imiscuir-se nos negócios civis do Estado, a não ser por humilde petição em casos extraordinários”.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Turretini, *Elencitic theology*, 1:48.

<sup>93</sup> Berkhof, *Systematic theology*, 32.

<sup>94</sup> *The Westminster Confession of Faith*, cap. 31, em *The Trinity hymnal* (Filadélfia: Great Commission Publications, 1990), 866-67.

<sup>95</sup> *Westminster Confession*, cap. 31.

## 2. CREDOS E CONFISSÕES

Do latim *credo* ("eu creio"), um credo é simplesmente um resumo da fé da igreja. Às vezes, *fé* é usada na Escritura para se referir à fé que é crida (*fides quae creditur*, 1Co 16.13; 2Co 13.5; Ef 4.5,13; Cl 1.23; 2.7; 1Tm 4.1; 6.12; 2Tm 3.8; 4.7; 2Pe 1.1; Id 3), enquanto em outros pontos ela se refere ao ato pessoal de crer – a fé com a qual cremos (*fides qua creditur*). Em sua essência, a fé não é uma experiência subjetiva ou decisão, mas uma concordância bem-informada e uma crença em Jesus Cristo como ele mesmo se nos dá no evangelho.

Como um apóstolo preparando-se para a era pós-apostólica com o ministério ordinário da Palavra, Paulo ordena a Timóteo que censure qualquer um que “ensina outra doutrina e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com o ensino segundo a piedade” (1Tm 6.3). O presbítero deveria ser “apegado à palavra fiel, que é segundo a doutrina, de modo que tenha poder tanto para exortar pelo reto ensino como para convencer os que o contradizem” (Tt 1.9). “Tu, porém”, Paulo instrui a Tito, “fala o que convém à sã doutrina” (Tt 2.1). De fato, ele diz a Timóteo: “Mantém o padrão das sãs palavras que de mim ouviste com fé e com o amor que está em Cristo Jesus. Guarda o bom depósito, mediante o Espírito Santo que habita em nós” (2Tm 1.13-14, ênfase acrescentada). Não apenas sãs palavras, mas o padrão das sãs palavras é imposto por Paulo. Há *uma maneira de falar da fé* que é sã e que, portanto, guarda “o bom depósito confiado a nós”.

Vimos que a geração apostólica representa a era do lançamento da fundação da igreja do Novo Testamento (1Co 3.10-11). Os ministros comuns como Timóteo deveriam construir sobre esse fundamento, guardá-lo e defendê-lo. “Combate o bom combate da fé. Toma posse da vida eterna [...] de que fizeste a boa confissão perante muitas testemunhas”, Paulo instrui Timóteo (1Tm 6.12). Em vez de exortar o seu substituto a acrescentar ao depósito da verdade apostólica, Paulo insiste com ele: “Ó Timóteo, guarda o que te foi confiado” (1Tm 6.20; cf. 2Tm 1.14). Os apóstolos não transmitiram seu ofício para sucessores, mas eles de fato confiaram o tesouro do ofício aos ministros comuns. Para tomar emprestada uma ilustração da história dos Estados Unidos, os fundadores da república que obtiveram independência e fizeram o esboço da Constituição são qualitativamente distintos até mesmo dos maiores presidentes que os seguiram. Abraham Lincoln e John F. Kennedy ocuparam posições importantes, mas como os primeiros entre iguais que juraram fidelidade à Constituição. Eles não podem acrescentar ou tirar uma única palavra da Constituição, e suas interpretações são subservientes ao texto, bem como às regras secundárias (interpretativas) dos tribunais. É evidente que a distinção entre apóstolos e ministros é ainda mais enfática quando estamos falando de uma constituição divinamente inspirada.

Há evidência de que o próprio Paulo estava simplesmente passando adiante (e emprestando sua autoridade apostólica) a resumos que funcionavam como fórmulas de credo na igreja antiga: “Antes de tudo, vos entreguei o que também

recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras” (1Co 15.3-4). Ao relembrar os coríntios a celebração correta da Ceia do Senhor, ele declara: “eu recebi do Senhor o que também vos entreguei” (1Co 11.23). Ele também inclui vários “ditos dignos de confiança”: “Fiel é a palavra e digna de toda aceitação: que Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores” (1Tm 1.15; cf. 2Tm 2.11). A igreja é a “coluna e baluarte da verdade”, diz o apóstolo, acrescentando “grande é o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória” (1Tm 3.15-16).

Fragments desses resumos dos credos primitivos são encontrados não apenas no corpo das cartas apostólicas, mas em suas expressões litúrgicas encontradas nas saudações de início e bênçãos de encerramento. Evidentemente, alguns desses resumos do credo eram cantados e Paulo os incorpora, por exemplo, em louvor da supremacia de Cristo em Colossenses 1.15-20 e no seu resumo da humilhação e da exaltação de Cristo em Filipenses 2.6-11. Não é de admirar, então, que Paulo considere o canto como um meio não apenas de agradecer a Deus, mas de fazer a Palavra habitar ricamente em nós por meio de ensino e admoestação mútuas em toda a sabedoria por meio de salmos e hinos (Cl 3.16).

É evidente que as fórmulas do credo no cânon têm *status* normativo e autoridade magisterial, mas os credos pós-apostólicos possuem uma autoridade ministerial como resumos consensuais dos ensinos centrais das Escrituras. À medida que a igreja cresceu, tanto numérica quanto geograficamente, seu centro de gravidade mudou do mundo judaico para o mundo gentílico. Como o próprio ministério de Cristo demonstra, missões sempre provocam conflito, mesmo dentro da igreja. Levar o evangelho certo era tão importante quanto levar o evangelho *para fora*. A igreja deveria não apenas definir sua posição mais cuidadosamente em face dessas heresias; ela deveria formulá-las de tal modo que embora elas permanecessem como mistérios, não seriam contradições lógicas.

Em todos esses casos, a motivação da igreja era a missão. Como confessamos Cristo à luz dos desafios impressionantes dentro e fora da igreja? A fidelidade à mensagem e missão de Cristo com base na sua Palavra e na dependência do seu espírito levou a igreja pós-apostólica a desenvolver afirmações de credo mais refinadas. O resultado dessa era foi o Credo niceno (teoricamente conhecido como Credo niceno-constantinopolitano, focando no dogma da Trindade); a definição de Calcedônia (concentrando-se na pessoa de Cristo); e o Credo atanasiiano (resumindo a fé católica). A despeito das contínuas erupções de discórdia através dos séculos e da crítica muito difundida na era moderna, essas conclusões alcançadas nos primeiros cinco séculos criaram um consenso que tem permanecido como a pedra de toque das confissões cristãs até hoje.

Foi precisamente por causa da enorme vitalidade e riqueza do seu encontro renovado com a Escritura (especialmente sua tradução das línguas originais para o vernáculo do povo) que a Reforma produziu confissões e catecismos para a

edificação do corpo de Cristo em sua fé e prática comuns. Longe de propor uma alternativa para a Bíblia ou para os credos ecumênicos, os reformadores viam suas confissões e catecismos como modos de reavivar a importância da Bíblia e dos credos na vida da igreja. De fato, foi a renovação da instrução catequética na Reforma que provocou essa prática dos círculos católicos. No prefácio do seu *Breve Catecismo*, Lutero explica que ele foi motivado por um profundo desapontamento com a ignorância da maioria dos cristãos que encontrava até mesmo sobre os elementos mais básicos das Escrituras. Ele lamentou que poucos ainda conheciam o Credo dos Apóstolos, a Oração Dominical ou os Dez Mandamentos. As confissões e os catecismos não eram tratados acadêmicos, mas expressões do sacerdócio de todos os crentes: o testemunho de toda a igreja para todo o mundo.

Não cremos nos ensinos da Bíblia *por causa* da autoridade da igreja, mas cremos neles *por meio* da igreja e do seu ministério. Tanto crianças quanto teólogos têm seu lugar sob a norma magisterial da Escritura e de sua interpretação comunitária pela condução ministerial da igreja. A reflexão teológica deve estar consciente das disciplinas relacionadas, especialmente línguas, filosofia e História, mas seu chamado primário é à igreja em vez de à academia. Os teólogos encontram seu lugar correto como servos dos ministros da Palavra e dos sacramentos. Esta é, então, a ordem correta: (1) as Escrituras como o cânon infalível, qualitativamente distintas de todas as demais fontes de autoridade; (2) sob essa norma magisterial, o serviço ministerial de credos e confissões; (3) a proclamação contemporânea da Palavra de Deus na igreja em todo o mundo; (4) as antigas interpretações encontradas na tradição; (5) as nuances específicas de teólogos individuais.

Concebida pelo Espírito por meio da Palavra e do batismo, nascida em fé, sustentada pela Ceia do Senhor e nutrida por meio da oração, da comunhão e do discipulado, a igreja e cada membro dela sempre precisarão da teologia porque sempre precisarão de Deus.

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Compare e contraste as interpretações católico-romana e a reformada do relacionamento entre a Escritura e a tradição. Qual é a questão mais crucial que distingue essas posições?
2. Qual é a diferença entre autoridade magisterial e ministerial?
3. Descreva e avalie o “quadrilátero wesleyano” e o “método de correlação” de Paul Tillich.
4. Identifique e avalie os “modelos de doutrina” de George Lindbeck.
5. Como você descreveria um modelo de doutrina pactual, especialmente em seu relacionamento da interpretação individual e comunitária, bem como da relação entre o cânon bíblico e o ensino oficial da igreja?

## ESBOÇO COMPARATIVO DA PARTE I

	Superação da separação	O estranho que nunca conhecemos	Conhecendo o estranho
Ontologia	"Deus" é a realidade última, da qual nosso ego interior é uma parte, embora separado da sua origem divina. Panteísmo / panenteísmo. Imanência divina sem transcendência.	"Deus" é a projeção das necessidades sentidas do ego. Os particulares finitos são o real; ele é o "universal" que é uma mera aparência. Deísmo / ateísmo. Transcendência divina sem imanência.	Uma nítida distinção Criador-criatura, embora também uma afirmação da descida redentora de Deus, assumindo a nossa carne. Transcendência e imanência.
Epistemologia	De dentro para fora. Reconhecendo certezas eternas interiores. Racionalismo, idealismo, Romantismo. Conhecimento arquetípico e unívoco.	Sem distinção entre interior e exterior. Ceticismo, pragmatismo, relativismo niilista. Nenhum significado transcendentemente além da linguagem. Todo conhecimento é equivoco/construído.	De fora para dentro. Conhecimento dependente, éctipo, análogo, mediado pela Palavra de Deus.
Revelação	Experiência interior / nova consciência.	Natural ou inexistente.	Experiência interior (da revelação geral) corrompida; Palavra exterior (do evangelho).
Escritura	Reflexão individual / comunitária a respeito da experiência piedosa.	Rejeição de todas as reivindicações de que um texto tem autoridade última, considerando tais reivindicações como violentas e exclusivistas.	A fala e interpretação de Deus externa e objetivamente reveladas como lei e evangelho por meio de agência criada.
Doutrina	Teorias expressando nossa experiência.	Tipicamente arranjada como um instrumento de poder e hegemonia sociais.	Verdade revelada por Deus na Escritura, interpretada nos dogmas da igreja.

Parte Dois

O DEUS  
QUE VIVE



## Capítulo Seis

# DEUS: OS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS

Vimos que a ortodoxia cristã tem sido desconfiada a respeito de especulação sobre a essência interior de Deus, concentrando-se, em vez disso, nas características de Deus que foram reveladas a nós por Deus nas suas obras, especialmente na Escritura, por meio do desenvolvimento da economia da aliança da graça. Um bom modo de começar é pelos nomes de Deus. “Assim como a essência de Deus está escondida e é incompreensível”, observa Calvino, “do mesmo modo seu nome significa o seu caráter, na medida em que ele tem se agradado torná-lo conhecido a nós”<sup>1</sup>.

### I. NOMES, NARRATIVAS E SUBSTANTIVOS

Os vários cognatos do *El* genérico (o senhoril / o poderoso)<sup>2</sup> estavam em ampla circulação já antes da aliança do Sinai e são empregados nas tradições bíblicas mais antigas da maneira que aqueles que falam a nossa língua usam as palavras *Deus* e *deuses*. *El* é combinado com outros termos descritivos para formar compostos como *El-Shaddai* (*shaddad* = “poderoso”), que são identificados com atos específicos na História. *Adonai* (“senhor”, “juiz”, “governante”) também é um título comum. Existem “nomes” e “o Nome”. É apenas para Israel que Deus deu seu nome pessoal, *Yahweh*, que aparece nas nossas traduções em versalete (SENHOR) para distingui-lo do título *Adonai* (“Senhor”).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Citado em Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 47. Berkhof acrescenta: “No sentido mais geral da palavra, então, o nome de Deus é sua autorrevelação. É uma designação dele, não como ele existe nas profundezas do seu Ser divino, mas como ele se revela especialmente nos seus relacionamentos com o homem”. Esses nomes “são antropomórficos e sinalizam uma aproximação condescendente de Deus ao homem”.

<sup>2</sup> El, *Elohim* e *Elyon*. *El* = “senhor”. *Elohim* = “os senhores/os poderosos” – plural de intensificação.

<sup>3</sup> Visto que os textos hebraicos foram escritos antes do advento dos pontos vogais, não sabemos a pronúncia exata de YHWH, embora possamos ter certeza de que não era vocalizado como Jeová (como na RV e ASV).

Por outro lado, a revelação do nome de Deus é um sinal de *transcendência*, medindo o abismo entre a majestade de Deus e o homem servo. Sob a antiga aliança (Êx 20.7; Lv 24.16), usar incorretamente o nome de Deus requeria pena de morte. No entanto, esse nome também é sinal da *imanência* de Deus, tendo sido dado ao seu povo como uma garantia de sua presença pessoal, para ser invocado no perigo e louvado em todos os momentos.

O acontecimento no qual Deus revela seu nome pessoal a Moisés (Êx 3) testemunha de características impressionantes do seu contexto pactual. Faraó é senhor (suserano) do Egito, sendo até mesmo objeto de adoração, enquanto os filhos de Yahweh estão debaixo de dura opressão. Deus dá a Moisés o seu nome pessoal para ser invocado como aquele do Senhor da aliança que liberta o seu povo da suseranía cruel de Faraó (Êx 3.4-15; 5.22-6.6). Cada praga que Deus envia sobre o Egito representa a derrota de uma das principais deidades do pantheon egípcio. O Deus de Israel, Yahweh, é Senhor de todos. O drama dá lugar à doutrina.

Em nítido contraste com os nomes das deidades pagãs, portanto, o nome de Deus não é uma senha secreta para manipular as forças cósmicas. Em vez disso, é uma garantia pessoal e baseada na aliança. Com base nessa libertação, Israel não deve invocar quaisquer outros deuses ou senhores: “Eu sou o SENHOR, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim” (Êx 20.2-3). O Deus infinito e soberano sobre todos condescende em identificar-se como o Deus de Israel – o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. É com frequência enfatizado que o Senhor (*Adonai*) é o *nossa SENHOR* (*Yahweh*), e vice-versa.

O Novo Testamento também mostra uma tendência correspondente de acompanhar o roteiro da redenção pelos nomes e títulos para Deus. Assim como o uso hebraico de *El*, os escritores do Novo Testamento não tinham problema em utilizar a palavra grega genérica *theos* (“Deus”) – já empregada na tradução grega do Antigo Testamento, conhecida como Septuaginta. E, mais uma vez, a especificidade pactual (da aliança) da identidade deste Deus é frequentemente expressa com um genitivo possessivo, expresso na nossa língua com *de* – por exemplo, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó; o Deus do Sinai; o Deus de Sião; o Deus de Israel; o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo; nosso grande Deus e Salvador, e assim por diante.<sup>4</sup> Assim, o Deus que não é intrinsecamente restrito por nenhum limite criado ainda assim liga-se generosamente conosco em nossos tempos e lugares.

Invariavelmente, a autoidentificação de Deus com certo povo, lugares e coisas está ligada com algum acontecimento importante no qual Deus agiu. A partir desses feitos históricos relatados especialmente nas seções narrativas do Antigo Testamento e nos Evangelhos do Novo Testamento, verbos fortes dão origem a

---

<sup>4</sup> Mais uma vez com o precedente na tradução grega do Antigo Testamento (LXX), o Novo Testamento emprega *Kyrios* para *Adonai*, “Senhor”, como um título no relacionamento pactual distinto de *Yahweh* como o nome pessoal de Deus.

substantivos invariáveis.<sup>5</sup> Essa é outra maneira de dizer que o drama dá origem a doutrinas específicas. Pessoas de Israel não estão apenas capacitadas a inferir certos atributos ou características de seu Deus com base nos seus atos poderosos; o próprio Deus os interpreta para eles. O léxico de Israel dos atributos divinos não vem na forma de uma teologia sistemática tal qual o presente volume, mas na forma de narrativa, instrução, liturgia e lei.

O Novo Testamento revela um padrão semelhante. Do mesmo modo que as narrativas geram doutrinas, as doutrinas geram doxologia e são até mesmo expressas na forma de louvor, como em 1Timóteo 1.17: “Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível, Deus único, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém!” Sendo espírito (Jo 4.24), Deus está indisponível à investigação humana à parte de sua própria iniciativa e mediação. Além disso, novamente expresso de maneira doxológica, esse Deus é identificado como “bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores; o único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem homem algum jamais viu, nem é capaz de ver. A ele honra e poder eterno. Amém!” (1Tm 6.15-16). Apenas com essa atitude de oração, louvor e humildade reservada nós podemos abordar a autorrevelação de Deus.

Os atributos de Deus têm sido com frequência distinguidos como *incomunicáveis* e *comunicáveis*, assim chamados para distinguir os atributos que pertencem a Deus apenas e aqueles que podem ser pressupostos em Deus e nos homens (embora apenas analogamente; veja “A bondade condescendente de Deus”, p. 59). Consequentemente, os atributos incomunicáveis são identificados especialmente por meio de negação (*via negationis*), ao falar a respeito de alguns aspectos nos quais Deus *não* é como nós. Caracteristicamente, esses atributos são reconhecidos pelo alfa privativo no grego (o *a* inicial de palavras tais como *apatheia*, não sofrimento) ou um prefixo negativo semelhante no latim, que é tomado pela nossa língua (por exemplo, *imortal*, *invisível*, *imutável*).

Os atributos comunicáveis são identificados tipicamente por meio de eminentia (*via eminentiae*), ao enfatizar os atributos que as criaturas compartilham analogamente, mas de uma maneira qualitativamente inferior, com frequência identificados pelo prefixo “*oni*” (por exemplo, *onipotente*, *onisciente*). Conquanto ambos esses modos sejam evidentes, implícita ou explicitamente, na Escritura, em cada caso é Deus quem escolhe a analogia apropriada. Portanto, temos de resistir à tentação de deduzir o ser de Deus a partir de argumentos especulativos a respeito de um ser perfeito, seja por negação ou por comparação. Recusando-se a ser uma projeção idólatra das nossas próprias ideias de perfeição, Deus transcende infinitamente todas as comparações (Is 40.18-31). No entanto, por causa do amor pelas suas criaturas, Deus condescende à nossa capacidade finita escolhendo analogias que são apropriadas, mas, no entanto, não exprimem totalmente a sua majestade.

---

<sup>5</sup> Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 145-266.

## II. OS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS

ATRIBUTO	DESCRIÇÃO
<b>Simplicidade</b>	Como espírito infinito, Deus não é feito de partes diferentes; seus atributos são idênticos ao seu ser.
<b>Asseidade</b>	Autoexistência.
<b>Imutabilidade</b>	Não se altera.
<b>Impassividade</b>	Incapacidade para ser dominado pelo sofrimento.
<b>Eternidade</b>	A transcendência de Deus do tempo.

Como veremos, são esses atributos no modo de negação que são mais frequentemente desafiados como uma corrupção supostamente posterior da teologia bíblica pela metafísica pagã (grega). No entanto, não foram apenas os teólogos posteriores, mas o apóstolo Paulo também usou o prefixo alfa-privativo para se referir a Deus, por exemplo, como imortal (*aphthartos*) e invisível (*aoratos*) (1Tm 1.17; cf. 6.15-16).

Francisco Turretini, o teólogo genebrino do século 17, ressaltou que os socinianos reprovaram a doutrina tradicional de Deus com base em que “toda a doutrina é metafísica” (i.e., filosófica) em vez de bíblica.<sup>6</sup> Especificamente, eles afirmaram que a simplicidade, a asseidade, a imutabilidade e o conhecimento prévio exaustivo de Deus originaram-se na filosofia estoica – uma afirmação que tem sido repetida consistentemente até os nossos dias. Na mesma linha, Albrecht Ritschl tentou eliminar todas as ideias “metafísicas” da teologia cristã. O teólogo do final do século 19 Adolph von Harnack apresentou a sua tese de que quase tudo o que consideramos como “ortodoxia” cristã – “o elemento católico” – é na verdade o resultado da “util helenização da igreja”.<sup>7</sup> No entanto, em todos esses casos, não foi a eliminação de afirmações metafísicas (como um objetivo impossível na teologia), mas meramente uma mudança de um sistema metafísico (platonismo cristão) para outro (hegelianismo) que a teologia liberal alcançou.

Mais recentemente, essas críticas têm sido repetidas sob a aparência de uma rebelião pós-moderna contra a *ontoteologia* (literalmente, “ser-teologia” ou “uma teologia do ser”).<sup>8</sup> Embora os críticos contemporâneos frequentemente

<sup>6</sup>Turretini, *Elenctic theology*, 1:191.

<sup>7</sup>Adolph von Harnack, *History of dogma* (Boston: Little, Brown, 1902), 1:48. Essa polêmica ariana tem sido empregada desde os debates da igreja primitiva. Veja Jaroslav Pelikan, *The emergence of the catholic tradition (100-600)* (vol. 1 de *The Christian tradition: A history of the development of doctrine*; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971), 194-98.

<sup>8</sup>Cunhada primeiramente por Immanuel Kant, *ontoteologia* tornou-se uma senha mais ampla para a metafísica em geral nos escritos de Martin Heidegger. De acordo com Kant, “a teologia transcendental” toma duas formas com respeito à identificação do Ser Supremo: a *cosmoteologia*, que é uma tentativa de “deduzir a existência do ser original de uma experiência em geral (sem determinar de nenhuma maneira

representem seus relatos como pós-modernos, tanto os atributos divinos que eles rejeitam quanto os seus argumentos são muitas vezes indistinguíveis daqueles encontrados nas obras do liberalismo alemão do século 19 e na escola hegeliana (“mediadora”).

Conquanto nos incentive a levar a sério as críticas pós-modernas, Merold Westphal corretamente nos adverte contra a tendência no discurso atual de “identificar o Deus da onto-teologia simplesmente como o ‘Deus onipotente, onisciente e benevolente’ que de fato é revelado na Escritura.”<sup>9</sup> Até mesmo nos círculos evangélicos de hoje, é simplesmente assumido por muitos que os assim chamados atributos incomunicáveis por muito tempo citados pelo teísmo clássico são suspeitos simplesmente por causa de suas associações e terminologia filosóficas. Porém, isso é um atalho. Afinal de contas, “as motivações primárias para atribuir onisciência, incluindo presciência, a Deus são bíblicas em vez de filosóficas, mesmo se o vocabulário usado na discussão do assunto seja, para o melhor ou para o pior, frequentemente helenista.”<sup>10</sup>

Em todas essas frentes históricas, a identificação irresponsável da ortodoxia com a filosofia grega tem sido desemaranhada na erudição atual.<sup>11</sup> No entan-

especifica a natureza do mundo ao qual tal experiência pertença)” e a *ontoteologia*, que empreende “conhecer a existência desse ser por meio de meros conceitos, sem a ajuda de qualquer experiência em absoluto” (*Critique of pure reason* [trad. Norman Kemp Smith; Nova York: St. Martin’s, 1965], 525). Para Heidegger (especialmente em *The end of metaphysics e identity and difference*), a ontoteologia representa a antiga tentativa de casar filosofia com a teologia, não fazendo justiça a nenhuma das duas ao transformar a filosofia numa apologética para a existência de Deus e a teologia em um empreendimento especulativo que não mais depende da revelação. O resultado é um “deus” a quem não se pode nem mesmo orar. Heidegger corretamente viu que esse impulso onto-teológico (teologia racionalista) está por trás do desejo moderno de dominar por meio do conhecimento arquetípico. Emmanuel Levinas, Jacques Derrida e outros pensadores pós-modernos continuaram e aprofundaram a crítica de Heidegger da ontoteologia. Basicamente, dentro de toda essa história de uso, a ontoteologia representa o paradigma “superação da separação”. O perigo, no entanto, está no pressuposto ingênuo de que a teologia (e a antiteologia ou ateísmo) pode fugir de afirmações metafísicas. Como a tese de Harnack, a senha ontoteologia pode ser usada para mascarar uma suspeita pietista contra afirmações e refinamentos doutrinários definidos. Podemos evitar a ontoteologia e o agnosticismo metafísico ao reconhecer que apenas o conhecimento éíptico, e não o arquétipo, está disponível a nós e que ele vem de Deus de uma maneira acomodada e analógica. Uma teologia para peregrinos, não para senhores, é o objetivo da sã teologia.

<sup>9</sup> Merold Westphal, *Overcoming onto-theology* (Nova York: Fordham Univ. Press, 2001), 5.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Do lado da teologia bíblica, James Barr foi à frente no que concerne à sua extinção, e pesquisas subsequentes têm levantado sérios questionamentos a respeito de sua viabilidade em relação a “Jesus (hebreu) versus Paulo (grego)” e “os reformadores versus os escolásticos protestantes”. Veja James Barr, “The Old Testament and the new crisis of biblical authority”, *Interpretation* 26, nº 1 (janeiro/1971): 24-40; cf. Barr, *The semantics of biblical language* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1961); *Biblical words for time* (Londres: SCM, 1962). Contra a aplicação da tese de Harnack à assim chamada antítese Jesus versus Paulo, veja Troels Engberg-Pedersen, org., *Paul beyond the Judaism/Hellenism divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001). Para a crítica da versão “Lutero/Calvino versus luteranismo/calvinismo” veja Richard Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy: Part 1”, *CTJ* 30 (1995): 345-75; “Parte 2”, *CTJ* 31 (1996): 125-60; cf. Robert Preus, *The theology of Post-Reformation Lutheranism* (2 v.; St. Louis: Concordia, 1970-1972). Artigos e monografias por Willem van Asselt, David Steinmetz, Susan Schreiner, Irena Backus, Robert Kolb, R. S. Clark e Carl Trueman, entre outros, têm contribuído significativamente para esse campo.

to, isso tem sido rejuvenescido, pelo menos na teologia evangélica, por Clark Pinnock e outros defensores do teísmo aberto. Num capítulo de *Most moved mover* intitulado "Overcoming a pagan influence", Pinnock rejeita a doutrina de Deus como formulada pela teologia cristã antiga até a ortodoxia atual como irremediavelmente presa ao pensamento grego.<sup>12</sup> Isso não impede Pinnock, nada menos do que Harnack, de ler as Escrituras através das lentes do pensamento moderno, especialmente de Hegel, além de Teilhard de Chardin e Alfred North Whitehead, um débito que Pinnock prontamente reconhece.<sup>13</sup> De fato, ele sugere que "a cultura moderna [...] está mais próxima da visão bíblica do que o teísmo clássico".<sup>14</sup> Com esses desafios em mente, estudemos os atributos em questão.

### A. SIMPLICIDADE (UNIDADE)

Como seres humanos, somos criaturas complexas e compostas. Isto é, somos feitos de várias partes. No entanto, Deus é simples e espiritual. Por um lado, isso significa que Deus não é a soma do total dos seus atributos, mas é simultaneamente tudo o que os seus atributos revelam. Por outro lado, cada um desses atributos identifica um aspecto diferente da existência e do caráter de Deus que não pode ser reduzido aos demais. Esse último ponto é especialmente importante, dada a tendência de recentes críticas de identificar essa doutrina com uma visão extrema que nega qualquer diferença real entre os atributos.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Clark Pinnock, *Most moved mover* (Grand Rapids: Baker, 2001). Primeiro, Pinnock não parece admitir que no mundo helenístico havia muitas mansões – não apenas a *stasis* parmenidiana, mas o fluxo heraclitôniano. Reduzir o helenismo aos estoicos e a Platão é ignorar o fato de que até mesmo Hegel e outros apelaram a importantes vertentes do pensamento grego (especialmente Platão, Plotino e Aristóteles). O reducionismo é uma fraqueza evidente de muitos aspectos da proposta do teísmo aberto. Segundo, a tradição reformada antiga comumente se relacionou com a tradição teológica clássica de uma maneira compreensivamente crítica, suspeitoa do estoicismo de Justino Mártil e de Orígenes, do neoplatonismo de Agostinho, do aristotelianismo (alegado e verdadeiro) de Tomás de Aquino, do nominalismo do final da era medieval e do surgimento do racionalismo evidente no socranismo. Essa suspeita tem estado logo abaixo da superfície ao longo da carreira do movimento, como é evidente não apenas nas obras dos escolásticos, mas dos seus herdeiros britânicos e continentais. C. Van Til, por exemplo, em *A Christian theory of knowledge* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1969), 118-19, é um crítico incisivo de Justino Mártil, Clemente de Alexandria, Orígenes e Agostinho. Com habilidade, ele demonstra que enquanto Agostinho fosse "em alguma medida sujeito aos princípios do platonismo e particularmente do neoplatonismo", seus escritos demonstram um interesse irredutivelmente bíblico. Desse modo, Van Til pode criticar a estrutura filosófica de Agostinho enquanto afirma o impulso principal da sua obra como um projeto distintamente cristão. Cf. Clark Pinnock, "Theological method", em *New dimensions in evangelical thought: Essays in honor of Millard J. Erickson* (org. David S. Dockery; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 197-208.

<sup>13</sup> Pinnock, *Most moved mover*, 142; cf. John Sanders, *The God who risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998).

<sup>14</sup> Clark Pinnock, "From Augustine to Arminius: A pilgrimage in theology", em *The grace of God, the will of man* (org. Clark Pinnock; Grand Rapids: Zondervan, 1989), 24.

<sup>15</sup> Para esclarecimentos úteis da simplicidade no uso cristão, veja Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and transformation of divine simplicity* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002); Stephen R. Holmes, "Something much too plain to say", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001): 137-54; cf. Richard Muller, *PRRD*, 3:38-67, 70-76.

Uma implicação é que não podemos classificar os atributos de Deus por importância, ou tornar um mais essencial a Deus do que outro. Deus é amor mesmo quando julga; ele é santo e justo mesmo ao salvar pecadores; ele é eterno mesmo quando age no tempo.

Podemos relembrar a distinção entre a essência de Deus e as suas energias. O sol é uma substância com muitos e vários raios. Na expressão de Basílio, “As energias são várias, e a essência é simples, mas dizemos conhecer nosso Deus a partir de suas energias, mas não ousamos nos aproximar de sua essência. Suas energias descem até nós, mas sua essência permanece além do nosso alcance”.<sup>16</sup> A simplicidade de Deus de modo algum limita a diversidade evidente nas suas obras, mas estipula que em todas as suas atividades Deus é autoconsistente. Em cada ato, Deus é o ser que é e sempre será.

A “humanidade” existe, e, assim, há certos atributos particulares da sua natureza que eu como um indivíduo posso ou não ter. No entanto, Deus é diferente. Não há o gênero de “deidade” da qual o Deus de Abraão, Isaque e Jacó seja uma espécie. Embora não possamos evitar falar a respeito de sua imutabilidade, e então de sua bondade, e de seu amor, não devemos pensar que Deus seja composto desses vários atributos. Em vez disso, a existência de Deus é idêntica aos seus atributos. “Pois todos os atributos divinos, sejam nomeados ou concebidos, são do mesmo nível que todos os outros”, observa Gregório de Nissa.<sup>17</sup> A bondade, o amor, a onisciência e a santidade de Deus são simplesmente o que Deus é.<sup>18</sup> Eu ainda seria humano mesmo se não tivesse a capacidade de julgamento ou de iniciativa, mas Deus não seria Deus se ele não possuisse todos os seus atributos na simplicidade e perfeição de sua essência.<sup>19</sup>

Assim, qualquer coisa que Deus conceda é concedida da abundância em vez da falta. “Não é que Deus primeiro viva e depois ame”, observa Barth. “Mas Deus ama, e nesse ato ele vive.”<sup>20</sup> Isso é verdadeiro para todos os atributos de Deus. A simplicidade nos lembra de que Deus nunca está em conflito consigo mesmo. No decreto eterno de Deus, mesmo no exemplo mais óbvio de possibilidade de conflito interior (ou seja, a cruz), justiça e misericórdia, ira justa e amor gracioso, se abraçam. Exatamente onde poderíamos esperar ver o maior de todos os conflitos interiores em Deus, lemos que: “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2Co 5.19). No lugar onde é concentrado o

<sup>16</sup> Basílio, “Epistle 234”, NPNF2, 8:274.

<sup>17</sup> Gregório de Nissa, “On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit, to Eustathius”, NPNF2, 5:327 (PG 32, col. 689).

<sup>18</sup> Turretini, *Elenctic theology*, 1:187: “Os atributos não são atribuídos a Deus corretamente como algo acrescentado à sua essência (algo acidental ao sujeito), tornando-o perfeito e realmente distinto dele mesmo, mas impróprioamente na medida em que eles indicam perfeições essenciais à natureza divina concebidas por nós como propriedades”. Esses atributos “podem representá-la [a natureza de Deus] apenas de maneira inadequada (i.e., não de acordo com sua relação total, mas agora sob uma perfeição, e depois sob outra)”.

<sup>19</sup> Veja Muller, PRRD, 3:281.

<sup>20</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 321.

derramar de sua ira, ali também é seu amor. Um não domina nem anula o outro. Deus é “*justo e o justificador* daquele que tem fé em Jesus” (Rm 3,26, ênfase acrescentada). Ao mesmo tempo, a simplicidade não elimina (pelo menos na concepção reformada) a diferença entre os atributos. Amor, justiça, bondade e outros atributos não são meros sinônimos, mas são “conceitualmente diferentes no próprio Deus”.<sup>21</sup>

Não adoramos nenhum atributo divino; adoramos o Deus pessoal que é simultaneamente o ser que seus atributos indicam. Deus é amor, mas o amor não é Deus. Nem a doutrina da simplicidade nos permite falar a respeito de Deus “limitando a si mesmo”, como a teologia arminiana tem sustentado e várias formas de kenose hegeliana têm enfatizado.<sup>22</sup> Nem Deus é soberano sem também ser, ao mesmo tempo, bom, justo e amoroso. Deus nunca está livre para não ser Deus. Nenhum dos seus atributos pode ser suspenso, retirado, diminuído ou alterado, visto que seus atributos são idênticos à sua existência.

Como veremos, a negação deste ou daquele atributo é frequentemente motivada por uma crítica mais ampla da imutabilidade, impassividade e eternidade.<sup>23</sup> Não é de admirar que alguns críticos da simplicidade prossigam para negar também a espiritualidade de Deus. Há apenas um pequeno passo de distância entre a negação dessa afirmação mínima de simplicidade para a negação da infinitude de Deus (i.e., transcendência divina).<sup>24</sup>

## B. A AUTOEXISTÊNCIA (ASSEIDADE)

Antes de falarmos de Deus se relacionando de maneira generosa com suas criaturas e entrando na história humana como Senhor e Redentor, nosso ponto de partida é a *asseidade* de Deus (“em-si-mesmo”), ou independência do mundo. Não é necessário dizer que uma deidade dependente estaria envolvida com o mundo. O que é notável no Deus trino – autoexistente, perfeito e independente – é que ainda assim ele crie e entre em relacionamentos de aliança com criaturas em liberdade e amor.

Karl Barth enfatizou corretamente o fato de que o Deus que é Deus sem nós, ainda assim tenha determinado ser Deus conosco. Liberdade da criação é a base

<sup>21</sup> Muller, PRRD, 3:292.

<sup>22</sup> Veja John Cobb Jr. e Clark Pinnock, orgs., *Searching for an adequate God: A dialogue between process and free will theists* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

<sup>23</sup> Um dos muitos exemplos de negação da simplicidade é o de Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:169; cf. A crítica de George Hunsinger em “Robert Jenson’s systematic theology: A review essay”, *SJT* 55, nº 2 (2002): 189-90.

<sup>24</sup> Em sua referência de passagem ao ser de Deus nas *Institutes*, João Calvino diz: “O ensino da Escritura a respeito da essência infinita e espiritual de Deus deve ser suficiente, não apenas para banir ilusões populares, mas também para refutar as sutilezas da filosofia secular (1.13.1). A última inclui, ele diz, a concepção de Sêneca da divindade como “derramada nas várias partes do mundo” (que antecipa a “substância” panteísta de Spinoza). “Mas mesmo se Deus, para nos manter sensatos, fale com moderação de sua essência, ainda assim, por meio desses [...] títulos que tenho usado, ele tanto bane imaginações estúpidas quanto restringe a audácia da mente humana” (1.13.1).

da liberdade de Deus para a criação.<sup>25</sup> A teologia cristã clássica afirmou que Deus é a-s-e, que basicamente significa ser independente de toda a dependência externa. Um termo semelhante é *absoluto* – literalmente, “sem relação”. Isso não significa que Deus seja incapaz de se relacionar; simplesmente afirma que Deus relaciona criaturas consigo, mas não é relacionado ao (i.e., dependente do) mundo.

Evidentemente, o relacionamento entre Deus e a sua criação é qualitativamente diferente de qualquer outro. Nós dependemos naturalmente de outros. As amizades nos expõem às alegrias e desapontamentos da vida, e os dias são melhores ou piores em grande medida por causa do que as pessoas dizem, desejam, fazem ou sentem em relação a nós. No entanto, o salmista exulta: “No céu está o nosso Deus e tudo faz como lhe agrada” (Sl 115.3). Em Isaías 40 nos é dito:

[...] seca-se a erva, e cai a sua flor,  
mas a palavra de nosso Deus permanece eternamente. [...]  
Eis que as nações são consideradas por ele como um pingo que cai de um balde  
e como um grão de pó na balança;  
as ilhas são como pó fino que se levanta. [...]  
Todas as nações são perante ele como coisa que não é nada;  
ele as considera menos do que nada, como um vácuo.  
Com quem comparareis a Deus?  
Ou que coisa semelhante confrontareis com ele? (Is 40.8,15,17-18)

Esta pergunta: “Com quem comparareis a Deus?” é repetida no versículo 25 (a propósito, novamente em 46.5), contrastando a soberania, a eternidade e a compreensão incomensurável de Deus com a fraqueza humana (v. 26-31). Ninguém pode frustrar os designios últimos de Deus (Dn 4.34-37).

“Vida” é um predicado próprio de Deus; apenas de maneira analógica podemos dizer que Deus vive e que nós vivemos. Em outras palavras, não existe tal coisa como *vida* que possa ser pressuposta de Deus e dos homens univocamente. Deus é vida; ele nos dá vida. Deus transcende o próprio céu, que ele criou (1Rs 8.27; Mt 24.35). Como Paulo explicou aos filósofos atenienses, esse é um dos atributos que realçam o contraste entre Deus e os ídolos: “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais” (At 17.24-25). “Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!” (Rm 11.35-36). A independência de Deus do mundo é um correlato necessário da sua glória.

Provavelmente é verdadeiro, como muitos estudiosos e teólogos bíblicos têm demonstrado com veemência em décadas recentes, que uma passagem primária

<sup>25</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 1, 310.

quanto à asseidade de Deus, Éxodo 3.14, não tem todo o peso que é colocado nela.<sup>26</sup> “EU SOU O QUE SOU” (do verbo “ser”), também pode ser traduzido como “EU SEREI QUEM SEREI”. No entanto, o sermão que Yahweh prega a Moisés quando ele faz sua glória passar sugere uma conexão com a liberdade de Deus: “terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer” (Êx 33.19). Se isso é pelo menos uma parte importante do que é pretendido em Éxodo 3.14, então a independência (asseidade) de Deus da criação está pelo menos implícita.

Walther Eichrodt observa que em Isaías o nome de Deus se torna especialmente compreendido como referindo-se à existência eterna e independente de Deus à parte da criação (p. ex., Is 40.28; 41.4; 43.10-20; 44.6; 48.12). Desse modo, Deus revela o seu nome em meio à demonstração do seu propósito eterno e natureza imutável. A Septuaginta traduziu a expressão como *egō eimi ho ôn* (“Eu sou o Ser”) “para indicar o Ser inalterável como a principal característica da deidade”<sup>27</sup>. A afirmação de Jesus em João 8.58 (cf. v. 56), “antes que Abraão existisse, Eu Sou [egō eimi]”, acrescenta credibilidade a essa interpretação. Apoio adicional pode ser encontrado em Apocalipse 1.8,17-18: “Eu sou o Alfa e Ômega, diz o Senhor Deus, aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso. [...] eu sou o primeiro e o último e aquele que vive”. Se interpretarmos o Antigo Testamento (promessa) à luz do Novo (cumprimento), essa afirmação é provavelmente a melhor interpretação de Éxodo 3.14.

Portanto, conquanto Éxodo 3.14 não diga tudo o que a tradição tem suposto, essa passagem diz muito mais do que muitos críticos da asseidade afirmam. Independentemente das condições de finitude próprias da existência criada, Yahweh pode ser confiado por fazer acontecer tudo o que ele prometeu. Seu nome pode ser invocado com total confiança, tanto porque ele é fiel a suas promessas quanto porque ele não depende das criaturas para realizar seus propósitos. O pantheon egípcio realça isso. Em contraste com vários deuses da natureza, limitados às suas específicas áreas de procedência, Yahweh é o Deus Soberano (Dt 4.34-35). Exatamente porque Deus não é dependente de ninguém nem de nada que ele criou, podemos ter certeza de que nada vai detê-lo de estar lá quando precisarmos dele.

<sup>26</sup> Notoriamente difícil de traduzir, esse título (como o nome pessoal Yahweh) está ligado com o verbo *hayd* (“ser”), que permite tanto “Eu sou o que sou” quanto “EU SEREI QUEM EU SEREI”. Independentemente de como o traduzimos, não podemos fazê-lo dizer mais que é pretendido. A interpretação tradicional desde Filo (de que o nome pessoal revela a imutabilidade e a asseidade de Deus) é improvável – mesmo se tais características pudessem ser inferidas de outras passagens. “Eu sou o Ser” (*egō eimi ho ôn*) é a tradução da Septuaginta do texto hebraico, que, sendo uma expressão grega, abriu a porta para algumas especulações fantasiosas judaicas e cristãs a respeito do ser de Deus. É mais provável, no entanto, que esse título combine a total liberdade de Deus do mundo e sua liberdade para o mundo, como se para dizer: “Embora eu não precise de você, estarei lá quando você precisar. Quanto a isso, eu te dou a minha palavra/o meu nome”.

<sup>27</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster, 1951), I:192.

Deus não é mais dependente dos seres humanos na salvação do que na criação (veja, p. ex., Rm 9.15-16; Ef 1.5). Nada além da decisão livre de Deus é responsável pela existência criada: “Tu és digno, Senhor e Deus nosso, de receber a glória, a honra e o poder, porque todas as coisas tu criaste, sim, por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas” (Ap 4.11). Uma das referências inequívocas de Jesus à sua deidade foi que ele, como o Pai, tem “vida em si mesmo” (Jo 5.26). O cosmos, a terra e nós mesmos existimos para Deus. Deus não existe para nós, e a nossa existência também não é necessária para a existência ou felicidade de Deus.

Yahweh é o Deus que é fiel à sua palavra, aquele que será fiel ao seu povo. Essa é razão pela qual a proclamação do nome está tão associada com a proclamação da misericórdia e da graça de Deus (Ex 33.17-20; 34.5-8). Moisés respondeu a essa proclamação com o reconhecimento de que ele representa um povo “de dura cerviz” e que é apenas pelo fato de que Deus é misericordioso que ele “perdoa a nossa iniquidade e o nosso pecado e toma-nos por tua herança” que sua presença pode ser considerada uma bênção em vez de uma maldição (34.9). Não é exagero, portanto, sugerir que o próprio evangelho está encerrado no próprio nome do Deus de Israel. O fato de que Deus é incomparável e transcende o mundo “cujos moradores são como gafanhotos”; e que ele “reduz a nada os príncipes e torna em nulidade os juizes da terra”, traz deleite ao fraco: “[ele] faz forte ao cansado e multiplica as forças ao que não tem nenhum vigor” (Is 40.22-23,29). Os poderes ímpios nunca têm a última palavra, porque embora Deus entre na matriz dos poderes criados, ele nunca é apenas mais um participante entre os demais. Deus permanece qualitativa e não só quantitativamente distinta da criação – e isso é boa-nova para aqueles cujo futuro parece ser destinado a ser controlado por opressores.

Vimos que no paradigma “superando a separação” Deus e o mundo são mutuamente (conquanto assimetricamente) dependentes. O mundo não existe como uma escolha e atos livres de Deus, mas como a emanação ou aspecto necessários do seu ser, segundo o platonismo, o neoplatonismo, o idealismo hegeliano e o pensamento do processo. De acordo com essas duas últimas versões, o mundo precisa de Deus para a sua existência, mas Deus também precisa do mundo para a realização de sua existência, felicidade e perfeição: o ser de Deus está em vir-a-ser. No entanto, a asseideade de Deus marca o abismo entre a fé bíblica e o panteísmo/panenteísmo. Ao mesmo tempo, a livre decisão de Deus de tornar-se o personagem principal do seu próprio drama histórico com a criação marca o abismo entre a fé bíblica e o deísmo.

No discurso de Paulo no Areópago, ele afirma que “nele [Deus] vivemos, e nos movemos, e existimos” em vez de vice-versa (At 17.28). Há parentesco, mas esse é do mundo para com Deus, em vez de Deus para com o mundo. Mesmo na encarnação, o Filho eterno assumiu a nossa humanidade em vez de vice-versa. É exatamente na independência e liberdade de Deus da contingência que um espaço habitável é aberto para a liberdade da realidade contingente. Se o mundo

não é o corpo de Deus, ele é, no entanto, a casa de Deus. Todavia, é um lugar para termos comunhão com ele em vez de um templo de que ele necessita ou que possa contê-lo (At 17.24-26).

Consequentemente, a variedade extravagante na criação é uma expressão da generosidade liberal de Deus. Por exemplo, pense na variedade de cores na criação – e não apenas das cores, mas das tonalidades. Deus poderia tão facilmente ter criado um mundo mais simples, espartano e econômico, mas ele preferiu criar em vez disso um teatro de abundância, beleza e diferença – extravagância e liberalidade absolutas. Nessa visão, não há espaço para o fatalismo. Nosso mundo é o resultado da liberdade de Deus – não da necessidade.

Herman Bavinck observa que essa visão “ilimitada, irrestrita, absolutamente indeterminada, sem qualificações” de Deus é irreconciliável com o panteísmo antigo e moderno: “babiloniano, helenista, neoplatônico, cabalista e spinozista”.<sup>28</sup> Ele acrescenta: “Possuindo cada virtude num grau absoluto, perfeito, a infinitude de Deus é qualitativa e não quantitativa; intensiva e extensiva, positiva e não negativa”.<sup>29</sup> Esse último ponto – “positivo e não negativo” – é especialmente pertinente, visto que afirma que embora usemos um atributo negativo (*in-finito*), é apenas para afirmar uma plenitude e perfeição positivas de ser. A asseideade de Deus é a perfeição infinita de sua grandeza: “Grande é o SENHOR e mui digno de ser louvado; a sua grandeza é insondável” (Sl 145.3).

A recorrente acusação contra a doutrina tradicional de Deus é que ela foi corrompida pelo estoicismo grego, com Deus sendo identificado com o sábio estoico ideal (independente, autossuficiente, indiferente e, portanto, imperturbável). Muitas das críticas recentes das construções tradicionais têm tentado recuperar o senso histórico dramático encontrado no texto bíblico. No entanto, precisamos estar alertas quanto à tentação de nos afastarmos de Parmênides (apenas “ser” é real), apenas para cair nos braços de Heráclito (apenas “vir-a-ser” é real). Há pelo menos duas tradições gregas, afinal. Em nossos dias, o pêndulo tem se movido decididamente na direção da última.

Hoje, diversos teólogos, ao longo de um amplo espectro, têm questionado qualquer distinção entre a essência escondida de Deus (*deus in se*; “Deus em si”) e a revelação acomodada de Deus (*deus pro nos*; “Deus em relacionamento conosco”), seu conhecimento arquétipo e éctipo, a transcendência misteriosa de Deus e sua imanência maravilhosa.<sup>30</sup> O resultado é uma teologia que identifica o ser de Deus com o vir-a-ser, a eternidade de Deus com a história criada, e

<sup>28</sup> Herman Bavinck, *The doctrine of God* (trad. William Hendriksen; Grand Rapids: Baker, 1977), 152.

<sup>29</sup> *Ibid.* Karl Barth faz um comentário semelhante (talvez em dependência de Bavinck) em *Church dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 263, 306.

<sup>30</sup> Veja, por exemplo, Jenson, *Systematic theology*, 1:66, em que ele argumenta: “o Deus bíblico não é eternamente ele mesmo no sentido de que ele persistentemente instancia um início no qual ele já é tudo o que ele será; ele é eternamente ele mesmo no sentido de que ele, sem restrições, antecipa um fim no qual ele será tudo o que poderia ser. Isso se aplica também – ou, melhor, primariamente – a Deus: uma história é constituída pelo resultado dos seus acontecimentos narrados”.

a operação (energias) de Deus com o ser de Deus (essência). A autorrevelação analógica de Deus torna-se uma descrição unívoca do ser interior de Deus, como ilustrado na afirmação de Robert Jenson: “O Deus único é um acontecimento; a História ocorre não apenas nele, mas como seu ser”<sup>31</sup>

A independência de Deus do mundo de modo algum restringe sua liberdade de relacionar a realidade criada consigo mesmo como ele escolher, o que ele fez na criação e na aliança e, particularmente, na pessoa e na obra de Cristo. Deus é mais transcendente e mais imanente do que podemos imaginar. Na encarnação, o Filho é livre do mundo mesmo em sua humilhação, e parte do mundo mesmo em sua exaltação à mão direita do Pai. Como Karl Rahner nos relembra, Deus nem guarda para si mesmo, nem perde a si mesmo em sua livremente escolhida comunhão com a criação.<sup>32</sup> Não é a habilidade de Deus de entrar em relacionamentos que está em questão, mas a direção da dependência. As criaturas vivem, mas Deus é vida – e ele tem essa vida em si mesmo. Deus é sempre o doador; as criaturas sempre as beneficiárias.

Essa doutrina tem um tremendo valor prático. Se Deus não fosse livre da criação, poderíamos orar *por* ele, mas não *a* ele. Não teríamos confiança de que ele poderia vencer o mal ou nos resgatar da morte. No entanto, a liberdade de Deus *para a* criação – mesmo para aqueles que não são apenas finitos, mas pecadores – é a pressuposição da nossa esperança em Cristo. Deus não precisa de tempo, mas ele entra livremente nele; ele não precisa de uma casa, mas mesmo assim ele construiu uma. Tudo isso é para o nosso benefício, por causa do zelo de Deus em habitar com criaturas finitas e encorporadas em aliança. Que Deus livremente faça isso na criação, sem nenhuma necessidade inerente, é um testemunho de sua bondade insondável. Que ele continue a fazer isso até mesmo ao se relacionar com o parceiro infiel da aliança é uma medida da sua graça inescrutável.

O sábio estoico já está relacionado com o mundo, mas busca se libertar até mesmo de permitir ao mundo ter qualquer relação com ele. O contrário é verdadeiro na doutrina cristã da asseideade. O Deus da Escritura é essencialmente independente, no entanto generosamente escolhe trazer as criaturas para a comunhão e relacionamento com ele – embora ele já saiba que seus amigos se tornarão inimigos. Mesmo antes de criar o mundo do qual ele não necessitava, o Pai, o Filho e o Espírito fizeram uma aliança em amor para a salvação de pecadores por meio do sacrifício do Filho encarnado. A decisão de Deus de fazer o que é necessário para a nossa salvação, mas não para a sua autoexistência perfeita, é a

<sup>31</sup> Jenson, *ibid.*, 1:221. Como George Hunsinger ressalta, Jenson regularmente anexa a senha “abstrata” a qualquer noção de simplicidade e asseideade divina. Essa é uma falsa pista típica nas críticas recentes da tradição. Citando a afirmação de Jenson de que “A vida de Deus é ‘ordenada por um resultado que é seu resultado, e assim numa liberdade que é mais do que uma asseideade abstrata’ (1.160)”, Hunsinger responde: “[...] como se a asseideade de Deus fosse necessariamente ‘abstrata’ se fosse completamente real em e para si mesmo à parte da História” (Hunsinger, “Robert Jenson’s Systematic theology”, 182).

<sup>32</sup> Karl Rahner, *The Trinity* (trad. Joseph Donceel; Nova York: Crossroad, 1997), 84.

revelação mais óbvia da “riqueza da sua graça, que Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e prudência” (Ef 1.7-8).

### C. IMUTABILIDADE

Outra negação da finitude é a *imutabilidade* (não mutabilidade). Elaborando sobre o consenso patrístico, Tomás de Aquino argumentou que Deus é *actus purus* (“ato puro”) o que significa que não há potencialidades em Deus. Completo e perfeito em si mesmo de eternidade a eternidade, Deus não tem nenhum potencial que já não esteja completamente desenvolvido. Deus não pode ser mais infinito, amoroso, ou santo amanhã do que é hoje. Se Deus apenas é necessário e independente de todas as condições externas, completamente desenvolvido em todas as suas perfeições, então não há literalmente nada para Deus *vir-a-ser*. Para nós, mudança pode ser para pior ou para melhor, mas para um Deus perfeito, mudança apenas poderia dar lugar à imperfeição. A perfeição dos dons de Deus depende da sua própria perfeição essencial. Como Tiago nos lembra: “Toda boa dádiva e todo dom perfeito são lá do alto, descendendo do Pai das luzes, em quem não pode existir variação ou sombra de mudança” (Tg 1.17).

#### I. APOIO ESCRITURÍSTICO

Assim como a afirmação da independência de Deus da criação de modo algum exclui a liberdade de Deus de se relacionar com as criaturas, a Escritura claramente ensina que Deus transforma a realidade das criaturas, mas ele mesmo não é mudado. Terra e céus são “obra das tuas mãos”, o salmista louva. “Eles perecerão, mas tu permaneces; todos eles envelhecerão como uma veste, como roupa os mudarás, e serão mudados. Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim” (Sl 102.25-27).

A imutabilidade de Deus dificilmente é uma especulação irrelevante; dada a pecaminosidade do seu parceiro humano, é uma grande segurança: “Porque eu, o SENHOR, não mudo; por isso, vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos” (Ml 3.6). Na Escritura, a virtude da imutabilidade de Deus está na segurança de que Deus é confiável em suas promessas – não apenas porque ele *deseja* ser fiel à sua palavra, mas porque ele *não pode* mudar seus conselhos eternos, independentemente do que a criatura faça (Sl 16.8; 21.7). Como o Deus onisciente (todo-conhecedor), que sabe o fim desde o início, incluindo os dias que ele alocou para nós e até mesmo os “segredos dos corações” (Sl 44.21), não há contingência que o decreto eterno de Deus não tenha levado em consideração. Deus sabia que Adão iria pecar (Rm 8.20-21), afundando a humanidade em corrupção, e ele sabia que Israel também cairia (Dt 31.16-22). Nada pega Deus de surpresa, de modo que ele tenha de alterar seu caráter revelado ou o curso pré-determinado que é secreto para nós. Do mesmo modo, em Hebreus 6.17-18, Deus assegura aos crentes a imutabilidade das suas promessas ao referir-se a “duas coisas imutáveis”: o ser de Deus e sua promessa a Abraão. Não apenas a essência de Deus,

mas seus propósitos últimos e decretos secretos não mudam. De fato, Deus opera todas as coisas conjuntamente para o bem de seu povo (Rm 8.28). Os cristãos são “predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade” (Ef 1.11).

Em todas essas passagens, o decreto imutável de Deus é apresentado como a base para o consolo dos cristãos de que mesmo “se somos infiéis, ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo” (2Tm 2.13). Acima de todas as vicissitudes de circunstâncias flutuantes e da resposta sempre mutante dos seus parceiros na aliança, há o propósito imutável de Deus – e nisso, o povo de Deus pode ter uma segurança imensurável. Ainda que a aliança da criação tenha sido quebrada, e até mesmo Israel juntamente esteja espiritualmente morto com o mundo “em Adão” como transgressores (Os 6.7; Rm 3), a eterna aliança da redenção permanece inviolável porque ela não está condicionada ao lado humano, mas à vontade imutável do Deus trino.

Então, como combinamos isso com o grande número de passagens que parecem sugerir que Deus de fato se adapta a novas circunstâncias – pelo menos em termos de mudar a sua mente? Éxodo 32.10-14 retrata Deus como desistindo de destruir os israelitas por causa da intercessão de Moisés. Em Jonas 3.10 lemos: “Viu Deus o que fizeram, como se converteram do seu mau caminho; e Deus se arrependeu do mal que tinha dito lhes faria e não o fez”. Veremos essas importantes passagens depois de considerar o desenvolvimento histórico dessa doutrina.

## 2. DEFINIÇÃO HISTÓRICA

Thomas Wienandy explica que de acordo com a análise patrística, “Deus é imutável não porque ele é inerte ou estático como uma rocha, mas exatamente pela razão oposta. Ele é tão dinâmico, tão ativo que nenhuma mudança pode torná-lo mais ativo. Ele é ato puro e simples”.<sup>33</sup> Mais uma vez, a distinção essência-energias foi formativa na reflexão cristã antiga (especialmente no Oriente). A essência de Deus é ato totalmente realizado. Ou seja, não há potencial latente em Deus. Ele já é o Deus que sempre foi e que sempre será – nem um pouco mais amoroso, sábio ou onisciente amanhã do que é hoje. No entanto, por meio de suas energias ou operações no mundo, ele interage conosco – criando, sustentando, redimindo e consumando.

É frequente apresentar a analogia do sol e seus raios. Não conhecemos Deus em si mesmo, mas somos aquecidos pelo fulgor do seu ser. Os “raios” não são uma extensão do ser de Deus, mas do seu poder e atividade. Assim, por exemplo, a Escritura diz que Deus criou e sustenta todas as coisas “pela palavra do seu poder” (Hb 1.3), ou aos discípulos é prometido que “receberão poder” quando o Espírito Santo vier no Pentecostes (At 1.8), ou o evangelho é chamado de “o poder de Deus para a salvação” (Rm 1.16; 1Co 1.18) e que nos ressuscita da morte

---

<sup>33</sup> Thomas Weinandy, *Does God suffer?* (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2000), 124.

espiritual e, algum dia, da morte física pelo seu poder (1Co 6.14). Não é a essência imutável de Deus que emana, é entendida ou se torna completamente realizada em ato; em vez disso, são as poderosas ações de Deus no tempo e no espaço que atingem os propósitos eternos de Deus. Deus nunca é livre para ser alguma outra pessoa além de Deus (i.e., mudar a sua essência), mas as operações de Deus (suas energias) são múltiplas e livremente determinadas. Deus poderia ter decidido criar ou não criar, por exemplo; Deus fez acontecer seus propósitos, mas não seu ser no ato de criar o mundo. Eliminar essa distinção leva logicamente ao panteísmo ou ao panenteísmo, como é evidente especialmente nas teologias modernas desde Hegel. Nesse paradigma, a liberdade, a contingência e as mudanças evidentes nas obras de Deus são atribuídas ao ser interior de Deus.

Se Deus é tão completo e perfeito em si mesmo, e tem sempre sido o que ele sempre será, isso não significa que nós adoramos o deus do sábio estoico, que no seu estado imperturbável não tem nenhum relacionamento com as criaturas? “A objeção implícita aqui é baseada, em certa medida, em compreensão incorreta”, observa Louis Berkhof. “A imutabilidade divina não deve ser compreendida como implicando imobilidade, como se não houvesse movimento em Deus.”<sup>34</sup> Para os seres humanos, é claro, existir “sempre em ação” implica perpétuo vir-a-ser. No entanto, para Deus, que não pode se tornar alguém ou algo que ele ainda não é, isso significa que Deus está *sempre ativo na plenitude e perfeição do seu próprio ser*. Portanto, em contraste com o estoicismo, a doutrina cristã da imutabilidade não nega o ser sempre ativo, sempre vivo e sempre em movimento de Deus. Pelo contrário, ela nos relembra que visto que Deus age a partir de perfeição imutável do seu ser plenamente atualizado, tais obras externas são sempre doações gratuitas, extravagantes e desnecessárias que nunca diminuem as riquezas inexauríveis do doador. Como ressaltou Richard Muller: “A noção escolástica de Deus como ‘immobile’ não deve ser traduzida para a nossa língua como ‘imóvel’ – como um dos muitos casos de cognatos que não são totalmente conversíveis – mas como ‘inamovível’”<sup>35</sup>.

Respondendo aos socinianos, Turretini disse: “A necessidade da imutabilidade que atribuímos a Deus não infere o destino estoico”, visto que ele nem impõe uma necessidade interna sobre Deus, nem interfere “com a liberdade e contingência das coisas”.<sup>36</sup> Onde o sábio estoico luta para realizar perfeição em afastamento apático, o Deus trino já possui uma independência totalmente realizada que é, no entanto, viva e ativa. Assim, cada pessoa da Trindade sai em direção à outra em alegria e comunhão mútuas e nessa plenitude completa cria um mundo não divino para compartilhar analogamente dessa comunhão extrovertida. O

<sup>34</sup> Berkhof, *Systematic theology*, 59.

<sup>35</sup> Richard Muller, “Incarnation, immutability, and the case for classical theism”, *WTJ* 45, nº 1 (1983): 27.

<sup>36</sup> Turretini, *Elencitic theology*, 1:205-6.

Deus imutável não é a antítese, mas a fonte da diversidade mutável e sempre em alteração do mundo que ele livremente deseja.

### 3. DESAFIOS MODERNOS

Na era moderna, especialmente na esteira de Hegel, a imutabilidade divina foi submetida a consistentes refutações como um obstáculo à noção de que o Espírito Absoluto imanente realiza-se na – e de fato como – o desenvolvimento da História. Bavinck observa que enquanto os teólogos católicos-romanos, luteranos e reformados afirmam a asseidade e imutabilidade divinas, “Segundo os socinianos, pelagianos, arminianos e racionalistas, Deus é mutável não no seu ser, mas na sua vontade”. Dando um passo adiante, “O gnosticismo e o panteísmo (Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Von Hartmann, etc.)” negam a imutabilidade de Deus em ser, representando Deus “como eternamente vir-a-ser”.<sup>37</sup> Esse paradigma panenteísta foi revivido mais recentemente em vários projetos que vão do teísmo aberto e a obra de teólogos criativos tais como Jürgen Moltmann e Robert Jenson à teologia do processo.

Com frequência, essas teologias têm apelado à encarnação na sua negação da imutabilidade. O anúncio de que “o Verbo se fez [egeneto] carne” (Jo 1.14, ênfase acrescentada) pressupõe explicitamente mudança. Como respondemos a isso? Em primeiro lugar, temos de testar a premissa sobre a qual o argumento se baseia. Como exploraremos de modo mais completo ao considerar a pessoa de Cristo, o consenso quanto ao credo afirmou que na encarnação o Filho eterno assumiu nossa carne, o que não envolveu mudança na pessoa divina que a assumiu. De acordo com a cristologia de Calcedônia, afirmada por cristãos tanto do Ocidente quanto do Oriente, a mudança é de *asarkos* (“não encarnado”) para *ensarkos* (“encarnado”). Se a encarnação implica mudança na *deidade* do Filho, então a pessoa que se tornou carne por nossa causa não é Deus, mas um deus humanizado ou um homem deificado.

Embora reconheça a influência hegeliana nas suas formulações, Robert Jenson às vezes apresenta o debate em termos do debate luterano-calvinista – o primeiro negando e o último afirmando que o finito não pode compreender (i.e., conter) o infinito (*finitum non capax infiniti*). No entanto, o teólogo luterano Gerhard O. Forde acusou Jenson de tentar transformar a teologia da cruz numa teologia da glória.<sup>38</sup> A encarnação não anula a imutabilidade transcendente de Deus, argumenta Forde. “Quando Martinho Lutero deu sua assustadora opinião a Erasmo e afirmou que Deus, escondido em majestade, não se limitou à sua palavra, mas se manteve livre sobre todas as coisas, ele estava, penso eu, insistindo na impossibilidade de simplesmente assimilar Deus a Jesus.”<sup>39</sup> Em outras

<sup>37</sup> Bavinck, *Doctrine of God*, 146-47.

<sup>38</sup> Gerhard O. Forde, “Robert Jenson’s Soteriology”, em *Trinity, time, and church* (org. Colin Gunton; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 136.

<sup>39</sup> *Ibid.*

palavras, Jesus é realmente a revelação de Deus, mas isso não elimina o mistério: Deus permanece escondido em majestade mesmo quando se revela em graça.

Na teologia de Lutero, os atributos da divindade tais como a necessidade, imutabilidade, eternidade, intransferibilidade divinas e assim por diante, funcionam como máscaras de Deus em seu ocultamento. [...] Tentativas de acertar contas com a imutabilidade de Deus, por exemplo, são milhares. No entanto, elas nunca funcionam. [...] Lutero sabia que ninguém pode tirar a máscara da face do Deus oculto, mas ele também sabia, de uma perspectiva escatológica, que havia consolo total nos nomes divinos. [...] "Se Deus não fosse imutável", Lutero questiona, "quem poderia crer nas suas promessas?"<sup>40</sup>

No final das contas, uma teoria hegeliana de mutabilidade divina não precisa da história cristã para apresentar sua proposição de modo claro e convincente. Deus já está "encarnado" em seu próprio ser – mudando, crescendo, vivendo, morrendo e ressuscitando novamente.

Entretanto, o surpreendente anúncio que encontramos no evangelho é que o Filho eterno tornou-se carne sem perder nada de sua transcendência divina no processo. Isso aconteceu porque o Deus que verdadeiramente transcende o mundo pode entrar livremente nele e relacioná-lo consigo mesmo. Especialmente na teologia de Moltmann, particularmente o sofrimento e o mal intrínsecos (ele pensa) para o finito vir-a-ser pertencem ao ser eterno de Deus. Certamente isso enfatiza a compaixão de Deus. No entanto, como pessoas presas num edifício em chamas, precisamos de mais do que um agente de resgate que fique conosco vivenciando nossa dor e medo; precisamos de alguém que esteja fora de nós e que possa nos salvar da fonte desses sintomas. Com a encarnação – as naturezas divina e humana unidas numa pessoa – temos ambos. Forde acrescenta: "Se a imutabilidade simplesmente for excluída de modo sistemático, a mutabilidade vai se aplinar e se tornará autoevidente. Deus ameaça tornar-se apenas um otário que é enriquecido ao compartilhar da nossa miséria".<sup>41</sup> Mesmo de uma perspectiva prática, diz Forde, "Deus deve ser poderoso e varrer todos de sua presença, ou então, por que precisaríamos dele?"<sup>42</sup> Eu acrescentaria: se Deus já está sempre realizando seu ser ao vir-a-ser, então, o que há de surpreendentemente novo e maravilhoso a respeito do Filho assumir nossa humanidade, sujeito à nossa fraqueza e sofrimento?

#### 4. PROBLEMAS EXECÉTICOS

Como com todos os atributos divinos, é crucial que evitemos dois extremos, ambos os quais pressupõem uma visão unívoca em vez de analógica da relação nas comparações entre Deus e os seres humanos. Por um lado, o testemunho

<sup>40</sup> Ibid., 137.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid., 138, citando sua obra *Systematic theology*, 1:234.

bíblico de uma história viva com um Deus vivo em uma aliança com interação genuína resiste a todas as concepções estoicas e platônicas do Um não relacional e não pessoal. No drama em desenvolvimento há acusações e contra-acusações, testemunhos e contratestemunhos, e Deus é representado como se arrependendo, cedendo e reagindo às criaturas. Por outro lado, devemos sempre manter em mente que, ao se revelar, Deus se esconde. Deus proíbe explicitamente comparações unívocas (*Nm 23.19; 1Sm 15.29; Is 44.8-9; 46.4; Os 11.9*).

À medida em que o drama bíblico se desenvolve, fica claro que embora Deus represente a si mesmo como um ator genuíno no relacionamento de aliança, ele não pode ser *pego de surpresa*. Afinal de contas, seu conhecimento é perfeito e abrange o passado, o presente e o futuro (*Jó 37.16; Sl 139.1-6,16-18*), incluindo os atos livres dos seres humanos (*Ex 7.1-7,14; 8.15,19; 9.12,35; 10.1-2; 11.1-3,9; 1Sm 23.10-13; Is 42.9; At 2.23; Rm 8.28; 9.16; Ef 1.11*). Obviamente, Deus é resistido pelos seres humanos, mas ele não pode de modo algum ser *dominado pela oposição* (*Dn 4.17-37; Ex 15.1-23; 8.11; Sl 22.28-31; 47.2-8; 115.3; 135.5-21; Jr 27.5; At 17.24-26; Rm 9.17-21; Ap 11.15-19*). Acomodando-se às criaturas finitas e encorporadas, Deus aparece em tempos e lugares particulares – ainda que ele não possa ser circunscrito ou dominado por limitação espacial (*Sl 139.7-12*). Tudo isso é simplesmente para dizer que Deus permanece infinito e transcendente mesmo nas formas finitas e imanentes de sua autorrevecação.

Entre os críticos evangélicos desses atributos tradicionais, os teístas abertos afirmam que as passagens da Escritura que descrevem Deus como mudando de ideia, por exemplo, devem ser levadas a sério.<sup>43</sup> Elas não podem ser simplesmente rejeitadas como antropomorfismo, enquanto interpretarmos outras passagens (que dão apoio à imutabilidade divina) como verdade unívoca. Isso certamente é verdadeiro. A doutrina da analogia se aplica a *todas* as passagens. Não há outro modo de Deus entrar num relacionamento de aliança com criaturas finitas do que acomodar sua autorrevecação à nossa finitude. Apenas nessa História atual é que podemos ter acesso às ameaças e promessas que são reveladas, mas o decreto de Deus permanece oculto para nós (). Não sabemos o que Deus pré-determinou nos seus conselhos eternos, mas sabemos que nas suas promessas *condicionais* (por exemplo, aos nossos primeiros pais antes da queda e a Israel no Sinai) há mudanças na maneira de Deus lidar com o seu povo. Isso não diz respeito ao Ser, caráter ou decretos ocultos de Deus, mas na História na qual esses decretos são executados é que encontramos exemplos da reversão no plano revelado de Deus.

Assim como devemos resistir a destruir a distinção entre a essência de Deus (*ousia/dynamis*) e suas energias (*energeia*), devemos distinguir cuidadosamente entre os conselhos escondidos de Deus de sua vontade revelada. Em *1Samuel 15.11*, por exemplo, Deus se arrepende de ter feito Saul rei, e no entanto, no

<sup>43</sup> Veja Pinnock, *Most moved mover*; Sanders, *God who risks*; Gregory Boyd, *God of the possible: An introduction to the open view of God* (Grand Rapids: Baker, 2000).

versículo 29, lemos: “Também a Glória de Israel não mente, nem se arrepende, porquanto não é homem, para que se arrependa”. Nem a natureza de Deus nem seus planos secretos mudam. Em vez disso, são os planos *revelados* de Deus que mudam. O juízo que ele advertiu que traria sobre seu povo é revertido – exatamente como Deus havia predestinado antes das eras em seu conselho secreto. O dinâmico dar e receber tão óbvio na história da aliança deve ser distinguido do decreto eterno que a Escritura também declara como oculto no conselho imutável e inacessível de Deus (Ef 1.4-11).

Essas não são duas linhas contraditórias de textos-prova que devem ser divididas em campos rivais. Em vez disso, há duas linhas de analogia atuando como barras de proteção para nos manter no caminho correto. Há mudança, parceria e até conflito reais na *história da aliança* e, portanto, entre Deus e os seres humanos, mas não *dentro* do ser interior de Deus. Assim como Deus pode assumir a nossa carne sem alterar sua natureza divina, ele pode relacionar o mundo do vir-a-ser consigo sem abandonar seu ser totalmente completo e totalmente ativo.

Muitas vezes, críticos de atributos como a imutabilidade refletem uma impaciência com o mistério e a reserva analógica que advertem contra tentativas de decodificar os segredos de Deus.<sup>44</sup> De acordo com Clark Pinnock, nós adoramos ou um Deus que não quer “controlar tudo, mas dar espaço à criatura para existir e liberdade para amar” ou “um despota todo-controlador que não pode tolerar resistência (Calvino)”, dando a falsa impressão de que Calvino de fato sustentava essa posição atribuída a ele.<sup>45</sup> Pinnock exige uma escolha entre um Deus que é “immobile” (uma “mônada solitária”) e o “Deus Vivo” que depende do mundo para a sua felicidade. Ele se refere ao primeiro como “o pacote imobilidade”.

No entanto, tais objeções se baseiam em caricaturas da teologia cristã tradicional. Charles Hodge nos relembraria que na visão clássica Deus é imutável, “mas ainda assim ele não é um oceano estagnado, mas sempre vivo, sempre pensante, sempre ativo e sempre adaptando sua ação às exigências de suas criaturas e à consumação dos seus desígnios infinitamente sábios” (ênfase acrescentada). Longe de especular sobre *como* isso é assim, como representantes extremos em ambos os lados desse debate são frequentemente tentados a fazer, ele acrescenta:

Se conseguimos harmonizar esses fatos ou não é uma questão de menor importância. Somos constantemente chamados a crer que as coisas são, sem estarmos habilitados a dizer como elas são, nem mesmo como poderiam ser. [...] Os teólogos, nas suas tentativas de afirmar, em linguagem filosófica, a doutrina da

<sup>44</sup> Por exemplo, Hunsinger observa a respeito de Jenson: “Repetidas vezes, ao longo de sua carreira, ele tem difamado o paradoxo como um ‘vendedor piedoso de mistério da vacuidade’; ele acredita que por meio do paradoxo ‘comunicamos absolutamente nada’. [...] Essa crítica, parece, deve-se ao fato de Jenson ter lançado mão da metafísica racionalista” (“Robert Jenson’s *Systematic theology*”, 199).

<sup>45</sup> Pinnock, *Most moved mover*, 4.

Bíblia sobre a imutabilidade de Deus, incorrem na possibilidade de confundir imutabilidade com imobilidade. Ao negar que Deus pode mudar, eles parecem negar que ele pode agir.<sup>46</sup>

A ortodoxia reformada tem sido unânime em observar a diferença entre imutabilidade e imobilidade.

Uma das vantagens da “via de negação” (como em *imutabilidade*) é que ela detém-se diante da majestade de Deus, satisfeita em afirmar a perfeição infinita de Deus sem investigar os mistérios do ser escondido de Deus. Não sabemos como Deus é imutável ou quão realista é a comparação entre suas analogias e sua essência. No entanto, Deus nos ensina o suficiente para nos capacitar a saber que ele é infinitamente outro com relação ao que somos e ao mesmo tempo inseparavelmente um conosco – o objeto de nossa reverência bem como de nossa segurança.

## D. IMPASSIBILIDADE

*Impassibilidade* significa “imunidade ao sofrimento”. Deus é afetado por nós? Nossa resposta a essa pergunta é determinada em grande medida pela nossa visão da simplicidade, asseidade e imutabilidade de Deus. Uma vez que neguemos a independência de Deus do mundo (asseidade), fica difícil evitar criar Deus à nossa própria imagem. Se Deus é dependente do mundo, então segue-se que, pelo menos em princípio, Deus pode se tornar dominado e vencido pela oposição do mundo. Toda a conversa entre os teístas abertos a respeito dos recursos infinitos de Deus não pode eliminar a possibilidade de que os propósitos salvíficos de Deus serão finalmente frustrados em grande escala, mesmo como são ostensivamente no caso daqueles que não compartilham da glória da nova criação.

## I. DEFININDO IMPASSIBILIDADE

Primeiro, é importante definir o que queremos dizer por *impassibilidade*. A palavra grega *apatheia*, por ser usada no estoicismo e na teologia cristã, pode ser facilmente compreendida incorretamente como se referindo à mesma ideia de *impassibilidade*.<sup>47</sup> No entanto, a apatia ou a indiferença que o filósofo estoico almejava – imunidade ao dano ou ao deleite que faz com que a felicidade de alguém dependa de outros – está longe do conceito cristão. Essa diferença em significado é ainda mais obscurecida pelo fato de que o cognato latino, *passus*, é tipicamente compreendido na palavra *paixão* como se referindo a emoções em geral. No entanto, no seu contexto histórico-teológico, *impassibilidade* é mais específica. Como ressalta Geraldo Bray, o teólogo grego João de Damasco

<sup>46</sup>Charles Hodge, *Systematic theology* (Nova York: Scribner's, 1911), I:390-91.

<sup>47</sup>Para um artigo incisivo a respeito da maneira na qual os teólogos antigos redefiniram *impassibilidade*, veja David Bentley Hart, “No shadow of turning: On divine impassibility”, *Pro Ecclesia* 11, nº 2 (2002): 184-206.

claramente definiu a *apatheia* de Deus como “sofrimento” (como na paixão de Cristo). “A ênfase não estava na tranquilidade num estado de indiferença, mas na soberania de Deus.”<sup>48</sup>

## 2. AVALIANDO A DOUTRINA DA IMPASSIBILIDADE

Ao deduzir os atributos dos deuses da autossuficiência deles, Platão ensinou que os deuses não podem nem mesmo amar. Do mesmo modo, em nossos próprios dias, John Milbank argumenta que a impassibilidade divina significa, estritamente falando, que Deus não é ofendido pelo nosso pecado e, portanto, não exige uma satisfação de sua justiça.<sup>49</sup> Isso elimina até mesmo a possibilidade de perdão, bem como de ira. Obviamente, essa visão não encontra base na revelação bíblica. Assim, o problema herdado pelos teólogos cristãos tais como Agostinho, era como sustentar simultaneamente a independência de Deus do mundo e a afirmação central de Deus como amor. Kevin Vanhoozer explica: “A solução de Agostinho para o paradoxo do amor de Deus é propor um tipo específico de amor divino, um dom-amor: *agape*”. Em outras palavras, Deus ama a partir da abundância e autossuficiência plenas, e não para receber algo em troca.<sup>50</sup>

Segundo a tradição platônica em vez da estoica, Agostinho não temia o *eros* (“desejo motivado pela necessidade”), amor “que mancha”. Era perfeitamente natural e apropriado para seres humanos trocar dádivas partindo de interesse próprio e consideração pelo outro. De qualquer modo, Agostinho não pensava ser possível eliminar o interesse próprio do amor num tipo puro de indiferença estoica que Kant e os éticos modernos imaginam. Agostinho argumenta que as coisas são diferentes em se tratando de Deus, visto que todas as coisas existem a partir dele, por meio dele e para ele, e ele não necessita de nada.

O erro de Platão foi pensar que um Deus que não precisa de nada não pode amar; na minha concepção, o erro dos críticos contemporâneos da impassibilidade

<sup>48</sup> Gerald Bray, *The doctrine of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 98. Os teístas abertos e outros críticos da impassibilidade confundem a incapacidade de Deus de ser uma vítima passiva com uma inabilidade de demonstrar emoções ou de reagir (em ira ou compaixão) às criaturas. Claramente, essa não seria uma posição difícil de refutar com base na evidência das Escrituras. No entanto, isso é um erro fundamental de entendimento do que impassibilidade significa na história mais ampla da reflexão cristã. Por exemplo, a *Confissão de Westminster* diz que Deus é “sem partes ou paixões”, mas até mesmo na nossa língua o termo *paixões* tinha para os escritores da Confissão um significado preciso consistente com suas origens grega e latina (ou seja, ira incontrolável ou loucura). Quando Wayne Grudem critica a Confissão nesse ponto por ensinar que isso elimina a possibilidade de Deus expressar emoções, ele ignora esse ponto (*Systematic theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], 165-66). A respeito dessa compreensão incorreta, Grudem conclui: “Mas a ideia de que Deus é totalmente desprovido de paixões ou emoções entra em conflito com muito do restante das Escrituras, e por essa razão eu não afirmei a impassibilidade de Deus neste livro” (166). Paul Helm ressalta que até mesmo Tomás de Aquino admitiu que Deus possui características emocionais (analogamente) com as criaturas, exceto qualquer característica que exija que Deus seja passivo e temporal (“The impossibility of divine passibility”, em *The power and weakness of God: Impassibility and orthodoxy* [org. Nigel M. S. Cameron; Edimburgo: Rutherford House, 1990], 126).

<sup>49</sup> John Milbank, *Being reconciled: Ontology and pardon* (Nova York: Routledge, 2003), 49-62.

<sup>50</sup> Kevin J. Vanhoozer, *First theology: God, Scripture and hermeneutics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 74.

divina é pensar que um Deus que ama precisa ser necessitado. Antes de criticar Agostinho rapidamente demais como dependente dos gregos em vez das presunções bíblicas, deveríamos relembrar novamente o discurso de Paulo: "O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais" (At 17.24-25). Em Romanos, Paulo cita Jó 35.7 (cf. 41.11): "Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!" (Rm 11.35-36). De fato, é apropriado aos seres humanos (que são necessitados por natureza) darem presentes uns aos outros por autossatisfação e também por consideração pelo próximo. No entanto, "Toda boa dádiva e todo dom perfeito são lá do alto, descendendo do Pai das luzes, em quem não pode existir variação ou sombra de mudança" (Tg 1.17, ênfase acrescentada).

Embora a interpretação de Agostinho do amor agape de Deus reflita uma alternativa cristã bem pensada ao platonismo e ao estoicismo, ele não podia ver como a bem-aventurança de Deus poderia ser afetada pelas criaturas de alguma maneira. É evidente que em seus comentários Agostinho podia afirmar que Deus julgava, tinha compaixão, ficava irado e assim por diante. Porém, tais expressões não são *afirmadas apenas analogamente*; elas são frequentemente ignoradas como não apropriadas a um Deus completo em si mesmo. Em minha visão, essa tendência repousa principalmente na falta de qualquer distinção entre a essência e as energias de Deus. Assim, com essa distinção importante, podemos dizer que enquanto as energias de Deus (atos) podem às vezes ser afetadas por ação criada, a essência e os decretos de Deus não mudam.

### 3. CRÍTICAS RECENTES À IMPASSIBILIDADE

A crítica à impassibilidade divina tornou-se algo como a indústria artesanal na teologia recente, tendo se firmado à luz do Holocausto.<sup>51</sup> Jürgen Moltmann, por exemplo, especialmente em *The crucified God* (1972) e *The Trinity and the Kingdom* (1981),<sup>52</sup> repeate a crítica de que a doutrina tradicional de Deus é o produto da filosofia grega, mais do que do ensino bíblico. No entanto, a sua própria interpretação é uma série de deduções a partir de uma tese central sobre a natureza essencial de Deus como "amor sofredor", que ele desenvolve apelando ao cabalismo judaico, Jakob Böhme, G. W. F. Hegel e Friedrich Schelling, bem como a pensadores especulativos mais recentes.

<sup>51</sup> T. E. Fretheim's *The suffering of God: An Old Testament perspective* (Filadélfia: Fortress, 1984) foi um livro fundamental para os estudos bíblicos teológicos e *Theology of the Old Testament* de Brueggemann articula uma concepção altamente antropomórfica de Deus. Um excelente contraste (e crítica) dessas concepções de uma perspectiva bíblico-teológica é fornecido por Brevard Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993).

<sup>52</sup> Jürgen Moltmann, *The crucified God* (Nova York: Harper & Row, 1974); *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981).

Nessa visão, Deus não é Todo-Poderoso, mas um cossosfredor que transforma o mal em bem ao sofrer o mal em seu próprio ser. Dentro da essência de Deus, portanto, há um aspecto trágico de que Deus deve conquistar por meio do vir-a-ser histórico.<sup>53</sup> Confundindo a essência de Deus com suas energias, e também com as pessoas da Divindade, Moltmann afirma que Deus “sofre de um amor que é a superabundância e trasbordamento do seu ser”.<sup>54</sup> Depois de reduzir todos os atributos de Deus ao “amor sofredor”, ele chega a uma característica que descreve de modo definitivo (unívoca) a essência divina: “a auto-humilhação de Deus”.<sup>55</sup> Assim, enquanto alguns teólogos do século 19 defendiam um conceito de kenose como um modo de explicar o “autoesvaziamento” do Filho eterno na encarnação, Moltmann (muito como Hegel) aplica o conceito ao eterno ser de Deus.<sup>56</sup> Analogia transforma-se facilmente em univocidade na teologia do sofrimento divino de Moltmann. “A única onipotência que Deus possui”, ele diz, “é o todo-poderoso poder do amor sofredor”.<sup>57</sup> Deus não é apenas livre para demonstrar amor compassivo pelos pecadores; sua natureza eterna é amor sofredor.<sup>58</sup> A compaixão de Deus para com os pecadores não é, portanto, uma decisão livre. Em vez disso, “o autossacrifício é a própria natureza e essência de Deus”.<sup>59</sup>

O que aconteceu com a liberdade que Moltmann insistiu ser a fonte da paixão divina? Nesse amor sofredor, Deus não está apenas produzindo alguma coisa no mundo (ou seja, o perdão dos pecados), mas principalmente produzindo algo em si mesmo. Visto que o sofrimento pertence ao ser eterno de Deus, ele está vencendo-o em si mesmo e no mundo simultaneamente. “O amor sofredor vence a brutalidade do mal e redime a energia que há no mal, que é boa, por meio do cumprimento que ele dá a essa paixão mal direcionada”.<sup>60</sup> A encarnação e a morte de Cristo parecem ser, para Moltmann (como Hegel), um símbolo do ser-vindo-a-ser em vez de uma decisão livre de amor misericordioso. De fato, não a cruz, mas “o processo de evolução é o processo de redenção por meio do amor sofredor”.<sup>61</sup> A compreensão de teodiceia (o problema do mal) em determinar a doutrina de Deus de Moltmann é particularmente óbvia na sua especulação de

<sup>53</sup> Moltmann, *The Trinity and the kingdom*, 21. Confundindo imutabilidade com imobilidade, Moltmann também confunde impessoabilidade com uma incapacidade de sentir ou reagir à dor das criaturas. Nós já vimos que esse é um “oponente insignificante” recorrente nas críticas contemporâneas.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, 27. “Com base na experiência judaica de Deus, [Abraham] Heschel desenvolveu uma teologia bipolar da aliança. Deus é livre em si mesmo e não sujeito a nenhum destino; no entanto, por meio do seu *phatos*, Deus ao mesmo tempo comprometeu-se em sua aliança. Ele é o Deus de deuses; ao mesmo tempo, para o seu povo pequeno de Israel, ele é o Deus da aliança. Ele reina no céu; e ao mesmo tempo habita com o humilde e fraco.” No entanto, a ortodoxia afirma isso (como explicado acima), enquanto Moltmann (diferente de Heschel) simplesmente confunde qualquer distinção entre a essência de Deus e as suas obras.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

que "se Deus é já na eternidade e em sua própria natureza amor, amor sofredor e autossacrifício, então o mal já deveria ter vindo à existência com o próprio Deus, não apenas com a criação, muito menos com a queda do homem".<sup>62</sup>

Conquanto o maniqueísmo e outras ontologias dualistas tenham baseado o bem e o mal em dois deuses opostos, Moltmann parece sintetizar o bem e o mal dentro do ser de Deus. Assim, Moltmann aprova a conclusão de G. A. Studdert Kennedy: "Deus, o Deus Pai de amor, está em todos os lugares na História, mas em nenhum lugar ele é o Todo-Poderoso".<sup>63</sup>

Apelando para Böhme, Hegel, Schopenhauer e escritores mais recentes tais como Miguel de Unamuno e Nicholas Berdyaev, Moltmann atribui uma contradição ao ser de Deus – uma "tragédia em Deus", que parece às vezes uma forma de maniqueísmo psicológico.<sup>64</sup> O "lado escuro" de Deus é assimilado numa síntese superior, exatamente como no sistema especulativo de Hegel. Deus não pode ser concebido como estando "além da História", visto que o sofrimento histórico (concretizado na história de Jesus) pertence à natureza eterna de Deus.<sup>65</sup> Dada a interdependência de Deus e do mundo por meio da história do sofrimento, "trata-se não apenas que nós precisamos da compaixão de Deus; Deus também precisa da nossa. [...] A libertação do mundo de sua contradição não é nada menos do que a libertação de Deus de si mesmo da contradição do seu mundo".<sup>66</sup> A cruz provoca a pergunta: "É esse o Deus da expiação, que quer limpar a sua consciência de culpa, a vergonha de ter criado o homem, e ao mesmo tempo o mal e o sofrimento?"<sup>67</sup>

<sup>62</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 35. O livro de Geoffrey A. Studdert Kennedy, *The hardest part* (Londres: Hodder and Stoughton, 1918) recebeu mais atenção do que o *Epistle to the Romans* de Barth, que foi publicado ao mesmo tempo. "Na verdade", Moltmann julga, "ele mereceu maior atenção do que o livro de Barth, pois a teologia do Deus sofredor é mais importante do que a teologia do Deus que é "Totalmente Outro" (*The Trinity and the kingdom*, 35).

<sup>64</sup> Moltmann, *The Trinity and the kingdom*, 40: O sofrimento e a tristeza de Deus "não são meramente a contradição do mundo de Deus", concluiu Unamuno. "Está intimamente vinculado a isso, mas é também uma contradição no próprio Deus. [...] [Unamuno] satisfaz-se com uma indicação para a ideia de Jakob Böhme sobre haver um 'lado sombrio' em Deus." As especulações de Böhme são mediadas especialmente para Moltmann, parece, por meio de Schelling. Veja F. Schelling, *The ages of the world* (trad. Jason M. Wirth; Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000).

<sup>65</sup> *Ibid.*, 45. Como muitos teólogos contemporâneos, Moltmann não parece apreciar as nuances da teologia cristã clássica nesses pontos. É bastante fácil comprovar pelas Escrituras que Deus se move e que ele é movido (por exemplo, à compaixão, à ira, etc.). No entanto, a pergunta ainda deve ser feita: Isso se refere à essência ou às energias de Deus? À essência ou às pessoas? (Por definição, essências não se movem e não podem ser movidas; "essência" – pelo menos na teologia de Aristóteles e na cristã – simplesmente significa alguma coisa que tem qualidades afirmáveis. Mesmo quando sou movido à tristeza, não é a minha humanidade como tal que está sendo movida, mas eu como uma pessoa.) Finalmente, essa linguagem é analógica (como tudo na autorrevelação de Deus) ou unívoca? Moltmann nunca aborda essas questões cruciais, mas junta todas essas distinções numa conclusão simplista: "Toda pessoa que nega movimento na natureza divina também nega a Trindade divina. E negar essa realidade é negar o todo da fé cristã".

<sup>66</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 40. Moltmann empresta essa pergunta do relato de Miguel de Unamuno de estar sob o crucifixo de Velázquez e ele chama a questão de "uma ideia que chega ao limite da ousadia radical".

Sendo um dos representantes do que temos chamado de ontológico (“superando a separação”) como oposto ao paradigma pactual (“conhecendo um estranho”), Moltmann insiste: “A encarnação do Filho de Deus não é uma resposta ao pecado. É o cumprimento do desejo eterno de Deus de se tornar homem e fazer de todo homem um deus a partir da graça; o ‘Outro’ para participar da vida divina e retribuir o amor divino”.<sup>68</sup> Não é de admirar, então, que Moltmann acrescente: “A perfeição da cruz de Cristo torna ‘o metafísico histórico’ e ‘o histórico metafísico’”.<sup>69</sup> Não é “liberdade sofredora” abstraída de Deus e divinizada dessa maneira quando lemos, “mas a liberdade não tem origem; é uma última fronteira. Mas porque a liberdade existe, o próprio Deus sofre e é crucificado”?<sup>70</sup> Reconciliar o “ser” – inherentemente mau em vez de criado bom – em vez de reconciliar pecadores com Deus se torna o objetivo desse sistema. Para Moltmann, “Deus não é o Senhor, ele é o Pai misericordioso”.<sup>71</sup>

Em vez de projetar um Deus que satisfaça nossa interpretação existencial de tragédia, precisamos permitir que as analogias bíblicas transformem nossa maneira de pensar. Como David Bentley Hart observa, a doutrina patrística da *apatheia* de Deus em nenhum lugar sugere que Deus é incapaz de amar ou entrar em relacionamentos de amor com suas criaturas. De fato, é irônico que “nas nossas tentativas de revisar a doutrina trinitária de modo a tornar Deus compreensível à ‘luz’ de Auschwitz, invariavelmente terminamos por descrever um Deus que – afinal – é na verdade simplesmente a base metafísica de Auschwitz”.<sup>72</sup> Em outras palavras, se o sofrimento – ou mesmo o mal – pertence ao ser essencial e eterno de Deus, então isso não diviniza o horror? Além do mais, como Deus poderia dizer que ele venceu o mal e a dor se estes pertencessem à natureza dele? Em Moltmann, o anúncio impressionante de que Deus é Deus sem nós e ainda assim escolheu ser Deus conosco e para nós se rende à lógica não doxológica de uma deidade que apenas pode permitir nossa existência ao autolimitar-se e apenas pode lidar com nosso sofrimento ao compartilhá-lo.

#### 4. NAVEGANDO ENTRE CILA E CARIBDIS

Teorias neo-hegelianas diferem do estoicismo em suas pressuposições sobre o que constitui um ser perfeito, mas, ironicamente, os dois estão mais próximos um do outro (especialmente ao adotar uma ontologia panenteísta) do que da fé cristã bíblica. O “deus dos filósofos” é tão facilmente a projeção de Heráclito e

<sup>68</sup> *Ibid.*, 46. A propósito, Robert Jenson sugere um movimento semelhante, tratando a cruz como uma assimilação do “lado escuro” da realidade (falta ontológica) em vez de uma expiação pelo pecado (falta ética). Indico novamente a crítica precisa de George Huisser em “Robert Jenson’s *Systematic theology*”, esp. 161-65.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>72</sup> David Bentley Hart, *The beauty of the infinite: The aesthetics of Christian truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 160.

Hegel quanto de Platão e Plotino. Vanhoozer está certamente correto ao concluir que o panenteísmo parece ser o paradigma mais popular na teologia de hoje.<sup>73</sup> “Para o teísmo clássico”, ele ressalta, “o amor de Deus é uma questão de seu desejo soberano, de benevolência: desejar e agir para o bem de outra pessoa”, enquanto “o panenteísmo sugere que o amor de Deus é mais uma questão de empatia afetiva (‘eu sinto a sua dor’).”<sup>74</sup> Ao mesmo tempo, “uma imagem de Deus como o agente causal torna o teísmo clássico cativo”, o que torna “difícil para ele reconciliar o amor divino com a noção de relação pessoal”.<sup>75</sup> Como navegamos entre o estoicismo e o panenteísmo hegeliano?

Por um lado, devemos evitar a conclusão de que Deus é intocado ou indiferente ao sofrimento das criaturas. Há de fato uma linha estoica que vai de Origenes a Maimônides, Spinoza e Kant que nega que Deus sinta alegria ou tristeza; que ele nem ama nem odeia. De fato, traços de estoicismo são evidentes entre os escritores cristãos dos períodos antigo, medieval e moderno. No entanto, o deus indiferente do estoicismo é radicalmente diferente do Deus vivo da Escritura. Como alguém pode orar a esse Deus ou se relacionar com ele de alguma maneira?

Por outro lado, Deus é o *Senhor* transcendente da aliança que nunca é uma vítima passiva, mas é sempre o juiz ativo e justificador. Mesmo se Deus é revelado na Escritura (analogamente) como aquele que reage ao mundo e especialmente aos seres humanos num relacionamento de aliança, não é da mesma maneira que respondemos um ao outro. Mesmo quando Deus ouve o clamor do seu povo aflito no Egito e o liberta, ele o faz como aquele que já elegeu Israel e predisse a Abraão os acontecimentos que iriam resultar no seu cativeiro e libertação (Gn 15.13-21). Mesmo quando o Filho se fez carne e foi submetido à injustiça mais cruel da rebelião humana, ele o fez voluntariamente: “Ninguém a tira [minha vida] de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para reavê-la. Este mandato recebi de meu Pai” (Jo 10.18). A resposta misericordiosa de Deus aos pecadores é sempre um ato autônomo. Para evitar os extremos da alienação “estoica” e da dependência “hegeliana”, devemos manter alguns pontos na mente.

*Primeiro, a falsa escolha a ser evitada é que ou Deus está relacionado ao mundo (no sentido técnico, como precisando do mundo para a sua existência) ou o mundo não tem relação com Deus.* Para os teístas abertos, um relacionamento genuíno Deus-mundo deve andar nas duas direções: Deus deve estar *relacionado ao* (e, portanto, em algum sentido ser dependente do) mundo, bem como vice-versa. Nesse sentido, ironicamente, o teísmo aberto está mais próximo do estoicismo do que do cristianismo clássico. A independência de Deus do mundo era um tema distintamente cristão, projetado para orientar nosso pensamento para longe das pressuposições pagãs. Assim, há uma relação, mas nós é que vivemos, nós

<sup>73</sup> Vanhoozer, *First theology*, 88.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 89-90.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 90.

movemos e existimos em Deus e não o contrário (At 17.28).<sup>76</sup> Visto que Deus *relacionou o mundo consigo mesmo*, até ao ponto de assumir a nossa carne, ele pode vivenciar a realidade criada – e de fato, ele realmente a vivencia de maneira mais profunda do que nós. Se a negação da impassibilidade representa o perigo de tornar Deus dependente do (i.e., no sentido técnico, relacionado ao) mundo, também devemos resistir a uma defesa da impassibilidade na qual o ato de relacionar o mundo consigo mesmo não causa nenhum impacto nas energias dele (i.e., sua atividade pactual no relacionamento divino-humano).

*Deus se deleita na obra de suas mãos, e nossa comunhão com ele, na nossa adoração e nosso amor ao próximo e serviço a ele.* No entanto, Deus não precisa de nada disso para sua própria satisfação. De fato, é porque ele não precisa de nada que o amor que ele demonstra pelas criaturas é criativo. Não é porque falta emoção em Deus que ele ama com liberdade, mas porque não lhe falta nada. Deus, de fato, sente, mas não como alguém que depende do mundo para a sua alegria. Deus reage ao nosso sofrimento com compaixão, ao nosso pecado com ira, e à nossa obediência com deleite. Contudo, ele faz isso como alguém generoso e não como alguém que é carente de amor.

Deus dá a vida, mas não recebe vida; o mundo depende de Deus, mas Deus não depende do mundo. Do mesmo modo, podemos dizer que Deus é afetado por nós, mas não é determinado por nós no seu ser, vontade ou ações. Deus generosamente nos permite afetá-lo, embora até mesmo a nossa ação que o afeta deva ser compreendida dentro do conselho eterno de Deus. Até mesmo as nossas orações são meios pelos quais Deus opera na História, a qual ele já determinou desde o princípio. Do mesmo modo, Deus não planejou a nossa redenção como uma reação à queda que o surpreendeu, mas como uma autodeterminação anterior ao ato da criação. É porque Deus ama a partir de liberdade autodeterminada em vez de necessidade que ele pode amar a despeito da falta de resposta do parceiro humano. Afinal de contas, a revelação impressionante do evangelho da graça de Deus alcança o seu clímax no anúncio de que Deus nos amou enquanto éramos hostis a ele (Rm 5.10; 1Co 2.14; Ef 2.1-5). Nosso amor por Deus é análogo ao amor de Deus por nós; o último permanece qualitativamente distinto e nisso está a segurança da nossa esperança em Deus (1Jo 4.10).

*Em segundo lugar, é crucial manter em mente que a impassibilidade refere-se à essência de Deus em vez de se referir às pessoas particulares que compartilham dela.* São as pessoas da Trindade que são afetadas pelas criaturas, não a essência divina em si. Isso é verdadeiro até mesmo a respeito dos seres humanos. Mesmo naquelas experiências de deleite ou desespero que mudam a nossa vida, a nossa humanidade não é alterada; em vez disso, a mudança ocorre na pessoa. Essências

<sup>76</sup> Nesse ponto veja Thomas Weinandy, *Does God suffer?* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2000), 113-46; Thomas Weinandy, org., *Aquinas on doctrine: A critical introduction* (Edimburgo: T&T Clark, 2004), 75-79; cf. David B. Burrell, *Aquinas: God and action* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1979), 84-87.

(ou naturezas) não podem sentir, desejar ou agir. Apenas pessoas podem amar, ser desapontadas, sentir deleite e ira ou serem agradadas, perturbadas ou satisfeitas. A essência de Deus não é uma pessoa. Apenas as pessoas que compartilham essa essência é que podem ser afetadas. O Pai, não a essência divina, amou tanto o mundo que deu seu Filho e deu as costas ao Salvador dos pecadores que estava carregando os pecados em ira e juízo. O amor é um atributo da essência divina (“Deus é amor” [1Jo 4.8,16]), mas apenas as pessoas divinas amam.

Terceiro, devemos novamente reconhecer que Deus fala a nós em termos adequados ao nosso entendimento em vez de adequados ao seu ser. Assim como o teísmo aberto requer a dependência de Deus do mundo para um relacionamento genuíno, ele tende a tratar as expressões do *phatos* divino na Escritura como unívocas às emoções humanas. Para repetir um ponto anterior, a decisão livre de Deus de entrar na História criada nunca ameaça a sua transcendência essencial. Deus é sempre o “outro” mesmo quando ele está próximo. Deus compartilha as alegrias e tristezas de seu povo, mas ele nunca é dominado pelo sofrimento (desenvolvo esse ponto mais adiante, em dependência de Vanhoozer, na p. 266). Como o Senhor da Aliança, Deus é ciumento e até mesmo fica cheio de ira quando sua aliança é transgredida, mas ele nunca é dominado pela emoção. Sua ira é sempre consistente com a justiça, por exemplo. Deus nunca é precipitado em seus julgamentos e isso é boa-nova para aqueles que merecem sua ira: “Não executarei o furor da minha ira; não tornarei para destruir a Efraim, porque eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti; não voltarei em ira” (Os 11.9; cf. Ml 3.6). A Escritura nos diz repetidamente que Deus é longâmido e tardio para irar-se. No entanto, sua ira é por vezes despertada (algo que argumenta em favor de uma relação unívoca entre o sentimento divino e humano que raramente inclui também o seu amor). No salmo 2.12, por exemplo, Deus adverte: “Beijai o Filho, para que não se irrite, e não pereçais no caminho; porque dentro em pouco se lhe inflamará a ira” (ênfase acrescentada). Deus não é um tirano caprichoso cujo temperamento é facilmente transtornado; em vez disso, aqueles que já estão debaixo da condenação justa de Deus continuam a respirar apenas por causa da misericórdia de Deus. Em todas essas características, Deus é qualitativamente diferente das criaturas.

A motivação para atribuir características humanas à essência de Deus é tão determinativa que teólogos como Moltmann e Pinnock até mesmo especulam que Deus derrama lágrimas reais.<sup>77</sup> Pinnock cita o teólogo mórmon David Paulsen, entre outros, para desafiar a espiritualidade de Deus.<sup>78</sup> Adotando a pressuposição de que os atributos de infinitade são sempre distorções pagãs, alguém poderia até mesmo renunciar de modo conceitível à afirmação de Jesus de que “Deus é espírito” (Jo 4.24) como mais uma incursão da filosofia grega. Esse perigo enfatiza o ponto de que qualquer tentativa de trazer Deus para baixo do céu ou de subir

<sup>77</sup> Moltmann, *The crucified God*, 222; Pinnock, *Most moved mover*, 33-34.

<sup>78</sup> Pinnock, *Most moved mover*, 35n31 e 68n11.

até Deus é meramente o lado diferente da mesma moeda: a domesticação do Deus transcendente, confundindo o Criador com a criatura. No cerne de todas as teologias da glória, Lutero advertiu, está o desejo de subir até Deus e despi-lo de suas máscaras autoescolhidas de modo que não mais estejamos restritos às suas costas, mas possamos contemplar a sua essência interior – a glória de sua face que torna o homem cego.

Confiantes na soberania, na bondade e nos outros atributos que elas compartilham com o único Deus, as pessoas da Divindade entram autonomamente em relacionamentos com as criaturas na total consciência de que haverá uma história de erro humano, rebelião e violência. A eterna aliança de redenção é a evidência mais clara desse fato. No entanto, as pessoas divinas abrem-se para essa tragédia precisamente porque juntas elas a superarão. Para Deus, diferente de nós, essa confiança não é uma possibilidade, nem mesmo uma probabilidade, mas uma certeza.

A Escritura representa claramente as pessoas da Divindade como estando envolvidas num relacionamento de aliança na qual há um genuíno dar-e-receber. Deus pode ser agradado, provocado à ira, despertado à compaixão e também ao juízo. Todavia, em nenhum desses casos podemos concluir que Deus vivencia as coisas como nós. Até mesmo o pecado humano está sob o controle último de Deus. Deus pode correr certos “riscos” porque ele é infalível em sua habilidade de fazer todas as coisas convergirem para o bem de acordo com os seus propósitos últimos (Rm 8.28). Da perspectiva do decreto eterno de Deus, eles absolutamente não correm riscos – não porque Deus seja intocado pelo erro humano, mas porque ele nunca é dominado nem seus propósitos secretos são frustrados. No entanto, da perspectiva da história pactual progressiva de Deus conosco, há riscos envolvidos em ambos os lados. Nesse ponto, o movimento adequado não é identificar cada perspectiva com “como ela realmente é” versus “como ela parece para nós”, mas aceitar ambas como verdade analógica da maneira que Deus a revelou para nós na Escritura.

A diversidade de analogias bíblicas nos impede de nos rendermos a um olhar idólatra num único atributo. Não adoramos o amor, mas o Deus amoro; nem adoramos a soberania, mas o Deus soberano. Certamente o relacionamento dialético das analogias é comparável à representação narrativa de Deus se arrependendo e ainda assim afirmando que ele não é homem para que se arrependa de uma decisão (1Sm 15.29). Não nos é permitido demorar muito tempo, a ponto de transformar comunicação acomodada numa forma de idolatria. O ciúme ou zelo é louvado em Deus (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.24), enquanto seja condenado nas criaturas (1Co 3.3; Gl 5.20), de modo que, evidentemente, *ciúme* não pode significar exatamente a mesma coisa em Deus e nas criaturas. Deus é descrito como arrancando os israelitas “com indignação e grande furor” (Dt 29.28), mas ainda assim “não passa de um momento a sua ira; o seu favor dura a vida inteira” (Sl 30.5).

Todas essas várias analogias devem ser seriamente levadas em consideração dentro de seu contexto histórico-redentor específico e, então, interpretadas à luz

do restante das Escrituras. A ira que Deus condena em nós (Pv 29.11,22; 22.24; 1Co 13.5) é diferente da ira que ele sente com santo furor, independentemente das semelhanças que existam. Aqueles que afirmam a unidade, a coerência e a confiabilidade do cânon bíblico não podem se satisfazer com uma teoria que leve em consideração as passagens para “passividade” e textos para “impossibilidade”, mas encontrarão na doutrina da analogia um modo de aceitar o discurso acomodado de Deus ao longo da ampla, profunda, exuberante e às vezes perturbadora extensão da revelação.

*Quarto, uma doutrina cristã de Deus deve suplementar analogias causais com analogias comunicativas que estão mais de acordo com o testemunho da própria Bíblia com respeito ao discurso performativo de Deus.* Embora a teologia cristã tradicional tenha distinguido nitidamente suas visões do Movedor Imóvel de Aristóteles, concordo com Vanhoozer de que a predominância de categorias causais frequentemente perpetua essa caricatura e que as categorias comunicativas frequentemente fornecem uma maneira mais adequada de falar sobre a interação de Deus com o mundo.<sup>79</sup> Vanhoozer defende essa afirmação ao comparar a impossibilidade da impecabilidade de Jesus (incapacidade para pecar):

Jesus era sem pecado e ainda assim sujeito à tentação real do mesmo modo que um exército invencível está sujeito a ataque. Algo semelhante, eu creio, pode ser dito sobre a impossibilidade. [...] Deus sente a força do sofrimento do seu povo: “Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento” (Êx 3.7). No entanto, Jesus sente a força da tentação sem pecar, assim como Deus sente a força da experiência humana sem sofrer mudança em seu ser, vontade ou conhecimento. Impassibilidade não significa que Deus não sente, mas que Deus nunca é dominado ou sobrecarregado pela paixão. [...] Deus se relaciona genuinamente com as pessoas humanas por meio de sua ação comunicativa, mas nada que os homens façam condiciona ou afeta as iniciativas e os atos comunicativos de Deus.<sup>80</sup>

O pecado e o mal também estão compreendidos no eterno decreto de Deus; portanto, nem mesmo estes podem ser ditos como condicionando a vontade ou as ações de Deus. Além do mais, a construção que Vanhoozer faz desse argumento é trinitariana: “O Filho e o Espírito são os meios da ação comunicativa do Pai”.<sup>81</sup>

*Quinto, devemos cuidar para não permitir que a teologia da cruz se torne uma filosofia da glória.* Nas teodiceias neo-hegelianas, a pessoa particular, Jesus de Nazaré, e a história particular na qual ele chega são facilmente submetidas a um princípio geral. Colin Gunton ressalta quanto a essas formulações: “A principal deficiência delas é que transformam Cristo num princípio universal à custa do

<sup>79</sup> Vanhoozer, *First theology*, 88.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 94.

Jesus de Nazaré, e tratam sua cruz como um foco para o sofrimento de Deus em vez de como o centro daquela história na qual Deus triunfa sobre o pecado e o mal". O resultado dessa separação entre Trindade e expiação é a perda da Trindade cristã e "uma validação não crítica da cultura moderna".<sup>82</sup> Nesse esquema, Deus toma para seu ser todo o sofrimento. "A objeção contra isso é clara. Incorporar algo na vida divina é afirmá-lo, e, desse modo, negar o caráter central do cristianismo como uma religião de redenção, na qual o mal não é afirmado, mas derrotado, escatologicamente e por antecipação, na cruz e na ressurreição de Jesus de Nazaré."<sup>83</sup>

Na cruz, Deus não afirma a morte e o sofrimento; em vez disso, ele os vence. Ele não transforma mal em bem, mas subjuga o mal para sempre. Precisamente porque sofrimento não é imanente ao ser de Deus, ele pode e irá cumprir sua promessa feita ao seu povo sofredor de que ele "lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram" (Ap 21.4). Apenas Deus pode enxugar nossas lágrimas naquele dia, porque ele não pode ser dominado pelo sofrimento. Ele age com base na onipotência, na onisciência e no amor onisciente, e não com base no sofrimento eterno.

Visto que muitos críticos da impassibilidade associam a persistente influência dessa doutrina com a tradição da antiga Princeton, vale a pena concluir a nossa consideração desse atributo com uma longa citação do "leão de Princeton", B. B. Warfield. Os Filósofos do Absoluto nos dizem, diz Warfield, "que Deus é, pela própria necessidade da sua natureza, incapaz de paixão, incapaz de ser movido por estímulos de fora; que ele habita em bem-aventurada calma santa e imutável, intocado pelos sofrimentos humanos ou dores humanas para sempre".

Warfield responde a essa afirmação da seguinte maneira:

Devemos bendizer a Deus porque isso não é verdade. Deus pode sentir; Deus de fato ama. Nós temos garantia espiritual para crer que [...] Deus estendeu seus braços amorosos e reuniu no seu próprio peito aquela floresta de lanças que de outro modo teria nos perfurado. Mas isso não é flagrante antropomorfismo? Não nos preocupamos com nomes: esta é a verdade de Deus. E recusamos dar o lugar que pertence ao Deus da Bíblia e dos nossos corações a qualquer abstração filosófica. [...] Podemos ficar boquiabertos na presença do Absoluto, como nos sentimos impressionados na presença da tempestade ou de um terremoto [...] Mas não podemos amá-lo, não podemos confiar nele. [...] No entanto, devemos nos alegrar porque nosso Deus não deixou para nós a tarefa de procurá-lo. Devemos nos alegrar porque ele revelou-se claramente a nós na sua Palavra como um Deus que nos ama, e que, por causa do seu amor por nós, se sacrificou por nós.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Colin Gunton, *The promise of Trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), xx.

<sup>83</sup> *Ibid.*, xx.

<sup>84</sup> B. B. Warfield, *The person and work of Christ* (org. Samuel G. Craig; Filadélfia: P&R, 1970), 570-1.

Embora sua essência comum não sofra, o Pai, o Filho e o Espírito oferecem-se para um relacionamento com base numa aliança com criaturas livres. Afetados pelo mundo, eles não são afetados da mesma maneira que nós somos porque eles não são o tipo de pessoas que nós somos.

## E. ETERNIDADE E ONIPRESENÇA

Visto que eternidade e onipresença referem-se à transcendência de Deus do tempo e do espaço, respectivamente, vale a pena tratarmos delas conjuntamente. Várias definições de eternidade têm sido articuladas na história do pensamento, com Platão afirmando que o Um transcende o tempo (i.e., é eterno) e Aristóteles argumentando que Deus está dentro do tempo, mas sem começo ou fim (i.e., sempiterno). O pensador cristão do século 5º, Boécio, apresentou, talvez, a definição de eternidade mais favorecida entre teólogos por séculos: “eternidade é a posse total, simultânea e completa de uma vida interminável”<sup>85</sup>. Agostinho revisou o conceito platônico de eternidade: longe de uma negação simples do tempo, em direção a uma concepção mais escatológica de eternidade como a plenitude do tempo. Em outras palavras, eternidade é a reunião que Deus faz de todos os nossos tempos, curando-os e redimindo-os das dores da era presente. Defensores da *sempiternidade* afirmam que Deus não teve começo e não terá fim, mas eles veem essa existência divina como duração através de todos os tempos em vez de uma existência acima e além do tempo.<sup>86</sup> Portanto, eles sugerem, Deus não é eterno, mas sempiterno.

<sup>85</sup> Boécio, *The consolation of philosophy* (trad. V. E. Watts; Londres: Penguin, 1969), I. 5 (veja também o 11 de *Confissões* de Agostinho). Para pesquisas contemporâneas sobre esse debate bem como propostas construtivas, muitos recursos estão disponíveis. Do lado mais tradicional, veja Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon, 1988); Brian Leftow, *Time and eternity* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1991); Eleonore Stump e Norman Kretzmann, “Eternity”, *Journal of philosophy* 98 (1981): 429-58. Os críticos da “eternidade eterna” são Anthony Kenny, *The God of the philosophers* (Oxford: Clarendon, 1979); Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon, 1994). Um simpósio muito bom das visões sobre esse tema é encontrado em Gregory E. Ganisile e David M. Woodruff, orgs., *God and time: Essays on the divine nature* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002). Excluí debates filosóficos importantes, tais como a vasta literatura que interage com o importante artigo de J. M. E. McTaggart, “The unreality of time”, em *Mind* 17 (1908): 457-74, embora muitas das obras citadas aqui envolvam o esquema de McTaggart. Uma das discussões mais esclarecedoras é fornecida por Wolfhart Pannenberg, cuja interpretação considero mais persuasiva (veja sua *Systematic theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 1:401-9).

<sup>86</sup> Desafios à eternidade eterna de Deus são encontrados não apenas entre aqueles que também negam a imutabilidade, a onisciência, a asseideza e a simplicidade de Deus, mas também entre alguns teólogos evangélicos conservadores (e reformados), especialmente alunos de Gordon Clark, que favorecem a univocidade sobre a analogia. Veja, por exemplo, Ronald H. Nash, *The concept of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 83. Conquanto Nash conclua que “o júri ainda está deliberando” com relação ao fato de Deus ser “um ser atemporal ou eterno”, Robert Reymond rejeita mais enfaticamente os argumentos tradicionais (agostinianos), concluindo: “Estou mais inclinado a ver a eternidade de Deus em termos de perpetuidade” (*A new systematic theology* [Nashville: Nelson, 1998], 176n40). É significativo que Reymond argumente: “Se as ‘tempo-palavras’ de Deus para nós a respeito dos seus planos e ações não significam para Deus a mesma coisa que significam para nós, então para ele a criação do mundo pode na verdade ainda não ter ocorrido. [...] Em suma, se Deus é atemporal e se todos os seus atos são atemporais, então, não podemos ter nenhum conhecimento verdadeiro e certo de nada, exceto, talvez, da matemática pura” (175).

Se soubéssemos exatamente o que a eternidade é, seríamos eternos – em outras palavras, seríamos Deus. Portanto, é crucial nesse caso permanecer dentro dos limites da Escritura: suas afirmações explícitas e inferências legítimas a partir de tais afirmações. Deus é louvado porque “de eternidade a eternidade, tu és Deus” (Sl 90.2), celebrado porque ele “permanece para sempre” em seu sábado de glória (Sl 102.12). Tais passagens, no entanto, não são conclusivas para a presente questão, visto que pelo menos os críticos evangélicos da eternidade de Deus não negam a “sempiternidade” de Deus.<sup>87</sup> Como observa Berkhof: “A maneira que a Bíblia usa para representar a eternidade de Deus é simplesmente a de duração através de eras sem-fim: Salmos 90.2; 102.12; Efésios 3.21. Devemos nos lembrar, no entanto, de que ao falar como fala, a Bíblia utiliza linguagem popular e não a linguagem da filosofia”.<sup>88</sup> Favorecendo a sempiternidade, Robert Reymond pensa que a última frase de Barkhof invoca facilmente demais mistério em vez de encarar de frente os problemas que ele pensa serem inerentes à visão agostiniana clássica de Deus como atemporalmente eterno.<sup>89</sup> Todavia, estou inclinado a interpretar Berkhof como respeitando de modo correto as limitações inerentes à nossa capacidade de determinar a natureza da eternidade pelo fato de esta extrapolar a nossa experiência do tempo.

Nesse ponto, nossa visão de eternidade pode ser iluminada pela onipresença de Deus. Na dedicação do templo, Salomão ora: “Mas, de fato, habitaria Deus na terra? Eis que os céus e até o céu dos céus não te podem conter, quanto menos esta casa que eu edifiquei” (1Rs 8.27). Provocado pela domesticação que Israel promoveu de sua transcendência, Deus declara: “Acaso, sou Deus apenas de perto, diz o SENHOR, e não também de longe? Ocultar-se-ia alguém em esconderijos, de modo que eu não o veja? — diz o SENHOR; porventura, não encho eu os céus e a terra? — diz o SENHOR” (Jr 23.23-24). Nem mesmo o inferno pode ser descrito como separação de Deus, em vez disso, é a presença da ira de Deus. O salmista exclamou: “Para onde me ausentarei do teu Espírito? Para onde fugirei da tua face? Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha cama no mais profundo abismo, lá estás também” (Sl 139.7-8). Não há dia ou noite para Deus, não há passagem de dias (v. 11-12). Paradoxalmente, é a transcendência de Deus do tempo e do espaço que dá ao salmista a mais profunda segurança da imanência de Deus em todos os seus tempos e lugares.

Conquanto a onipresença seja um atributo essencial de Deus, Deus habitando no meio de seu povo é um tema preeminente de Gênesis a Apocalipse, da criação à consumação. A presença concreta de Deus entre seu povo libertado por ele no êxodo e indicada pela coluna de nuvem foi reconhecida como sendo essencial para provar a eleição de Israel (Ex 33.15-16). No caminho para Canaã, Deus habita com o seu povo, “fora do arraial” (v. 7), no tabernáculo, por meio do sacerdócio e dos sacrifícios. Dada a santidade de Deus e o pecado de Israel, deve haver uma

<sup>87</sup> Veja Ganssle e Woodruff, *God and time*.

<sup>88</sup> Berkhof, *Systematic theology*, 60.

<sup>89</sup> Reymond, *New systematic theology*, 173.

distância segura. No entanto, o objetivo dele é habitar “no meio do” seu povo, no monte Sião, no templo. Assim, no ministério de Cristo, a promessa é dada de que ele é o templo de Deus (Jo 1.14), cheio do Espírito de Glória, perdoando pecados, subindo ao céu para preparar um lugar para nós (Jo 14.3), e enviando seu Espírito para fazer de nós pedras vivas de seu santuário-templo cheias do Espírito (1Pe 2.4-5). No Apocalipse, Deus finalmente está sentado “no meio” dos seus eleitos. Na visão da Nova Jerusalém que estava descendo do céu, João ouve uma voz que declara: “Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, ataviada como noiva adornada para o seu esposo. Então, ouvi grande voz vinda do trono, dizendo: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles” (Ap 21.2-3).

A questão da presença e da ausência de Deus no drama pactual é equivalente à questão de salvação e juízo. Em outras palavras, encontramos na Escritura tanto uma *onipresença ontológica* quanto uma *presença factual-judicial* em bênção ou em ira. É evidente que Deus é onipresente em sua essência, mas a questão primária no drama da aliança é se Deus está presente por nós e, caso afirmativo, onde, e se está presente em juízo ou em graça. Podemos permanecer na sua presença? Podemos suportar seu aparecimento?

Deus é onitemporal do mesmo modo que ele é onipresente. Como espírito infinito, Deus não é um corpo infinitamente grande. Ele está presente em cada lugar porque ele transcende as categorias espaciais. O mesmo é verdadeiro, eu diria, a respeito do tempo. A transcendência de Deus do tempo é a própria presuposição de sua presença em cada momento criado. Mesmo quando Deus está presente em determinado lugar *por* nós, em paz, ele permanece onipresente *em sua própria essência*; o mesmo é verdadeiro sobre a sua eternidade. O Deus que é eterno (essencialmente) está ativo dentro do tempo (energicamente).

Mesmo as descrições da transcendência de Deus em termos de “acima” em contraste com “embaixo” (como no Sl 97.9; 108.5; Is 57.15; Ef 4.6) são analógicas. O próprio céu é parte da criação de Deus, e Deus não está menos presente na terra. Como Francisco Turretini explica: “É dito que Deus ‘está no céu’, não exclusivamente na terra, não como se ele estivesse incluído no céu quanto à essência, mas porque no céu, como num palácio real, ele apresenta a sua glória de um modo eminente”. Assim, somos convocados a erguer os nossos olhos para o céu para direcionar a nossa fé e as nossas orações a Deus – especificamente, colocando-as “sobre o nosso altar (Cristo no céu)” em vez de fixar os olhos nos ídolos terrenos.<sup>90</sup> Embora Deus transcenda o tempo e o espaço, ele entra tanto num quanto noutro, livremente, como se por uma porta aberta que ele criou. Mais do que isso, mesmo *entrar* deve ser entendido analogamente, visto que Deus já está presente em cada momento e permeia cada lugar.

Dizer que Deus é infinito não é o mesmo que dizer que ele está infinitamente espalhado pelo tempo e espaço (a visão panteísta de filósofos antigos como

<sup>90</sup>Turretini, *Elencic theology*, 1:199-200.

Sêneca e modernos como Spinoza). Em vez disso, é dizer que Deus *transcende as próprias categorias de tempo e espaço*. Assim como Deus pode se relacionar de maneira autônoma com o mundo sem ser condicionado pelo mundo em seu ser, Deus pode de maneira autônoma entrar no tempo e espaço, sem ficar circunscrito ou contido dentro de nenhum deles. Afirmar o caráter infinito de Deus é simplesmente testemunhar novamente da verdade maravilhosa que a diferença entre o Criador e a criação é qualitativa em vez de quantitativa.

Embora os judeus antigos não compreendessem *eternidade* com as mesmas conceitualidades filosóficas do judaísmo clássico e da teologia cristã, certamente Paulo não teve medo de ser acusado de estar helenizando quando aprovou a visão de Deus como sendo o “rei eterno, imortal, invisível” (1Tm 1.17). É significativo que o caráter de Deus como eterno é agrupado aqui com sua imortalidade e invisibilidade (ou espiritualidade). Não é simplesmente que a duração de Deus, de sua vida e de seu ser, seja *quantitativamente* (ainda que infinitamente) maior, mas que ele é *qualitativamente* distinto das criaturas às quais ele deu os dons de tempo, espaço e corpo. De fato, a eternidade não pode se referir a algo que abrange Deus. De fato, nem mesmo os céus mais altos são eternos. Apenas o Deus trino é eterno. A visão sempiterna afirma necessariamente que há pelo menos um ponto no qual o ser de Deus é unívoco com o ser criado por ele, ou seja, com respeito ao tempo. Nessa visão, Deus pode ter mais dele, mas não transcende esse registro criado.

Como com outros atributos incomunicáveis que temos considerado, a Escritura atesta a eternidade e a onipresença como um modo de mostrar a distinção entre Criador e criatura. Além da doxologia de Paulo citada acima (1Tm 1.17), os salmos com frequência associam a natureza eterna de Deus com seus outros atributos de transcendência (incluindo a onipresença):

SENHOR, tu tens sido o nosso refúgio,  
de geração em geração.  
Antes que os montes nascessem  
e se formassem a terra e o mundo,  
de eternidade a eternidade, tu és Deus.  
Tu reduzes o homem ao pó  
e dizes: Tornai, filhos dos homens.  
Pois mil anos, aos teus olhos,  
são como o dia de ontem que se foi  
e como a vigília da noite (Sl 90.1-4).

Independentemente de a eternidade ser entendida aqui como além do tempo ou como tempo infinitamente estendido, é óbvio que Deus não vivencia tempo como nós.<sup>91</sup> Ainda que a eternidade de Deus não seja a simultaneidade de

---

<sup>91</sup> Mais uma vez, a doutrina da analogia prova o seu valor. Na sua defesa da temporalidade de Deus, Nicholas Wolterstorff, falando a respeito da possibilidade de passagens que favorecem a imortalidade

passado, presente e futuro, a redução de um milênio a “uma vigília da noite” pelo menos tende nessa direção.<sup>92</sup> É precisamente porque Deus transcende o tempo que ele pode ser nossa habitação em todos os nossos tempos. Assim como a asseidade (autoexistência) de Deus é a base de sua liberdade para a criação, sua eternidade é o pressuposto de sua liberdade para relacionar criaturas temporais consigo mesmo. Ele não vive em nós; nós vivemos nele. Nós temos tempo porque Deus toma tempo para ficar conosco.

Favoreço a conclusão de Agostinho de que eternidade transcende as categorias temporais – que tempo é um dom dado com a criação e para a criação.<sup>93</sup> Conquanto Deus transcendia o tempo, as criaturas redimidas irão vivenciar uma reunião dos seus tempos em perfeita alegria e plenitude. No entanto, é com a qualificação de que essa “eternidade” desfrutada pelos santos é qualitativamente distinta da essência eterna de Deus. As criaturas (incluindo suas almas) não são eternas por natureza, ainda que Deus lhes *confira imortalidade* a elas na ressurreição. Apenas Deus “possui imortalidade” (1Tm 6.16). Na consumação, as criaturas temporais permanecerão temporais mesmo na vivência de alegria eterna. Para criaturas temporais e corpóreas, as analogias chegam a um ponto de ruptura. À luz dessa abordagem analógica, Louis Berkhof sabiamente adverte:

Geralmente pensamos na eternidade de Deus do mesmo modo, ou seja, como duração infinitamente prolongada tanto para frente quanto para trás. Mas essa é apenas uma maneira popular e simbólica de representar o que na realidade transcende o tempo e difere essencialmente dele. [...] “O tempo”, diz o doutor [James] Orr, “relaciona-se estritamente ao mundo dos objetos que existem em sucessão. Deus enche o tempo; está em toda parte do mesmo; mas sua eternidade ainda não é realmente esse estar no tempo”.<sup>94</sup>

Essa não é uma desculpa intelectual, mas uma resposta da criatura inteiramente apropriada ao mistério da existência de Deus. “A relação entre eternidade e tempo constitui um dos problemas mais difíceis na filosofia e na teologia, talvez de solução impossível na nossa condição atual.”<sup>95</sup>

eterna de Deus, conclui: “Evidentemente, se existissem tais passagens, nós então teríamos de enfrentar a pergunta de se devemos ou não tomar *essas* passagens como sendo literalmente verdadeiras”. “O ônus da prova, para os cristãos”, ele sugere, “está sobre aqueles que pensam que ela [a Escritura] não deveria ser lida assim” (“Unqualified divine temporality”, em *God and time: Four views* [org. Gregory E. Ganssle; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001], 189, 193). Eu comprehendo que por *literal*, Wolterstorff quer dizer “unívoca”. No entanto, de acordo com um relato analógico, *todas* as passagens que revelam o ser e o caráter de Deus são acomodadas à nossa capacidade e não expressam predicados compartilhados univocamente por Deus e pelas criaturas. Como Senhor e criador do tempo, Deus não pode ser sujeito ao tempo, embora ele generosamente escolha entrar no mesmo.

<sup>92</sup> Evidentemente isso é poesia, mas ela faz uma afirmação teológica.

<sup>93</sup> Agostinho, *Confessions* (trad. Henry Chadwick; Oxford: Oxford Univ. Press, 1991), I. 11.

<sup>94</sup> Berkhof, *Systematic theology*, 60.

<sup>95</sup> *Ibid.*

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Ao explorar os atributos de Deus na Escritura, qual é o relacionamento entre verbos e substantivos – e, além disso, o relacionamento entre narrativas e nomes?
2. O que queremos dizer por *atributos incomunicáveis*? Com qual modo de investigação dos atributos de Deus eles são mais caracteristicamente identificados?
3. Esses atributos enfatizam a transcendência de Deus de tal modo que qualquer possibilidade de relacionamento genuíno entre Deus e as criaturas é negada?
4. Quais passagens bíblicas parecem desafiar a ideia de que Deus é imutável? Como você as interpreta?
5. Identifique e avalie as várias posições sobre Deus e o tempo.

## Capítulo Sete

# DEUS: OS ATRIBUTOS COMUNICÁVEIS

Os atributos tratados no capítulo anterior enfatizam a alteridade transcendente de Deus e nós; por isso, a predominância do prefixo de negação (p. ex., Deus é *infinito*, *imutável*, *invisível*, etc.). Os atributos que consideraremos neste capítulo são chamados de “comunicáveis”, por serem predicados de Deus e das criaturas, embora sempre de maneira analógica.<sup>1</sup> Portanto, o modo da eminência (*via eminentia*) entra em cena, com seus prefixos *oni* (tudo) em vez das negações. Especialmente à luz da simplicidade de Deus, a distinção entre atributos incomunicáveis e comunicáveis é meramente um recurso heurístico. Alguns teólogos tratam a onisciência e a soberania de Deus sob os *atributos incomunicáveis*, mas estou tratando esses atributos aqui porque elas são características do conhecimento e do poder de Deus.

### I. ONISCIÊNCIA E ONIPOTÊNCIA: O CONHECIMENTO, A SABEDORIA E O PODER DE DEUS

Nosso conhecimento é parcial, éctipo, composto e aprendido, mas o de Deus é arquétipo, simples e nato. Daí, Deus ser onisciente, isto é, todo-conhecedor (1Sm 23.10-13; 2Rs 13.19; Sl 139.1-6; Is 40.12-14; 42.9; Jr 1.4; 38.17-20; Ez 3.6; Mt 11.21). Deus não depende mais do mundo para seu conhecimento do que para seu ser. Nem o seu conhecimento pode ser mais circunscrito do que sua presença ou

<sup>1</sup>Turretini, *Elenctic theology*, fornece uma definição escolástica típica: “os atributos comunicáveis não são predicados de Deus e das criaturas univocamente porque não há a mesma relação como nas coisas simplesmente univocas que concordam em nome e em definição. Elas também não são predicadas equivocamente porque não há uma relação totalmente diversa, como nas coisas meramente equivocas, concordando apenas no nome. Elas são afirmadas analogamente, por analogia tanto de semelhança quanto de atribuição. [...] É dito que os cristãos são participantes da natureza divina (2Pe 1.4), não univocamente (por uma participação formal da essência divina), mas apenas analogamente (pelo benefício da regeneração [...] visto que os cristãos são renovados à imagem do seu Criador, Cl 3.10)” (1:190).

duração. Mesmo quando sabemos de antemão coisas que são ocultas para outras pessoas, nosso conhecimento é finito e falível. No entanto, o pré-conhecimento de Deus é qualitativamente distinto. Para nós, conhecer certas coisas é acidental à nossa natureza; nossa humanidade não é ameaçada pela nossa ignorância de muitas coisas. No entanto, a simplicidade de Deus implica que nenhum dos seus atributos é acrescentado à existência dele. É impossível para Deus *não* saber tudo comprehensivamente. Dada a sua eternidade, ele sabe o final e início num ato simultâneo. Deus conhece todas as coisas porque ele decretou o fim desde o início e “faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade” (Ef 1.11). Esse conhecimento é inseparável da sabedoria de Deus (Rm 8.28; 11.33; 14.7-8; 1Co 2.7; Ef 1.11-12; 3.10; Cl 1.16).

Na Escritura, o conhecimento e a sabedoria de Deus estão estreitamente relacionados à veracidade ou verdade (AT: *'ēmēt*, *'ēmūnā*, *'āmēn*; NT: *alēthēs*, *alēthēia*, *alēthīnos*, *pistis*). Deus é a verdade – num sentido ético (i.e., fidelidade: Nm 23.19; Jo 14.6; Rm 3.4; Hb 6.18) e num sentido lógico (i.e., conhecimento de como as coisas realmente são). Essas características convergem no tema preeminentemente bíblico da fidelidade de Deus (*hebr. hesed*), que é definido pelo seu compromisso com sua aliança. É essa fidelidade que é julgada na história pactual, envolvendo Israel e Yahweh nos papéis alternados de juiz, advogado e testemunha – com testemunho e contratestemunho mediado pelos profetas.

A simplicidade de Deus nos adverte contra elevar a onipotência de Deus acima dos seus demais atributos. Deus sempre exerce seu poder em sabedoria, conhecimento e verdade. De fato, Deus não é capaz de exercer seu poder de uma maneira que seja inconsistente com qualquer um dos seus outros atributos.

## A. AGENTES LIVRES E A DISTINÇÃO INFINITO-QUALITATIVA

Com frequência, os debates a respeito da liberdade divina e da humana compartilham uma compreensão incorreta de atuação (querer e agir) como univoca a Deus e aos homens. Portanto, o debate gira em torno de quem tem *mais* poder sobre o outro. Embora o teísmo aberto claramente construa um oponente insignificante quando acusa a teologia agostiniana/reformada de ensinar que Deus é a única causa de todas as coisas (onicausalismo), há exemplos extremos fora da corrente dominante que dão vida à caricatura.<sup>2</sup> O hipocalvinismo compartilha com o arminianismo (e, especialmente, com o teísmo aberto) uma tendência racionalista na direção de uma interpretação unívoca do substantivo “liberdade”. Um começa com o dogma central do onicausalismo e o outro com o dogma central do livre-arbítrio libertariano. No entanto, se até mesmo a liberdade é um predicado de Deus e dos homens de maneira analógica, então não há um único

---

<sup>2</sup> Contra esses exemplos extremos (e caricaturas), o ensino consistente dos teólogos reformados tem afirmado o soberano decreto de Deus sobre “tudo o que acontece”, no entanto sem coerção ou sem ser a causa direta de cada acontecimento (*Confissão de Westminster*, 3.1).

pedaço do “bolo da liberdade” a ser distribuído (ainda que de maneira desigual) entre os parceiros.

UNÍVOCO



ANÁLOGO



**Liberdade humana** (éctipa: “nele vivemos, nos movemos e existimos”)

**Liberdade de Deus** (arquétipa: Deus é a fonte de toda a liberdade criada)

A razão pela qual as criaturas possuem qualquer poder e liberdade é que elas são criadas à imagem de Deus, cuja soberania é qualitativamente distinta e única. Em vez de ser grato por essa vasta liberdade criada (éctipa), Satanás e os seres humanos, desde a queda, têm ansiado por uma liberdade independente e autônoma, baseada apenas neles mesmos. No entanto, esse desejo consumidor de transcender a existência criada é irracional. Afinal de contas, “Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém” (Sl 24.1). A onipotência de Deus, como observou I. A. Dorner, não é oposta à nossa liberdade, mas é sua pré-condição necessária.<sup>3</sup> Visto que Deus é liberdade, tal coisa como a liberdade existe e ela pode ser comunicada a nós no modo criado.

Visto que todo o nosso conhecimento é análogo e acomodado, apenas podemos saber *que*, não *como*, a soberania de Deus e a responsabilidade humana são perfeitamente consistentes. Mesmo quando ambos os agentes estão ativos no mesmo acontecimento, os termos *agentes* e *ativo* são usados analogamente. Os seres humanos não têm *menos* poder do que Deus, mas *todo* o poder que é essencial à sua natureza criada. O “bolo da liberdade” é de Deus. Ele não cede pedaços, mas nos dá nosso próprio bolo que é uma analogia finita do seu próprio. “[...] nele vivemos, e nos movemos, e existimos” (At 17.28). Como portadores da imagem de Deus, nós refletimos a glória de Deus, mas Deus não dá sua própria glória a uma criatura (Is 48.11).

Tiranos subjugam a terra tirando a liberdade dos seus súditos. A chama do poder deles brilha apenas na medida em que consomem a liberdade dos outros.

<sup>3</sup> I. A. Dorner, *Divine immutability: A critical reconsideration* (org. Robert R. Williams e Claude Welch; Minneapolis: Fortress, 1994), 147.

No entanto, Deus nos “dá vida, respiração e tudo mais” (At 17.25). Deus é um produtor, não um consumidor, da nossa liberdade de criaturas e sua presença enche nossa sala criada com o ar da liberdade. Exatamente porque apenas Deus é soberano, qualitativamente distinto em sua liberdade como Senhor, é que a liberdade da criatura tem sua fonte inexaurível em abundância em vez de falta, generosidade em vez de racionamento ou negação de desejos.

## B. SOBERANIA E ONISCIÊNCIA

Deus conhece exaustivamente nossos pensamentos (Sl 44.21; 94.11), mas os pensamentos de Deus são inacessíveis a nós à parte da revelação. Não é simplesmente que Deus tem mais pensamentos, ou pensamentos melhores ou mais profundos, mas que sua *maneira* de conhecer é apenas dele, nunca se sobrepondo com o conhecimento da criatura: “Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos, os meus caminhos, diz o SENHOR, porque, assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos, mais altos do que os vossos pensamentos” (Is 55.8-9). De fato, a digressão de Paulo sobre a liberdade de Deus leva à doxologia:

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

Quem, pois, conheceu a mente do Senhor?  
Ou quem foi o seu conselheiro?  
Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído?  
Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém! (Rm 11.33-36)

Na grande sala do tribunal do julgamento das religiões, Yahweh declara:

Quem há, como eu, feito predições desde que estabeleci o mais antigo povo?  
Que o declare e o exponha perante mim!  
Que esse anuncie as coisas futuras, as coisas que hão de vir!  
Não vos assombreis, nem temais;  
acaso, desde aquele tempo não vo-lo fiz ouvir, não vo-lo anunciei?  
Vós sois as minhas testemunhas.  
Há outro Deus além de mim?  
Não, não há outra Rocha que eu conheça (Is 44.7-8).

O conhecimento de Deus não pode ser mais confinado ao passado temporal do que a sua presença pode ser confinada ao lugar espacial.

O conhecimento e a sabedoria de Deus são particularmente evidentes na história da redenção, como o contexto da doxologia de Paulo (Rm 11.33) evidencia. A sabedoria de Deus é vista na revelação do mistério de Cristo nestes últimos dias, uma sabedoria que reduz a especulação e erudição humanas à

loucura (1Co 2.7; Ef 3.10-11; Cl 1.16). “Nele [em Cristo], digo, no qual fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade” (Ef 1.11). O conhecimento e a sabedoria de Deus, então, não são conceitos abstratos, mas são demonstrados caracteristicamente a serviço da aliança da graça de Deus – isto é, no mistério revelado progressivamente dos propósitos de Deus em Cristo. É essa sabedoria e esse conhecimento que Deus revela aos seus profetas (Is 42.9; Am 3.7). De fato, o próprio Cristo é o conteúdo dessa sabedoria e conhecimento (1Co 1.30). Deus o Pai não tem um conhecimento maior ou mais precioso do que o conhecimento do seu Filho – e vice-versa.

Por um lado, a Escritura ensina que Deus predestinou os atos livres dos seres humanos; por outro, Deus representa a si mesmo como um parceiro genuíno da História. A vontade revelada de Deus é frequentemente desobedecida, mas sua vontade soberana (i.e., aquela que ele predestinou) nunca é frustrada. Por exemplo, Jesus proclamou-se como o Messias de Israel e ofereceu-se pelo seu povo até mesmo a ponto de lamentar: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados! Quantas vezes quis eu reunir os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas, e vós não o quisestes!” (Mt 23.37). No entanto, ele também disse: “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.44) e “Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros” (Jo 15.16).

No seu sermão no Pentecostes, Pedro não expressa nenhum medo de contradição quando no mesmo fôlego ele acusa os seres humanos pela crucificação de Cristo e afirma que Cristo foi “entregue pelo determinado designio e presciênciia de Deus” (At 2.23). A predestinação por Deus de modo algum torna as escolhas e ações dos seres humanos em ilusões, em vez disso, foi por meio de tais respostas não coercivas que Deus cumpriu seu plano secreto. Assim, Deus deseja e age e os homens desejam e agem, mas “desejo” e “ação” são afirmados analogamente em vez de univocamente. Na conhecida narrativa de José, o mesmo acontecimento – a maneira cruel como os irmãos de José o trataram – teve dois autores com duas intenções distintas: “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem” (Gn 50.20).

Mesmo em sua revelação, Deus permanece transcendente e incompreensível. Deus conclama o mundo todo à salvação em seu Filho, ainda assim ele chama efetivamente e dá fé a todos os que ele mesmo elegeu desde toda a eternidade. Nossa esfera de ação não são os conselhos secretos de Deus, mas sua revelação: “As coisas encobertas pertencem ao SENHOR, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre” (Dt 29.29). Conquanto os planos secretos de Deus não mudem, seus planos revelados frequentemente o fazem. É boa-nova para nós o fato de que o primeiro é a base para o compromisso imutável de Deus com a nossa salvação, a despeito dos obstáculos que colocamos no caminho dele. Deus conhece todas as coisas exaustivamente porque ele decretou todas as coisas exaustivamente.

Os teístas abertos reconheceram que até mesmo o argumento arminiano tradicional da predestinação baseada no pré-conhecimento infalível de Deus torna aquelas escolhas e ações previamente conhecidas como certezas. Portanto, os teístas abertos negam tal conhecimento divino exaustivo: Deus conhece todas as coisas que ele *pode* conhecer, mas isso exclui as decisões livres dos seres humanos.<sup>4</sup>

### C. SOBERANIA E ONIPRESENÇA

Wolfhart Pannenberg junta a onipotência, a onisciência e a onipresença e faz uma boa defesa disso. “Nenhum poder, por maior que seja, pode ser eficaz a menos que esteja presente para o seu objeto”, ele observa. “A onipresença é, assim, uma condição da onipotência. Mas a onipotência mostra o que a onipresença pelo Espírito significa de fato.”<sup>5</sup> Pannenberg não está sugerindo que apenas o Espírito possui o atributo divino da onipotência, mas ele enfatiza o ponto importante de que a Divindade exerce sua onipresença do Pai, no Filho e pelo Espírito. *Essências* não desejam nem agem; apenas *pessoas* o fazem. Visto que Deus é uma Trindade, ele age soberanamente não apenas sobre a criação mas *nela* e *dentro* dela, conquistando seu consentimento em vez de coagindo e causando diretamente cada decisão e ação. Uma perspectiva trinitariana da soberania de Deus nos resguarda contra o conceito mecânico de Aristóteles do Movedor Imóvel.

João de Damasco parece estar pensando de modo semelhante quando relaciona a onipotência de Deus com sua onisciência e onipresença. Primeiro, ele afirma que Deus conhece todas as coisas: “mantendo-as atemporalmente nos seus pensamentos; e cada uma, de conformidade com seu pensamento voluntário e atemporal, que constitui pré-determinação, imagem e padrão, vem à existência no tempo pré-determinado”.<sup>6</sup> Então ele acrescenta:

Pois ele é o seu próprio lugar, enchendo todas as coisas e estando acima de todas as coisas, e ele mesmo mantendo todas as coisas. No entanto, falamos de Deus como tendo lugar e o lugar de Deus onde sua energia torna-se manifesta. [...] E sua carne sagrada foi denominada de os pés de Deus. A igreja, também, é afirmada como o lugar de Deus: pois nós a colocamos à parte para a glória de Deus como uma espécie de lugar consagrado onde também mantemos diálogo com ele.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Veja, por exemplo, Clark Pinnock, “Systematic theology”, em *The openness of God: A Biblical challenge to the traditional understanding of God* (org. Clark Pinnock et al.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994), 121-23; Clark Pinnock, *Most moved mover* (Grand Rapids: Baker, 2001), 100; William Hasker, “An adequate God”, em *Searching for an adequate God: A dialogue between process and free will theists* (org. John B. Cobb Jr. e Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 218-19. Esses escritores insistem em que essa concepção ainda afirma a onisciência de Deus, mas não conseguem demonstrar como “todo o conhecimento” pode existir quando é afirmado que Deus é ignorante com relação à vasta maioria das ações futuras (ou seja, aquelas que resultam da decisão humana).

<sup>5</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:415.

<sup>6</sup> João de Damasco, “An exact exposition of the orthodox faith”, em *NPNF2*, 9:12 (PG 94, col. 837).

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9:15 (PG 94, col. 852). O mesmo argumento foi feito no discurso de Paulo, ou seja, que é precisamente porque Deus *transcende* o tempo e o espaço que ele pode *dar* todos os lugares e tempos às criaturas (At 17.24-27).

Portanto, uma visão bíblica da soberania de Deus deve sempre manter em mente os seguintes correlativos. Primeiro, apenas quando reconhecemos que Deus é *qualitativamente distinto da criação* é que podemos ver que Deus é livre para ser o criador e redentor, enquanto nós somos livres para ser criaturas e redimidos. Como a citação que Paulo faz do poeta grego afirma, nós vivemos e nos movemos e temos nosso ser *em Deus* (analogamente), não *com ou junto de Deus* (univocamente). Não é um espaço compartilhado, mas um jardim exuberante da nossa própria liberdade criada que Deus nos deu.

Em segundo lugar, apenas quando compreendemos a soberania de Deus à luz de sua *simplicidade* – isto é, a coerência de sua vontade e ação de acordo com seus outros atributos – podemos evitar a noção de um despota divino cuja soberania não é condicionada pela sua própria natureza. A ideia do “poder absoluto” de Deus defendida pelo voluntarismo do final do período medieval foi julgada por Calvino como “profana”. “Não imaginamos nenhum Deus sem lei que possa ser uma lei para si mesmo.”<sup>8</sup>

Em terceiro lugar, devemos sempre manter em mente que em cada exercício de sua vontade e poder, Deus não é uma mônada solitária, mas *o Pai, o Filho e o Espírito*. O Pai sempre deseja e age no Filho e pelo Espírito, bem como por meio de agência contingente. Logo, a soberania de Deus não pode ser concebida como força ou controle cruel.<sup>9</sup>

## II. BONDADE, AMOR E MISERICÓRDIA

O conhecimento, a sabedoria e o poder de Deus são inseparáveis da sua *bondade*. De fato, no sentido estrito, Jesus disse: “Ninguém é bom senão um, que é Deus” (Mc 10.18). A bondade infinita de Deus é a fonte de todas as imitações das criaturas. Precisamente porque Deus não depende do mundo, a sua vontade nunca é ameaçada. Deus é bom para com tudo o que ele criou, até mesmo para com seus inimigos (Sl 145.9,15-16; Mt 5.45). Ele pode se permitir ser, porque ele é Deus com ou sem eles.

Visto que os atributos de Deus são idênticos à sua essência, Deus não apenas ama, Deus é amor (1Jo 3.1; 4.8,16).<sup>10</sup> Deus ama de maneira absoluta e sem nenhuma compulsão pelo objeto do seu amor (Mt 5.44-45; Jo 3.16; 16.27; Rm 5.8). Deus se deleita no que ele não precisa, mas ainda assim deseja. Aqui, também, devemos ver que o amor humano não é a medida do amor divino, mas o

<sup>8</sup> Calvino, *Institutes* 3.23.2. Em *Sermons on Job* (trad. Arthur Golding; Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1993), Calvino escreve: “E, sem dúvida, onde os doutores de Sorbonne dizem que Deus tem um poder absoluto e sem lei, é uma blasfêmia demoníaca forjada no inferno, pois isso não deveria nem mesmo ousar entrar na mente do homem fiel” (415).

<sup>9</sup> Como Stephen N. Williams observa num artigo (“The sovereignty of God”, em *Engaging the doctrine of God* [org. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker, 2008], 175-78), essa é uma fraqueza em algumas defesas da soberania de Deus.

<sup>10</sup> Para um excelente tratamento bíblico-teológico desse atributo, veja especialmente D. A. Carson, *The difficult doctrine of the love of God* (Wheaton: Crossway Books, 1999).

contrário. Deus é o original; nós somos a cópia: "Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados" (1Jo 4.10).

Apenas Deus pode amar em liberdade absoluta, desejando o outro sem precisar do outro. Não é apenas impossível, mas é uma exigência cruel esperar que os seres humanos amem um ao outro com base em benevolência pura e desinteressada. Mesmo à parte do pecado, os seres humanos foram criados numa rede de relacionamentos não apenas uns com os outros, mas também com a criação não humana. Quando esses relacionamentos estão funcionando de maneira correta, cada um tem o que precisa e ama com base na gratidão e dependência mútua, bem como com base no simples desejo pelo outro. No entanto, Deus ama em liberdade perfeita. Portanto, ele ama até mesmo aqueles que não o amam, e ele os amou eternamente ainda quando eles eram seus inimigos (Rm 5.10).

À luz da simplicidade de Deus, nunca podemos colocar a soberania de Deus em oposição ao seu amor ou seu amor em oposição à sua soberania. Especialmente em nossos dias vemos um exagero de tomar "Deus é amor" e transformá-lo em "O amor é Deus". Contudo, como C. S. Lewis observou, quando o próprio amor se transforma em deus, ele se torna demoníaco.<sup>11</sup> Deus sempre exerce o seu poder, sua santidade, sua justiça e sua ira – bem como seu amor e sua misericórdia – em conformidade com sua bondade. De fato, dificilmente poderíamos afirmar a bondade de Deus se ele não mantivesse a sua justiça e a causa de sua justiça contra o pecado e o mal.

A bondade de Deus é evidente na criação e na providência, é claro, mas a evidência mais clara da total coerência entre a bondade de Deus e a sua soberania, justiça, ira e retidão é a cruz de Cristo. Nela, contemplamos a face do Deus-Homem que clama: "Está consumado". Nela, com uma clareza incomparável, vemos quão longe Deus está disposto a ir a fim de ser coerente com todos os seus atributos na simplicidade do seu ser. O amor humano é análogo ao amor de Deus, não vice-versa. David Tracy nos lembra que devemos começar com o ato particular de Deus em Jesus Cristo em vez de por uma "concepção geral" de amor.

Se esta metáfora joanina clássica, "Deus é amor", não for fundamentada e portanto interpretada por meio da realidade dura e exigente da mensagem e do ministério, cruz e ressurreição desse Jesus insubstituível que, como o Cristo, revelou a face de Deus se voltando para nós como amor, então os cristãos podem ser tentados a sentimentalizar a metáfora ao revertê-la em "O amor é Deus". Mas essa grande reversão, em termos inherentemente cristãos, é hermeneuticamente impossível. "Deus é amor": essa identidade de Deus o cristão vivencia na e por meio da história das ações de Deus e de sua autorrevelação como o Deus que é amor em Jesus Cristo, a parábola e a face de Deus.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> C. S. Lewis, *The four loves* (Nova York: Houghton Mifflin Harcourt, 1960), 22.

<sup>12</sup> David Tracy, "Trinitarian speculation and the forms of divine disclosure", em *The Trinity* (org. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ; Gerald O'Collins, SJ; Oxford: Oxford Univ. Press, 1999), 285-86.

Se o amor de Deus pudesse superar seus outros atributos morais, então a cruz representaria o desperdício mais cruel de todos. A cruz é o testemunho mais claro da simplicidade de Deus – isto é, seu caráter não dividido e indivisível.<sup>13</sup>

O que torna o amor de Deus tão consolador, portanto, não é apenas a questão óbvia de que ele não é transformado em luxúria (que idolatra o outro apenas para consumi-lo e desmembrá-lo como um objeto), mas o fato mais básico de que isso é assim precisamente porque o amor de Deus não é condicionado por nada que há na criatura. Sempre que Deus age em favor das criaturas, a razão é a satisfação completa que ele já desfruta como Trindade. O Filho eternamente gerado pelo amor do Pai vive do amor do Pai, mas o Pai é como é porque ele tem um Filho, e no Espírito o Pai e o Filho não apenas têm uma terceira pessoa para amar, mas alguém que retribui o amor deles e traz criaturas pecadoras para o círculo dessa comunidade amorosa. Como Wolfhart Pannenberg observa, a convicção agostiniana de que “Deus é aquele que eternamente ama a si mesmo” pode ser mantida apenas quando compreendemos isso não apenas como o amor de uma pessoa solitária pela sua própria essência, mas como o amor das pessoas divinas umas pelas outras.<sup>14</sup> Nessa eterna troca intratrinitariana, nenhuma das pessoas nunca é ignorada. Não há o temor estoico de confiar a própria felicidade ao outro.

Necessários em vez de contingentes, os atributos essenciais de Deus seriam expressos e manifestos mesmo se não houvesse acontecido a queda no pecado ou

No mesmo sentido, J. Gresham Machen escreveu: “É algo estranho que, quando os homens falam a respeito do amor de Deus, eles demonstram por meio de cada palavra que dizem não ter a mínima noção da profundidade do amor de Deus. Se você quiser encontrar um exemplo de verdadeira gratidão pela graça infinita de Deus não vá àqueles que pensam no amor de Deus como algo que não custa nada, mas vá, em vez disso, àqueles que, em agonia de alma, encaram a realidade terrível de sua culpa pelo pecado, e então chegaram a compreender com um espanto temente que o milagre de todos os milagres foi alcançado, e o Filho eterno morreu no lugar deles” (*Selected shorter writings* [org. D. G. Hart; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004], 32).

<sup>13</sup> Um dos muitos exemplos de tentar decodificar o ser interior de Deus (incluindo a Trindade), ao tornar apenas o amor de Deus definitivo do seu ser interior é Stanley Grenz, *Theology for the community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 72-75. Primeiro, esse movimento transforma a ira de Deus numa experiência subjetiva dos não crentes, em vez de ser uma postura divina objetiva (73), que elimina qualquer conceito de propiciação. Segundo, isso leva Grenz a afirmar que a unidade essencial da Trindade é simplesmente o amor que cada membro sente pelo outro, visto que é o amor que “constroi a unidade de Deus” (72, cf. *The named God and the question of being: A trinitarian theo-ontology* [Louisville: Westminster John Knox, 2005], 336). Esse amor intratrinitariano “descreve a vida interior de Deus [...]” e fornece “um discernimento direto” do seu ser (*The named God*, 339). Como uma consequência dessa eliminação da distinção Criador-criatura, Grenz acrescenta: “A Bíblia é o resultado da essência de Deus por meio da história da atividade de Deus na História ao trazer salvação (397, ênfase acrescentada). A impaciência com o mistério e a analogia parece motivar essas e outras tentativas semelhantes de desmascarar o Deus escondido. Uma especulação diferente, mas não menos arriscada, sobre a Trindade baseada no amor pode ser encontrada em Jonathan Edwards. Veja Oliver D. Crisp, “Jonathan Edwards’ God: Trinity, individuation, and divine simplicity”, em *Engaging the doctrine of God: Contemporary protestant perspectives* (org. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 91-105.

<sup>14</sup> Pannenberg (*Systematic theology*, 1:426) corrige Eberhard Jüngel nesse ponto, citando Jüngel’s *God as the mystery of the world* (trad. Darrell L. Guder; Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

mesmo uma criação externa para o Deus trino. Deus ainda assim seria *gracioso* e *misericordioso* em sua essência mesmo se não houvesse transgressores. De fato, o caráter gracioso e misericordioso de Deus não requer que ele demonstre misericórdia a ninguém. A rebelião de uma criatura tão grandiosa contra um Deus tão santo merece punição eterna. Deus permanece gracioso e misericordioso em sua essência, ainda que o exercício e objetos de sua misericórdia sejam determinados em absoluta liberdade. Em outras palavras, Deus não está livre para decidir se ele será misericordioso e gracioso, mas ele é livre para decidir se ele vai mostrar misericórdia para alguns em vez de para outros. “Terei misericórdia de quem me aprovou ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprovou ter compaixão” (Rm 9.15, apelando para Ex 33.19). Por definição, a graça não é imerecida, e misericórdia é oposto do que alguém merece.

Apelando à ortodoxia reformada, Barth enfatizou o perigo de tratar a graça meramente como um dom, especialmente (como no ensino católico-romano) como uma substância infundida, abstraída de Deus em Cristo. Em graça, Deus não dá nada menos que ele mesmo. A graça, então, não é uma terceira coisa ou substância mediando entre Deus e os pecadores, mas é Jesus Cristo em ação redentora. “Deus não deve nada a nenhuma contraparte.” Resumindo, “Graça significa redenção”, Barth acrescenta.<sup>15</sup> Além do amor e da bondade que Deus demonstra à criação em geral, a graça “é sempre Deus voltando para aqueles que não apenas não merecem esse favor, mas merecem exatamente o oposto”.<sup>16</sup> De fato, “A graça em si é misericórdia”.<sup>17</sup>

A confiança daqueles que confiam na promessa de Deus é que “Deus é compassivo e cheio de graça” (Sl 86.15; 103.8; 116.5; 145.8). B. A. Gerrish ressalta que especialmente no pensamento escatológico de Paulo, “A graça de Deus apareceu [...] ‘Graça’, para [Paulo], significa mais do que um atributo divino: ela se refere a algo que aconteceu, entrou na História”, como em João 1.17: “a graça e a verdade vieram (*egeneto*) por meio de Jesus Cristo” (cf. 2Tm 1.9-10).<sup>18</sup> Graça é o generoso favor de Deus pelos pecadores por causa de Cristo.

Semelhante à graça e à misericórdia é a *paciência* de Deus para com os transgressores (Ex 34.6; Sl 86.15; Rm 2.4; 9.22; 1Pe 3.20; 2Pe 3.15). Aqui, também, Deus é paciente, mas ele tem autonomia para demonstrar sua paciência a quem ele escolher. Paciência pressupõe uma situação em que Deus poderia responder de maneira justa em ira. Graça, misericórdia e longanimidade são a forma que o amor e a bondade de Deus assumem em relação aos pecadores.

<sup>15</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 2, pt. I, 353-55. Barth cita Polanus como segue: “*Gratia in Deo residens est essentialis proprietas eius nimis benignissima voluntas Dei et favor, per quem vere et proprie est gratiosus, quo favet et gratis benefacit creature suae*” (353).

<sup>16</sup> *Ibid.*, 356.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 369.

<sup>18</sup> B. A. Gerrish, “Sovereign grace: Is reformed theology obsolete?” *Interpretation* 57, nº 1 (janeiro/2003): 45.

### III. SANTIDADE, RETIDÃO E JUSTIÇA

Ao mesmo tempo em que Deus é gracioso, misericordioso e longâmimo, ele também é *santo*. A palavra hebraica para “santo” (*qôdeš*) vem do verbo “cortar ou separar”, traduzida para o grego como *hagios*, do verbo “santificar” (*hagiazō*). Em termos gerais, ela enfatiza a distinção Criador-criatura. Deus é majestoso, glorioso, além de censura. Em certo sentido, a santidade caracteriza todos os atributos de Deus. Nos seus atributos comunicáveis e in-comunicáveis, Deus é qualitativamente distinto de nós. Além dessa distinção ontológica, no entanto, na Escritura *santidade* tipicamente se refere à pureza ética de Deus, que é especialmente evidente em oposição ao pano de fundo da pecaminosidade humana. Deus não pode ser tentado nem tenta; ele é eticamente incapaz de ser tentado pelo mal (Tg 1.13). Assim, a santidade de Deus marca de modo especial a *distinção ontológica* entre o Criador e as criaturas, bem como a *oposição ética* entre Deus e os pecadores. No entanto, por causa da misericórdia de Deus, a santidade de Deus não apenas ressalta a diferença dele em relação a nós; ela também inclui seu movimento em direção a nós, ligando-nos a ele no amor baseado na aliança. Desse modo, Deus nos torna santos. Essa santidade que é inerente apenas a Deus passa a caracterizar um relacionamento no qual as criaturas são separadas *para* Deus, *do* pecado e *da* morte. Apenas em Cristo a santidade de Deus pode ser para nós uma fonte de deleite em vez de temor de juízo.

Simplesmente por criar o mundo num estado de retidão como o espaço para a comunhão com as criaturas, Deus santificou o mundo. Contudo, depois da queda, o espaço santo se tornou profano, sujeito a maldição. No entanto, Deus reivindica para si mesmo certos lugares, pessoas e tempos como a esfera dentro da qual ele consumará seus propósitos redentores e até mesmo mostrará sua graça comum à cultura secular. Quando Deus elege Israel, chamando Abrão de Ur, ele torna santo o que era comum, literalmente *cortando* Israel para fora das nações pela circuncisão. Conquanto as nações habitassem um cosmos enfeitiçado repleto de deuses e forças sobrenaturais, Israel conhecia apenas Yahweh e sua própria eleição por parte de Yahweh. Barth corretamente comenta: “O Deus santo da Escritura certamente não é ‘o santo’ de R. Otto, um elemento numinoso que, em seu aspecto como *tremendum*, é em si mesmo e como tal divino. Mas o Deus santo da Escritura é o Santo de Israel”.<sup>19</sup>

A estreita proximidade entre a santidade e a glória (*kâbôd*) de Deus é especialmente evidente na visão de Isaías (Is 6), e ambos conceitos estão intimamente relacionados ao Espírito como a presença *Shekinah* de Deus entre seu povo e, um dia, por toda a terra. Essa santidade deve ser lida por nós através das lentes do evangelho; de outro modo, ela se torna uma glória fulgurante; uma presença opressora que reduz criaturas pecadoras à morte, ou a um misticismo idólatra

<sup>19</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 360.

- uma teologia da glória. Apenas em Cristo é que o ímpio é tornado santo, eleito e separado do mundo como o templo que sua glória enche.

O Novo Testamento de modo algum contradiz essa distinção entre santo e profano, mas em vez disso a santidade de Deus se expande para incluir os gentios, que são “cortados” do mundo perecível por meio da fé e recebem o sinal da aliança e selo do batismo (At 10.9-48). Assim, como vimos com os outros atributos tipicamente associados com a transcendência de Deus, a santidade de Deus marca não apenas a distinção entre Deus e a criação, mas também a paixão motriz de Deus de fazer de toda a terra a sua santa habitação. Embora apenas Deus seja essencialmente santo, ele não guarda a santidade para si mesmo, mas espalha a sua fragrância pela criação. Deus é santo em sua *essência*; pessoas, lugares e coisas são feitas santas por meio das *energias* de Deus.

*Retidão* (da raiz *ṣdq*) no Antigo Testamento é um termo simultaneamente forense e relacional. É um “relacionamento correto” que é legalmente verificado pela obediência às estipulações da aliança.<sup>20</sup> Está intimamente relacionado com *mišpaṭ* (justiça).<sup>21</sup> A retidão de Deus também está ligada à sua misericórdia, especialmente nos salmos. “A manutenção da comunhão agora se torna a justificação do injusto. De modo algum por meio de esforço humano, mas apenas daquela justiça que é dom de Deus, pode-se levar à conduta que está verdadeiramente em harmonia com a aliança.”<sup>22</sup> Deus tem uma visão moral para a sua criação, que é revelada nas várias alianças que ele faz com os seres humanos na História, e sua retidão envolve sua determinação infatigável de ver essa visão totalmente concretizada para a sua glória e para o bem da criação.

Ao mesmo tempo, a retidão de Deus não pode simplesmente ser assimilada à sua misericórdia (i.e., justificação pela graça mediante a fé). Como a revelação da vontade moral de Deus (i.e., lei), a retidão de Deus condena todas as pessoas como transgressoras; como a revelação da vontade salvífica de Deus (i.e., o evangelho), a retidão de Deus salva todos aqueles que creem (Rm 3.19-26). Em ambos os casos, Deus mantém a sua própria retidão. Contra a concepção de Albrecht Ritschl, que assimila justiça à misericórdia, Barth afirma que a retidão de Deus inclui o conceito de justiça distributiva – “uma retidão que julga e, portanto, tanto perdoa quanto condena, recompensa e também puni”<sup>23</sup> No entanto, para

<sup>20</sup> *Retidão* tem sido um dos termos mais debatidos no Antigo Testamento. Walter Eichrodt observou: “É um obstáculo intratransponível para qualquer tentativa de definir o conceito de justiça divina, que o significado original da raiz *ṣdq* deve ter sido irremediavelmente perdido”. O uso predominante é comportamento correto. “Quando aplicado à conduta de Deus, o conceito é mais estrito e quase exclusivamente empregado num sentido forense. A *ṣedāqā* ou *ṣedeq* de Deus é seu cumprimento da lei de acordo com os termos da aliança” (*Theology of the Old Testament* [trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster, 1961], 1:240). Essa não é a justiça distributiva da lei romana, que é formal e abstrata demais para descrever o pensamento de Israel. Eichrodt segue a linha de Hermann Cremer, que interpretou retidão como um relacionamento correto entre pessoas.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1:241.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1:247.

<sup>23</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. I, 391.

Barth, essa condenação se transforma apenas em outro modo de amor e graça. De acordo com Barth, a ira de Deus é sempre uma forma de misericórdia.<sup>24</sup> No entanto, na Escritura, a ira de Deus é a reação justa ao pecado e sua misericórdia é uma decisão autônoma de conceder absolvição ao culpado. Como vimos, Deus é livre para mostrar misericórdia a quem ele quiser e deixar o resto sob justa condenação. A retidão que Deus revela na lei traz condenação, mas o dom de retidão que Deus dá traz justificação e vida (Rm 3.19-22). Mais uma vez, é na cruz que vemos a unidade maravilhosa dos atributos divinos que poderiam de outro modo parecer entrar em conflito. Esse paradoxo é perdido se misericórdia, retidão e ira são tomados como termos sinônimos.

#### IV. ZELO E IRA

Como a misericórdia, a graça e a paciência, o zelo [ou ciúme] e a ira são despertados apenas no contexto de uma ofensa. Deus não precisa demonstrar esses atributos a fim de ser quem é, mas eles são a reação que esperaríamos do tipo de Deus que é bom, justo e santo. Assim como Deus “tem [...] misericórdia de quem quer” ele “também endurece a quem lhe apraz” (Rm 9.18). *Deus deve ser justo, mas ele é livre para demonstrar sua misericórdia para alguns e sua ira para outros* (v. 22). Mesmo quando Deus expressa a sua ira, não é a violência mal-humorada e irracional que está associada com a erupção da emoção humana. A ira de Deus sempre expressa sua sabedoria e seu juízo – e até mesmo seu amor, que junto com seus outros atributos tem sido abordado com atrevimento por aqueles que ele criou por amor e para amar. Um ser que é perfeito em bondade e amor *precisa* exercer ira contra o pecado, o mal, o ódio e a injustiça.

Especialmente ao considerar o ciúme [ou zelo] de Deus, a doutrina da analogia prova seus méritos. Podemos nos alegrar que, independentemente do que seja para Deus estar com ciúme [ou ser zeloso], é qualitativamente diferente do ciúme ou zelo humano – especialmente na nossa condição pecaminosa. Por exemplo, como I. A. Dorner coloca: “O ciúme ou zelo divino é santo e não invejoso”.<sup>25</sup> Visto que Deus é reto, santo e justo e não um sábio estoico cuja bem-aventurança não é afetada pelas ações humanas más, “num instante acende-se a sua ira” (SI 2.12 NVI). Da mesma maneira que a ira, o ciúme coloca a maioria de nós numa posição de indignidade diante de Deus, particularmente por causa de suas associações com a nossa própria experiência. Como a ira geralmente indica uma sede por vingança ou traz à mente os ataques de cólera

<sup>24</sup> De acordo com a noção da eleição universal de Barth, cada pessoa é simultaneamente condenada em si mesma e justificada em Cristo. Não pode haver o sim da Páscoa sem o não da Sexta-feira Santa, mas é o sim que vence no final, não apenas para todos os que creem, mas pelo menos em princípio para cada pessoa (*ibid.*, 394). Assim, a condenação e a justificação se aplicam a todas as pessoas e não a uma raça dividida entre justos/injustos, ovelhas/bodes, salvos/perdidos, condenados/justificados, etc. Nos contextos em que esses contrastes aparecem nas Escrituras, no entanto, não há nenhuma sugestão de que essas categorias simplesmente refletem a verdade dialética sobre cada pessoa.

<sup>25</sup> Dorner, *Divine immutability*, 178.

dos poderosos contra os fracos, o ciúme ou zelo é com boa razão considerado universalmente como uma característica humana negativa. Mas em vez de abandonar o ciúme para “traduzi-lo” (i.e., acomodá-lo) à nossa própria experiência, a representação bíblica do ciúme de Deus pode nos oferecer um novo entendimento do termo que desafia e potencialmente cura as nossas experiências do ciúme humano corrompido.

Robert Jenson provavelmente não está exagerando quando sugere: “Nas Escrituras [...] um dos primeiros atributos do Senhor é que ele é ‘um Deus zeloso’”.<sup>26</sup> No entanto, mais uma vez essa afirmação precisa ser colocada no seu contexto da aliança. Nos tratados do antigo Oriente Médio, o suserano (grande rei) que libertava uma nação mais fraca exigia que o vassalo servisse apenas a ele, recusando qualquer aliança de bastidores com outros suseranos. O zelo ou ciúme, então, era a reação apropriada do suserano à conspiração traiçoeira do servo com seus inimigos. Todavia, mesmo esse relacionamento suserano-vassalo é uma analogia, e no desempenho singular de Yahweh, o papel de “suserano zeloso” é transformado.

O senhorio único de Yahweh, como temos visto, é a pressuposição da fé bíblica, e é desenvolvido para se tornar uma revelação completa da identidade de Deus quando aplicado a Jesus Cristo: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 14.6). “Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se sobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai” (Fp 2.9-11). Portanto, “não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos” (At 4.12). Deus não dará a sua glória a outro (Is 42.8). Deus é zeloso do seu próprio nome e do povo que invoca o seu nome e se chama pelo seu nome.

Nos seres humanos, o zelo (ou ciúme) é uma perversão porque ele implica um direito que não pertence a nós. Nós amontoamos posses e, na medida em que até mesmo relacionamentos, criaturas e outras pessoas podem se tornar possessões nossas em vez de genuíños outros, nosso ciúme ou zelo confirma nossa postura opressiva. No entanto, o Deus que possui a criação já exerce seu senhorio pactual ao dar em vez de possuir, ao se sacrificar em vez de acumular, ao gastar em vez de poupar sua riqueza. É o zelo ou ciúme de Deus pelo seu povo, de fato, que enfatiza seu amor e produz a nossa salvação. Em nós, o ciúme é uma forma de cobiça – reivindicando o que não é nosso. Em Deus, o ciúme é uma forma de proteção – guardar o que é precioso para Deus, tanto seu caráter quanto seu povo da aliança.

---

<sup>26</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:47, referindo-se a Exodo 34.14.

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. É útil pensar na onipotência de Deus junto com sua onisciência, sabedoria e onipresença? Em caso afirmativo, por quê?
2. Discuta o significado da doutrina da analogia para nossa compreensão do relacionamento entre a soberania de Deus e a liberdade do homem.
3. Se Deus é essencialmente amoroso, bom, gracioso e misericordioso, isso significa que ele é obrigado a demonstrar favor para com todos?
4. Discuta o relacionamento entre a santidade de Deus, sua retidão e sua justiça. Esses atributos às vezes entram em conflito com o amor e a graça de Deus? Onde vemos mais claramente a harmonia entre eles?
5. Em que sentido o ciúme ou zelo que a Escritura atribui a Deus é diferente do ciúme ou zelo que nós julgamos imoral nos seres humanos?

## Capítulo Oito

# A TRINDADE SANTA

---

Se o pensamento pactual forma a arquitetura da fé e prática reformada, a doutrina da Trindade é o fundamento.<sup>1</sup> A Trindade não é meramente mais uma doutrina entre outras; além de ser proclamada na Palavra e nos sacramentos, esse artigo de fé estrutura toda a fé e prática da cristandade: nossa teologia, nossas liturgias, nossos hinos e nossas vidas. Esse é o motivo pelo qual tantas referências já foram feitas à Trindade neste livro, à forma trinitariana da ontologia e da epistemologia cristãs, bem como às doutrinas cristãs da revelação e dos atributos divinos. “Na doutrina da Trindade”, escreveu Bavinck, “bate o coração de toda a revelação de Deus para a redenção da humanidade.” Como Pai, Filho e Espírito, “nossa Deus está acima de nós, diante de nós e dentro de nós”.<sup>2</sup> Depois de ter investigado o desenvolvimento bíblico-teológico do dogma, vou voltar-me para sua formulação histórico-teológica e, a seguir, para um resumo sistemático-teológico.

### I. DESENVOLVIMENTO BÍBLICO-TEOLÓGICO DA DOUTRINA TRINITARIANA

A fé num único Deus, Yahweh, não surgiu da especulação grega, mas da autorrevelação de Deus a Israel. O mesmo Deus que proíbe idolatria foi chamado por Jesus de “Pai”. De fato, Jesus respondeu à tentação de Satanás reafirmando o credo de Israel, o *Shemá*: “Ao Senhor, teu Deus, adorarás, e só a ele darás culto” (Mt 4.10, parafraseando Dt 6.13). Os atos de cura de Jesus apontam para esse Deus e para nenhum outro: “Então, glorificavam ao Deus de Israel” (Mt 15.31). A vontade dele era a vontade do Pai e suas obras eram “as obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse” (Jo 5.36). Enquanto é possível que existam

<sup>1</sup> Um bom exemplo é a integração maravilhosa da teologia da aliança com a doutrina da Trindade em Douglas F. Kelly, *Systematic theology: The God who is: The Holy Trinity* (Rossshire, Scotland: Mentor, 2008).

<sup>2</sup> Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: God and creation* (org. John Bolt, trad. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2004), 2:260.

muitos assim chamados deuses para as nações, “todavia, para nós”, diz o apóstolo Paulo, “há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós também, por ele” (1Co 8.6). Fazer os gentios deixar “os ídolos” para servir ao “Deus vivo e verdadeiro” era uma parte essencial da mensagem dos apóstolos como havia sido também dos profetas (1Ts 1.9, cf. 1Pe 4.3).<sup>3</sup> Diante do governador romano Félix, Paulo suplicou: “Porém confesso-te que, segundo o Caminho, a que chamam seita, assim eu sirvo ao Deus de nossos pais, acreditando em todas as coisas que estejam de acordo com a lei e nos escritos dos profetas, tendo esperança em Deus” (At 24.14-15). Incluído nessa confissão está “um só Deus” (Ef 4.6).

Se o Novo Testamento afirma o monoteísmo, no entanto, ele também é a afirmação cristã de que o Antigo Testamento já antecipa alguma forma de pluralidade quando três atores distintos aparecem no teatro da história de Israel, às vezes até na mesma cena, cada um identificado como Deus. Com base nessa “coisa nova” que Deus realizou em Jesus Cristo, os primeiros cristãos foram orientados pelo próprio Cristo (especialmente em sua instrução pós-ressurreição relatada em Lc 24) a reler o Antigo Testamento com ele no seu centro. Semelhante às passagens messiânicas nos Salmos e nos Profetas, as teofanias do “Anjo do SENHOR” simultaneamente distinguem e identificam o anjo com Yahweh (Gn 18; 22.11-18; 32.24-30; Ex 3.2-6). Ele é o “Anjo da sua [de Deus] Presença” (Is 63.9), que o liga com a presença Shekinah (a *kabôd* ou Espírito-Glória) do próprio Deus. Uma cena especialmente interessante abre-se para nós na visão de Zacarias de uma cena do tribunal, com o próprio Yahweh (o nome pessoal, não apenas o título) identificado com o “Anjo do SENHOR” (Zc 3.1-4).

Sem dúvida o Novo Testamento é mais impregnado de passagens que elaboram essa revelação anterior. Isso acontece por razões escatológicas óbvias: o Filho não estava eternamente encarnado, mas foi feito homem quando veio a “plenitude do tempo” (Gl 4.4, cf. Rm 1.1-6). Central ao início do desenvolvimento do pensamento trinitariano foi o simples fato de que os judeus fiéis passaram a crer que Deus havia agido exatamente como ele havia prometido, mas que os acontecimentos da ressurreição e envio do Espírito lançaram nova luz não apenas sobre o ministério e ensino de Jesus, mas sobre toda a história da redenção. A confissão “um Deus em três pessoas” surge naturalmente das fórmulas triádicas do Novo Testamento no contexto do batismo (Mt 28.19 e par.) e bênçãos litúrgicas (Mt 28.19; Jo 1.18; 5.23; Rm 5.5-8; 1Co 6.11; 8.6, 12.4-6; 2Co 13.13-14; Ef 4.4-6; 2Ts 2.13; 1Tm 2.5; 1Pe 1.2). Cada pessoa é igualmente adorada como Deus – primeiro pelos judeus cristãos que permaneceram tão resolutamente contrários ao politeísmo pagão que os envolviam quanto sempre haviam sido. Muito antes do dogma da Trindade encontrar seu refinamento formal, os

<sup>3</sup>Brevard Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 362. “Paulo até mesmo invoca a clássica fórmula da aliança, ‘serei vosso Pai, e vós sereis para mim filhos’ ao admoestar os cristãos a levarem uma vida santa separada dos descrentes (2Co 6.18)”, observa Childs.

cristãos já colocavam a sua fé na realidade da qual ele fala, adoravam-na, oravam a ela e eram batizados nela.

No próprio batismo de Jesus não havia simplesmente três *nomes*, mas três *atores* – o Pai que fala (“Esse é o meu Filho amado”), o “Filho amado” que está sendo batizado e a pomba que paira sobre Jesus, sugerindo uma referência ao Espírito pairado sobre as águas na criação e concorrendo com sua bênção sobre todas as coisas que Deus fez (Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 3.21-22; Jo 1.32-34). Jesus também identifica-se como o Senhor do sábado (Lc 6.5). Os judeus criam que o Messias seria descendente de Davi, mas Jesus ressalta para os líderes religiosos que o próprio Davi chamou seu futuro filho de Senhor no salmo 110.1 (Lc 20.41-44).

No Evangelho de João, a autoidentificação de Jesus com Deus aparece nos versículos iniciais, como um eco intencional do prólogo de Gênesis: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus [*kai theos ēn ho logos*]. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (Jo 1.1-3). Ele é o “únigenito do Pai” (*monogenous para patros*, v. 14) e “o Deus unigênito, [*monogenēs theos*] que está no seio do Pai” (v. 18).

A Palavra [Verbo, Logos] é simultaneamente distinta de Deus o Pai (“estava com Deus”) e uma em essência com o Pai (“era Deus”). Portanto, dois pontos cruciais já aparecem: a Palavra é uma pessoa distinta do Pai e é, no entanto, identificada também como Deus. Essa distinção do Filho e do Pai e sua unidade em essência consistentemente reafirmam-se no quarto Evangelho, com a apropriação que Jesus faz do nome pessoal (Yahweh, Eu sou), da existência e dos atributos de Deus (Jo 6.35,48,51; 8.12,58; 9.5,28; 10.11,14; 11.25; 14.6; 15.1,5) alcançam seu clímax no discurso de Jesus no Cenáculo, nos capítulos 14-16, em que a pessoa distinta do Espírito e a unidade com a Trindade também são enfatizadas, e na oração de Jesus como sumo sacerdote no capítulo 17. Tudo isso fornece a base para a antiga doutrina da *perichōrēsis* – a interpenetração e comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo com e por meio um do outro. Quando examinou o corpo ferido de Jesus depois da ressurreição, o Tomé duvidoso exclamou: “Senhor meu e Deus meu!” (Jo 20.28), e Jesus declara sua bênção sobre todos aqueles que vão compartilhar essa confissão (v. 29).

No Apocalipse, Jesus aparece a João como o “o Alfa e Ômega [...] aquele que é, que era e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Ap 1.8). “Eu sou o primeiro e o último e aquele que vive; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do inferno” (v. 17-18). De fato, como Gerald Bray observa a respeito do capítulo inicial de Apocalipse, encontramos tanto a voz do Pai (v. 8) quanto a do Filho (v. 17-18), e João está recebendo a sua visão “em Espírito” (v. 10). “Nas famosas cartas às sete igrejas (cap. 2-3), é Cristo quem fala; no entanto, cada carta é concluída com a ordem solene: ‘Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas.’”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Gerald Bray, *The doctrine of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 150.

Foi o ensino do próprio Jesus, por meio de sua autoidentificação com o Pai e o Espírito (Mt 22.44; Jo 5.19-47; 6.26-58; 7.28,37-38; 8.12-38,48-59; 10.1-18,25-38; 11.25-26; 14.1-14,20; 15.1-9,26; 16.7,14-15,25-28; 17.1-26; 18.37; 20.22) que motivou a prática da fé trinitariana mesmo antes de o dogma ter sido completamente formulado, e esse testemunho claro de Jesus sobre sua igualdade com o Pai não deixou de influenciar os líderes religiosos (Jo 5.18). A leitura cristocêntrica da história de Israel é a maneira mais original e amplamente praticada de interpretar o Antigo Testamento, como quando Paulo trata os nomes *Yahweh* e *Jesus* como sinônimos: “Não ponhamos o *Senhor* [Cristo] à prova, como alguns deles [os pais no deserto] já fizeram e pereceram pelas mordeduras das serpentes” (1Co 10.9, ênfase acrescentada).

Brevard Childs também observa que Jesus “assume os títulos de Deus por explícita referência ao Antigo Testamento”.<sup>5</sup> Além disso, Jesus compartilha ou assume plenamente as funções do Deus do Antigo Testamento. Jesus se assenta no trono de julgamento de Yahweh (2Co 5.10 com Ec 12.14), sob cujo nome “todo o joelho se dobrará e toda língua confessará” seu senhorio soberano (apropriando-se de Is 45.23, em que Yahweh reivindica essa adoração apenas para si).

O ‘dia do Senhor’ do Antigo Testamento é então identificado com a vinda de Jesus (1Ts 5.2). Do mesmo modo, muitas das formas litúrgicas da adoração do Deus de Israel são transferidas para Cristo. Os cristãos, agora, ‘invocam o nome’ de Cristo (At 19.13; Rm 10.14; etc.) e batizam ‘em seu nome’. Anjos o adoram (Hb 1.6) e dão louvor a Deus e ‘ao Cordeiro’ (Ap 5.13).<sup>6</sup>

O fato de que esse filho de Maria e José demonstrou ser o “Filho de Deus com poder [...] pela ressurreição dos mortos” (Rm 1.4) faz com que tudo no testemunho canônico se aglutine em torno dele como alguém que é nomeado primeiro em suas obras e apenas como consequência em sua pessoa. Até mesmo a pré-existência do Filho é claramente proclamada no *corpus paulino* (Rm 8.3; 2Co 8.9; Gl 4.4; Fp 2.6; Cl 1.16-17). Cristo é “a imagem do Deus invisível” e “nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele [...] porque aprovou a Deus que, nele, residisse toda a plenitude [...]” (Cl 1.15-16,19). Dado o contexto judaico, talvez nenhuma afirmação mais forte da deidade de Cristo poderia ser feita do que o anúncio feito pelos apóstolos de que não há nenhum outro nome nos céus ou na terra pelo qual importa que sejamos salvos (Jo 1.12; At 3.16; 4.12; 5.41; Rm

<sup>5</sup>Childs, *Biblical theology*, 363: “Em Hebreus 1.8 ele é identificado com o ‘Deus’ (*theos*) do salmo 45.7. Ele é ‘Senhor’ (*kyrios*) em Romanos 10.8-13, com referência a Deuteronômio 30.14. Ele é ‘o primeiro e o último’ em Apocalipse 1.17; o ‘Eu sou Ele’ de Isaías 44.6 em João 8.28 e o ‘aquele que é, que era e que há de vir’ de Apocalipse 1.8 com alusão a Exodo 3.14”.

<sup>6</sup>Childs, *Biblical theology*, 363-64.

10.13; Fp 2.9; 1Pe 4.14; Ap 2.13). Isso só poderia significar que Jesus de Nazaré era ninguém menos do que o Grande Rei de Israel, Yahweh, o único cujo nome deveria ser invocado.

Há claras passagens no Antigo Testamento que também indicam a personalidade distinta do Espírito Santo (*rûah*) e, no entanto, identificam essa pessoa distinta como Deus. Isso é demonstrado com grande força narrativa no chocar criativo do Espírito sobre as águas no princípio, sua “nova criação” dirigindo os israelitas através das águas do batismo no mar Vermelho, e seu enchimento do templo na terra da Canaã. No Antigo Testamento, encontramos numerosas referências ao “Espírito de Deus”. Identificado pelo nome divino (Ex 31.3; At 5.3-4; 1Co 3.16; 2Pe 1.21), o Espírito também tem atributos divinos atribuídos a ele (onipresença, Sl 139.7-10; onisciência, Is 40.13-14, 1Co 2.10-11) bem como obras divinas (criação, Gn 1.2, Jó 26.13; 33.4; renovação providencial, Sl 104.30; regeneração Jo 3.5-6; Tt 3.5; ressurreição dos mortos, Rm 8.11). O Espírito Santo também recebe homenagem divina (Mt 28.19; Rm 9.1; 2Co 13.14). Os “advogados” (*paraklētoi*) siameses dos céus que libertam Israel e guiam o povo para a Terra Prometida, testemunhando da aliança em bênção e maldição, agora são proclamados no Cenáculo por Jesus (Jo 14-16) em termos de suas respectivas missões de “vir” e “ir”, “enviar” e “retornar”.

Essa ida e vinda de cada um na economia da redenção revela o relacionamento pericorético dessas pessoas divinas em sua comunhão eterna. Em Atos 5, Pedro confronta Ananias e Safira ao dizer-lhes que eles mentiram “ao Espírito Santo” (v. 3); de fato, eles não mentiram “aos homens, mas a Deus” (v. 4). Lemos em 2Coríntios 3.17: “O Senhor é o Espírito; e, onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade”. Embora distinto do Pai e do Filho, o Espírito “procura, fala, testifica, comanda, revela, luta, intercede, ressuscita os mortos”, e se envolve em outras inúmeras atividades que o identificam tanto como uma pessoa distinta (não apenas uma influência) quanto como Deus.<sup>7</sup> Esses são de fato os *verbos fortes* que identificam Senhor da aliança de Israel na economia da criação, da redenção e da consumação.

Deus revela-se como a Trindade não apenas na história da redenção, mas na experiência pessoal dos cristãos. Esse é um ponto crucial, especialmente na amplamente influente visão de Friedrich Schleiermacher da suspeição (tratada abaixo) de que não faz diferença prática se Deus é um ou três, uma vez que nós vivenciamos Deus apenas como uma pessoa. Gordon Fee enfatiza a importância da Trindade como uma realidade vivenciada no Novo Testamento, especialmente em Paulo.<sup>8</sup> De fato, ele desenvolve sua abordagem da exegese da doutrina trinitariana no Novo Testamento por meio da experiência do Espírito, “como aquele que habilita os cristãos a confessar o Cristo ressurreto como Senhor exaltado, e

<sup>7</sup>Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 98.

<sup>8</sup>Gordon Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994).

da maneira pela qual Deus e Cristo estão pessoalmente presentes no cristão e na comunidade de cristãos".<sup>9</sup>

Mais à frente, Fee escreve:

Assim, a 'elevada cristologia' de Paulo não começa com reflexão doutrinária, mas com convicção baseada em experiência. Aqueles que receberam o Espírito de Deus foram habilitados a ver a crucificação por uma luz nova e divina. Aqueles que andam 'de acordo com o Espírito' não conseguem mais olhar para Cristo do seu antigo ponto de vista 'segundo a carne' (2Co 5.15-16). Eles agora o conhecem como seu Senhor exaltado sempre presente à mão direita do Pai fazendo intercessão por eles (Rm 8.34).<sup>10</sup>

O encontro de Paulo com o Cristo exaltado na estrada para Damasco foi decisivo não apenas para a sua conversão e chamado para o apostolado, mas também para seu desenvolvimento teológico subsequente.<sup>11</sup>

A doutrina da Trindade também é evidente na adoração instituída na nova aliança por Cristo e seus apóstolos, especialmente na fórmula para o batismo e os elementos litúrgicos nas orações públicas, saudações e bênçãos. Em vez de ser considerada como um dogma complexo com importância prática marginal, a adoração era uma prática que exigia reflexão aprofundada e formulação dogmática.<sup>12</sup> O que judeus praticantes estavam fazendo ao orar e oferecer adoração a Jesus como Deus e invocando o Pai, o Filho e o Espírito Santo para salvação? Os amigos e parentes dos primeiros cristãos sabiam o que essas práticas significavam e isso era o suficiente para provocar a acusação mais séria de idolatria politeista.

Um dos principais objetivos das maneiras tradicionais de adoração e instrução ao longo da história da igreja (suas liturgias, hinos, credos, confissões e catecismos) foi integrar a fé e a prática trinitarianas à adoração cristã e transmitir essa fé de geração a geração. Na pressa de renunciar a essas estruturas formais, muitas igrejas de hoje deixam esse artigo central de fora, como uma abstração que não consegue tocar e formar suas vidas a cada semana. No entanto, se retornarmos ao drama histórico e às práticas trinitarianas que deram origem ao dogma, sua relevância prática para a doxologia e o discipulado será a nossa pressuposição em vez de nosso objetivo.

## II. FORMULAÇÃO HISTÓRICO-TEOLÓGICA

Dado o contexto do Novo Testamento, nosso foco até aqui tem sido a dificuldade que uma confissão trinitária representava num contexto judaico. No

<sup>9</sup>Gordon Fee, "Paul and the Trinity", em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e O'Collins; Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), 49.

<sup>10</sup>Ibid., 62.

<sup>11</sup>Seyoon Kim, *The origin of Paul's gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

<sup>12</sup>Sobre a ligação entre a cristologia e a adoração no cristianismo primitivo, veja Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

entanto, os refinamentos posteriores foram provocados principalmente por embates com objeções gentílicas (gregos).

### A. A EMERGÊNCIA DO TRINITARIANISMO CRISTÃO

O desenvolvimento histórico do dogma trinitariano é uma das melhores ilustrações da afirmação de que a teologia cristã é sempre feita dentro de um contexto específico e, entretanto, com uma consciência dominante da Escritura como sua fonte e norma. Se a igreja antiga tivesse simplesmente capitulado às categorias culturais que dominavam a época, o dogma teria sido abortado logo no início. No entanto, foi exatamente por empregar as categorias e a terminologia disponíveis a eles é que eles conseguiram pressionar para além dessa herança filosófica e no processo transformar tanto a filosofia quanto a teologia.<sup>13</sup>

#### VISÕES DA TRINDADE

<b>Modalismo e subordinacionismo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deus é uma pessoa (o Pai) manifestada a nós algumas vezes também como "Filho" e "Espírito". Os subordinacionistas (e arianos) ensinavam que o Filho e o Espírito eram ontologicamente inferiores ao Pai.</li> <li>Fundador do modalismo: Sabélio (séc. 3º, presbítero romano). Proponentes posteriores: socinianos, unitarianos. Orígenes e Eusébio eram subordinacionistas, bem como os arianos.</li> </ul>
<b>Trinitarianismo ortodoxo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deus é um em essência e três em pessoas.</li> <li>Hipólito, Tertuliano, Atanásio, Agostinho, pais capadócios, Concílio de Niceia (325 d.C.).</li> </ul>
<b>Triteísmo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Deus é três pessoas, sem unidade de essência.</li> <li>Fundadores: João Filopono, Eugênio da Selêucia. Proponentes posteriores: Santos dos últimos Dias (mórmons).</li> </ul>

#### I. O PROBLEMA DA PLURALIDADE EM DEUS

Tanto o platonismo quanto o aristotelianismo mantiveram a prioridade do um sobre o muitos, embora eles tenham analisado isso de modos diferentes. De acordo com o primeiro, mediado por Filo de Alexandria aos teólogos cristãos antigos, tais como Orígenes, o Um, por definição, não poderia ser dividido.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Para um excelente tratamento desses primeiros desenvolvimentos, com especial atenção aos modos em que a tradição redefiniu a linguagem que havia emprestado, veja Jaroslav Pelikan, *Christianity and classical culture: The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with hellenism* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1995).

<sup>14</sup> John Zizioulas, "The doctrine of the Holy Trinity: The significance of the Cappadocian contribution", em *Trinitarian theology today* (org. Christoph Schwobel; Edimburgo: T&T Clark, 1995), 52-53.

A pluralidade em si é uma queda da unidade do ser. Consequentemente, o platonismo deu origem a várias formas de subordinacionismo ontológico. Conquanto Orígenes procurasse manter uma elevada cristologia, havia uma clara subordinação ontológica do Filho e do Espírito ao Pai, além da subordinação econômica do Filho em sua missão redentora.

Uma *substância* (ou essência) é simplesmente algo a respeito do qual algo pode ser dito.<sup>15</sup> Os seres humanos compartilham certos atributos que os distinguem dos pássaros, por exemplo. Essas características compartilhadas são a substância da humanidade. De acordo com Aristóteles, o termo *ousia* (substância ou essência) se referia tanto ao indivíduo que possui uma essência (*próte ousia*) quanto à essência em si (*deutera ousia*). Assim, por exemplo, Margaret (*próte ousia*) é um ser humano (*deutera ousia*). Essência era, portanto, um termo que abrangia tanto espécie quanto indivíduos. Se simplesmente levarmos isso para a teologia cristã, poderemos ver por que usar o mesmo termo tanto para a *natureza* quanto para as *pessoas* tornaria o debate mais complicado e aberto à compreensão incorreta. Como poderíamos dizer que Deus é uma *ousia* e três *ousiae* sem contradição?

A objeção aristoteliana teria encorajado o arianismo.<sup>16</sup> Para Ário, um presbítero alexandrino do século 3º, o Filho foi o primeiro a ser criado. “Existe uma trindade (*trias*)”, ele disse, “com glórias desiguais”. O Pai é “a Mônada”, de modo que “o Pai é Deus [mesmo] quando o Filho não existe”.<sup>17</sup> Nesse ponto, a linha que separava a heresia do cristianismo era tão fina quanto uma vogal: semiarianos concederam que o Filho e o Pai eram de uma essência *semelhante* (*homoiousios*), mas continuaram a negar que fossem da *mesma* essência (*homousios*). Sabélio, um presbítero do século 3º de Roma, argumentou que o Pai, o Filho e o Espírito são simplesmente “máscaras” ou modos nos quais a única pessoa de Deus é vivenciada pelos cristãos. Embora Sabélio tenha sido excomungado pelo bispo de Roma em 220 d.C., o sabelianismo – também conhecido como modalismo – permaneceu como um desafio recorrente na história da igreja.<sup>18</sup> A predominância

<sup>15</sup> Aristóteles define *substância* (*ousia*) no capítulo 5 do seu *Categorias*. Muitos problemas desnecessários na teologia contemporânea resultam das concepções errôneas de substância ou essência. Frequentemente, é assumido que uma substância é uma “coisa” específica, mas o termo em si é muito mais limitado e menos sobrecarregado metafísicamente. Para uma ótima definição e seu uso na teologia trinitariana, veja William P. Alston, “Substance and the Trinity”, em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e O’Collins), 179-202.

<sup>16</sup> Bray, *Doctrine of God*, 127: “Orígenes, como um platonista, acreditava que uma *ousia* que existia numa *hypostasis* poderia reproduzir-se numa segunda, até mesmo numa terceira. [...] Ário, no entanto, era um aristoteliano que acreditava que se era necessário utilizar um nome diferente para descrever um objeto, então aquele objeto tinha necessariamente de ser uma coisa (*ousia*) diferente”. Veja também Lewis Ayres, *Nicæa and its legacy: An approach to fourth-century trinitarian theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2004); R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God: The arian controversy*, 318-381 (Edimburgo: T&T Clark, 1988).

<sup>17</sup> Citado do poema de Ário “Thalia”, em Rowan Williams, *Arius: Heresy and tradition* (Grand Rapids: Erdmans, 2002), 102.

<sup>18</sup> As linhas principais do antitrinitarianismo modalista podem ser discernidas no ensino de Michael Serveto (século 16), Emanuel Swedenborg (século 18), Friedrich Schleiermacher (séculos 18 e 19) e pentecostais unitarianos nos nossos próprios dias.

do um sobre os muitos, da unidade sobre a pluralidade, é o fator comum em todos esses desvios antigos da fé trinitariana.

## 2. CAMINHANDO PARA NICÉIA: “UM EM ESSÊNCIA, TRÊS EM PESSOAS”

Ário tinha a lógica do seu lado, mas essa lógica era restrita e definida pela categoria conceitual de essência. Evidentemente, “um em essência, três em essência” é uma contradição que ninguém afirmou, mas pastores e teólogos cristãos lutaram para encontrar a categoria correta. Em torno do século 4º, a igreja havia produzido desafios sofisticados a Ário, com Atanásio como o representante mais notável. No entanto, Atanásio, também, ainda estava usando a terminologia mais familiar que tinha à disposição, com *ousia* indicando tanto essência quanto pessoas.

A verdadeira inovação no debate, com implicações revolucionárias tanto para a teologia quanto para a filosofia, aconteceu quando os teólogos capadócios do século 4º (Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesareia) apresentaram a distinção entre *ousia* e *hypostasis*, a primeira referindo-se à *deutera ousia* de Aristóteles e a última à sua *protē ousia*. “Pessoas” finalmente alcançou sua própria posição ontológica como algo mais do que uma subcategoria de essência. Assim, desafiados pelo fato da encarnação, os cristãos puderam, pela primeira vez, falar sobre as pessoas compartilhando uma essência comum e ainda assim se relacionando uma com a outra como pessoas distintas com suas próprias propriedades de identidade pessoal.<sup>19</sup> Esse desenvolvimento fundamental acabou tendo uma importância tremenda não apenas para a doutrina da Trindade, como também para o conceito de pessoalidade humana. Assim, a formulação do pai latino Tertuliano do século 3º, “um em essência, três em pessoas”, recebeu uma base conceitual mais profunda.<sup>20</sup>

Todavia, o termo *pessoas* gerou outro conjunto de problemas. Emprestado da linguagem do teatro, *prosōpon* no uso grego comum, bem como na sua forma latina (*persona*) referia-se ao papel que alguém desempenhava – a conotação que *persona* tem na nossa língua. Isso poderia ser interpretado de uma maneira sabeliana (modalista), como se as pessoas fossem meramente máscaras ou papéis desempenhados por uma pessoa.<sup>21</sup> Alertas quanto a esses

<sup>19</sup> Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 9. Como Gunton observa, o ponto aristotélico motivou a objeção ariana, ou seja, “que isso transgride a ontologia sagrada e tradicional e divide o ser de Deus. [...] Ao insistir, ao contrário, que Deus é eternamente tanto Filho quanto Pai, os teólogos nicenos introduziram uma nota de ser em relação. Esse é o impacto da doutrina da encarnação sobre as concepções do que ela deveria ser”. Observe que “ser em relação” não ser *como* relação foi a doutrina patrística tanto do Oriente quanto do Ocidente.

<sup>20</sup> Essa fórmula apareceu primeiro no capítulo 2 de *Against Præxæs*, NPNF2, 3:598, de Tertuliano. Além do mais, o fato de que Tertuliano era um teólogo latino, mostra o perigo de fazer uma nítida distinção antitética Oriente-Ocidente.

<sup>21</sup> Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity”, 46. “Essa interpretação modalista tornou impossível compreender como o Filho, eternamente ou na encarnação, tinha uma relação de diálogo recíproco com o Pai, orando a ele, etc., como as histórias dos Evangelhos exigem que creímos. Ela também tornaria impossível ao cristão estabelecer diálogo e relacionamento pleno e pessoal com *cada* uma das pessoas da Trindade.”

riscos, os capadócios rejeitaram *prosōpon*, a despeito de seu uso tradicional desde Tertuliano (Ocidente) e Hipólito (Oriente) e ficaram com *hypostasis*.<sup>22</sup> Os teólogos capadócios chegaram a arriscar linguagem como “três seres” numa ocasião (“três sóis”, “luz de luz”, etc.), embora eles consistentemente tivessem qualificado essas analogias ao afirmar uma única *ousia* compartilhada pelas três pessoas.<sup>23</sup>

A pneumatologia também desempenhou uma função importante no desenvolvimento das formulações capadócias da Trindade, como o tratado de Basílio sobre o Espírito Santo ilustra.<sup>24</sup> Além do mais, de acordo com Basílio, é a pessoa e não a natureza (ou essência) que nós encontramos em Cristo e pelo Espírito.<sup>25</sup> Assim, não faz muita diferença se alguém começa com o Deus único ou com as três pessoas. Nas palavras de Gregório de Nazianzo, “Logo que concebo o Um, já sou iluminado pelo esplendor do Três; assim que distingo entre Eles, já sou levado ao Um”.<sup>26</sup> Pensar no um sem os três leva ao arianismo (ou unitarismo), e pensar nos três sem o um leva ao triteísmo (ou politeísmo).

O consenso católico emergiu com o triunfo de um pleno trinitarianismo no Concílio de Niceia em 325 e a simples, mas precisa, linguagem do Credo niceno-constantinopolitano, conhecido como Credo niceno. No entanto, diferenças sutis continuaram a promover considerável debate e, como veremos, surgiu novamente com o reavivamento da teologia trinitariana em nossos próprios dias.

### 3. TENSÕES ORIENTE-OCIDENTE

As diferenças entre as igrejas do Oriente e do Ocidente são com frequência exageradas em nossos dias, com Agostinho muitas vezes sendo alvo de crítica por causa de uma concentração mais platônica sobre a unidade da essência divina que ameaçava a pluralidade genuína de pessoas.<sup>27</sup> Em contraste, o Oriente desenvolveu seu pensamento trinitariano começando com a Pessoa do Pai em vez de com sua essência compartilhada com o Espírito, bem como com o Filho

<sup>22</sup> Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity”, 46. A propósito, a narrativa até aqui no mínimo exclui a antítese amplamente assumida entre o Oriente e o Ocidente, incentivada por Zizioulas. Não apenas Jerônimo, e numa extensão menor Agostinho, mas também Orígenes e Atanásio assumiram a identidade de *ousia* e *hypostasis* – ainda que, no último caso, o objetivo fosse refutar o subordinacionismo e o arianismo. Além do mais, como o próprio Zizioulas observa aqui, *hypostasis* foi considerada como sinônimo de *prosōpon* tanto por Tertuliano quanto por Hipólito. Conquanto a distinção entre *ousia* e *hypostasis* tenha tirado o arianismo do caminho, e a recusa de identificar *hypostasis* com *prosōpon* tenha apresentado uma possibilidade para longe das tendências modalistas, esses desenvolvimentos foram em sua maior parte mais generacionais do que geográficos.

<sup>23</sup> Veja, p. ex., Gregório de Nissa, *On “Not three Gods”, To Ablabius*, em *NNF2*, 5:330-36.

<sup>24</sup> Basílio, *St. Basil the Great on the Holy Spirit* (Popular patristic series; Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), 39.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>26</sup> Gregório de Nazianzo, *Oration 40: The oration on holy baptism*, cap. 41, em *NPNF2*, 7:375.

<sup>27</sup> Para uma interpretação favorável e bem pesquisada do pensamento trinitariano de Agostinho, veja especialmente Michel René Barnes, “Rereading Augustine’s theology of the Trinity”, em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e O’Collins), 145-76.

encontrando sua origem nele.<sup>28</sup> Consequentemente, com frequência o Oriente suspeita que o Ocidente exibe tendências modalistas, enquanto com frequência o Ocidente preocupa-se com o subordinacionismo (ou triteísmo) entrando de modo sorrateiro nas formulações do Oriente.

Como os rumores em geral, a preocupação do Oriente contém alguma verdade. Agostinho e Jerônimo também estavam trabalhando numa formulação que afirmaria a unidade e a pluralidade. No entanto, a formulação capadócia parece dar mais peso ontológico às pessoas, enquanto a tendência da tese de Agostinho era identificar o Pai, o Filho e o Espírito mais como *relações* do que como *pessoas* por direito próprio. É claro, Agostinho não reduz explicitamente o Pai, o Filho e o Espírito à paternidade, filiação e amor, mas esse movimento modalista não é inconcebível à luz do seu argumento.<sup>29</sup>

As diferenças se encontram mais em tendências de pensamento do que nas teorias formais, e podemos discernir essas diferenças nas analogias dominantes empregadas. Na versão capadócia, a analogia da Trindade é aquela de Pedro, Tiago e João compartilhando uma essência humana comum. Obviamente, isso poderia ser levado a um extremo (conhecido como triteísmo), não fosse pelas repetidas advertências dos capadócios de que isso era meramente uma analogia e que de fato não havia três Deuses, mas apenas um. Contudo, Agostinho forneceu a analogia da mente, comparando as pessoas divinas à memória, ao intelecto e à vontade na alma racional de uma pessoa. Nessa analogia, o Pai é comparado com a mente, o Filho com o autoconhecimento e o Espírito com o amor pelo qual a alma racional ama a si mesma.<sup>30</sup> Compreensivelmente, essa analogia dá credibilidade à suspeita dos cristãos do Oriente de que o Ocidente tende para o modalismo.

Identificar as três pessoas da Trindade como pessoas reais certamente desafia uma teoria modalista, mas esse termo tem sua bagagem própria. O político romano e filósofo cristão Boécio (480-524) definiu *pessoa* como “uma substância individual de uma natureza racional” (*natures rationalis individua substantia*).<sup>31</sup> Pelo menos, como John Zizioulas interpreta a preocupação do Oriente, essa definição (especialmente como aplicada às pessoas da Trindade) coloca em ação uma concepção teológica defeituosa das pessoas como indivíduos autônomos que alcança o seu clímax decisivo na modernidade.<sup>32</sup> No entanto, para os capadócios, “a

<sup>28</sup> Essa tem sido uma antiga crítica-padrão feita pelo cristianismo oriental e foi elaborada mais recentemente por John Zizioulas, mas entre os muitos defensores contemporâneos dessa posição no Ocidente, veja especialmente Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology*. Para um contra-argumento útil, veja J. Thompson, *Modern trinitarian perspectives* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1994).

<sup>29</sup> Veja Agostinho, *The Trinity* (The fathers of the church: A new translation; trad. Stephen McKenna; Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1963), 45.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 464.

<sup>31</sup> Boécio, *De trinitate*, em *Theological tractates and the consolation of philosophy* (trad. S. J. Tester, H. F. Stewart e E. K. Rand; Loeb classical library 74; Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1973). Cf. L. W. Geddes, “Person”, em *The catholic encyclopedia* (org. Charles G. Herbermann et al.; Nova York: Encyclopedic Press, 1913), 11.

<sup>32</sup> Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity”, 58.

verdadeira pessoalidade surge não do isolamento individualista uma das outras, mas do amor e do relacionamento com as outras, com base na comunhão.<sup>33</sup>

Segundo Zizioulas, essa diferença entre os entendimentos ocidental (agostiniana/boeciana) e oriental (capadócia) das pessoalidades divinas surge de uma discordância mais fundamental a respeito de se sua fonte é a *essência compartilhada* ou a *pessoa do Pai*. De acordo com o Oriente, não é uma essência, mas o amor do Pai (de uma pessoa) que gera a vida (incluindo a essência divina) do Filho e do Espírito.<sup>34</sup> (O Ocidente tipicamente tem respondido que essa formulação é susceptível a uma subordinação ontológica do Filho que o destitui de divindade plena.) Além dessas preocupações, o Oriente tem suspeitado que o Ocidente mostra um “binitarianismo” implícito com um conceito fraco da plena pessoalidade do Espírito.

Pode haver alguma justificativa para essa preocupação, uma vez que Agostinho e seus herdeiros (mediados especialmente por Ricardo de São Vítor) enfatizaram que o Espírito era o “vínculo de amor” entre o Pai e o Filho.<sup>35</sup> No seu *On the Trinity*, Ricardo argumenta que o Pai dá sem receber, o Filho tanto dá quanto recebe, mas o Espírito é apenas um recipiente de amor. Mas isso não torna o Espírito passivo tanto na comunhão intratrinitariana como na economia da criação e redenção? A suspeita de uma tendência “binitariana” no trinitarianismo ocidental já havia sido exacerbada séculos antes, no Terceiro Concílio de Toledo (589), quando o Ocidente alterou unilateralmente a afirmação do Credo Niceno a respeito da emanação do Espírito “do Pai” e acrescentando “e do Filho” (*ex patre filioque*). Daí, a discordância sobre essa expressão ser chamada de controvérsia *filioque* (discutida adiante).

Em conexão com uma doutrina tão central, qualquer nuance é importante, mas deveríamos tomar cuidado para não exagerar os contrastes entre as formulações oriental e ocidental. Afinal de contas, o pai ocidental Tertuliano foi o primeiro a formular “uma essência em três pessoas” no século 2º. Além disso, ele até mesmo afirmou que o Pai era a fonte da Trindade e a emanação do Espírito “do Pai por meio do Filho”.<sup>36</sup> Embora Agostinho, escrevendo um século mais tarde, pareça ter ignorado o discernimento crucial da distinção capadócia entre

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>35</sup> Agostinho, *The Trinity* 6.5.7. No século 12, Ricardo de São Vítor modificou a definição de pessoa de Boécio numa direção mais enfaticamente individualista: “algo que existe por si só, singularmente, de acordo com um modo racional de existência”. Ele também concluiu que Deus existia em três pessoas para que houvesse uma terceira pessoa para o Pai e o Filho amarem e para ser o vínculo do amor entre eles (*On the Trinity*, em *A scholastic miscellany: Anselm to Ockham* [org. Eugene R. Fairweather; Filadélfia: Westminster, 1956], 330). Portanto, a definição mais individualista de pessoa e a tendência de tratar o Espírito como um vínculo de amor em vez de um pleno participante dentro da relação intratrinitariana tornou-se mais pronunciada por meio de Ricardo de São Vítor. O Pai e o Filho são doadores, mas o Espírito é o dom que eles compartilham em comum.

<sup>36</sup> Tertuliano, *Against Praxeas*, em NPNF2, 4:599: “Porém, quanto a mim, que derivo o Filho de nenhuma outra substância que não da substância do Pai [...]”; “Acredito que o Espírito procede de nenhuma outra fonte que não do Pai por meio do Filho”.

essência (*ousia*) e pessoa (*prosôpon*), Tertuliano não.<sup>37</sup> Além do mais, Atanásio no Oriente ainda estava usando *ousia* para referir-se tanto à essência quanto às pessoas 70 anos depois da morte de Tertuliano. Não foi senão até que os capadócios trouxessem o discernimento crucial deles para o debate que o Oriente teve os recursos conceptuais para expressar a fórmula de Tertuliano. A principal obra de Agostinho sobre a Trindade foi escrita principalmente para refutar o arianismo, não para fornecer um tratamento completo do tópico. Sua preocupação primária era desafiar a afirmação ariana de que houve um tempo em que o Filho não era, observando que o Pai eterno não pode existir sem o Filho eternamente gerado. Compreensivelmente, então, a linguagem de relacionamentos era preeminente.

Isso tendo sido dito, é verdade que Agostinho e Jerônimo não conseguiram compreender o significado, muito menos a conquista, do desenvolvimento capadócio.<sup>38</sup> Agostinho expressou confusão ante a formulação capadócia, em parte por causa de sua falta de fluência no grego. O Oriente negou que havia três Deuses, e o Ocidente rejeitou a heresia modalista de uma pessoa com três *personas*. No entanto, há óbvias diferenças de ênfase. Ansioso por enfatizar a consubstancialidade do Filho com o Pai contra o arianismo, o adocionismo e o subordinacionismo, Agostinho colocou sua ênfase na unidade de essência. “*O que quer que [...] e diga de Deus*”, ele escreveu, “é dito do Pai, do Filho e do Espírito triplamente, e de modo equivalente da Trindade singularmente” (ênfase acrescentada).<sup>39</sup> Isso é certamente verdadeiro com respeito à essência compartilhada pelas pessoas divinas, mas não pode ser dito (e Agostinho não sugere que poderia ser dito) que o Pai é gerado e o Filho gera. As pessoas são realmente uma repetição tripla da mesma essência, mas elas não são repetições tripas da mesma pessoa.<sup>40</sup> Embora isso nunca seja negado, as características

<sup>37</sup> Tertuliano não conseguiu distinguir *ousia* e *hypostasis* em latim (*essentia* e *persona*). Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona estavam unidos em afirmar a pluralidade de pessoas bem como a unidade de essência, do mesmo modo que Orígenes no Oriente e Jerônimo no Ocidente tiveram dificuldades em fazer essas conexões.

<sup>38</sup> “Eu não sei que distinção eles querem fazer”, Agostinho afirma em *The Trinity* (5.10).

<sup>39</sup> Agostinho, *The Trinity* 5.9 (PL 42, col. 917; as referências subsequentes nesse capítulo são dessa edição): *tantumque vim esse eiusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dictur, non pluraliter in summar, sed singulariter accipiatur* (“o efeito da mesma substância no Pai, no Filho e no Espírito Santo é que qualquer coisa que seja dita de cada um em respeito a si mesmo deve ser considerada como a respeito deles, não como o resultado plural de uma soma, mas no singular”).

<sup>40</sup> Embora Agostinho não favoreça tais especulações, é a ênfase dele que pode ser discernida em formulações extremas como a de Cornelius Van Til, de que Deus é tanto um em pessoa quanto três em pessoa, com o que John Frame concorda em *The doctrine of God: A theology of lordship* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2002), 228. Segundo o trinitarianismo clássico, Deus é pessoal, mas não “uma pessoa”; de outro modo, há ou uma quarta pessoa ou uma pessoa com três máscaras ou aparições (i.e., modalismo). Frame acrescenta: “Não é evidente para mim, por que a triunidade não deveria ser considerada como um atributo de Deus” (228). A principal razão que alguém poderia apresentar é que isso negaria a simplicidade de Deus e confundiria pessoas com essência. O brillantismo da revolução capadócia na formulação trinitariana foi que a objeção ariana – ou seja, pluralidade na essência divina (*ousia*) – não teve mais qualquer fundamento porque a pluralidade refere-se às pessoas (*hypostases*) e não à essência. Se adotarmos a sugestão de Frame, todo discernimento posterior dos tratamentos reformados da distinção entre atributos essenciais e propriedades pessoais será totalmente perdido.

e a realidade distintas das pessoas tornam-se marginalizadas na ênfase de Agostinho na única essência.

Essa tendência um tanto modalista no pensamento de Agostinho torna-se mais evidente na sua analogia psicológica da Trindade (em *The Trinity*) como “memória” (o Pai), “entendimento” (o Filho) e “vontade”, que é amor (o Espírito). Uma mente com três faculdades expressa um conjunto de pressupostos bem diferente da analogia típica do Oriente de uma família ou Pedro, Tiago e João compartilhando a mesma essência como seres humanos. A linguagem de pessoas divinas como relações exacerbou as suspeitas do Oriente. Claramente, relações não agem, não pensam, não falam nem desejam, como as pessoas fazem. Além do mais, uma única mente com três faculdades é bem diferente de três agentes distintos em relacionamento. A analogia psicológica torna-se uma proposição explícita no tratado de Agostinho: “esses três constituem” não apenas uma essência divina, mas “uma mente”.<sup>41</sup> É de admirar que as analogias mais populares empregadas no Ocidente para ensinar sobre a Trindade tendam na direção modalista, tais como o trevo, um triângulo e a água em estado sólido, líquido e gasoso?

Embora Colin Gunton exagere o seu argumento contra Agostinho, há fraquezas que o grande teólogo legou para o pensamento trinitariano ocidental. Realmente parece haver uma tendência no pensamento de Agostinho de considerar a Palavra eterna (*hipostática*) em termos mais abstratos em vez de como “a pessoa concreta do Filho em relação ao Pai e ao Espírito”.<sup>42</sup> Gunton insiste: “A base da deidade para Agostinho é pessoal? O que é finalmente verdadeiro a respeito dele, a comunidade constituída pelo relacionamento do Pai, Filho e Espírito Santo, um com o outro, ou outra coisa?”<sup>43</sup>

Na economia encontramos agentes distintos envolvidos numa missão mútua, ainda que cada um à sua própria maneira. A fórmula de Agostinho de que as obras externas de Deus são indivisíveis (o que também foi afirmada no Oriente) tanto pode significar que em cada obra externa as pessoas agem conjuntamente (mutuamente), ou ser tomada para implicar que suas ações são simplesmente a mesma. Concordo com o julgamento de Robert Jenson nesse ponto de que Agostinho assume a última opção, temeroso de atribuir “diferenciação na agência intrínseca de Deus”. Jenson conclui:

Ou, ele pensa, Pai, Filho e Espírito devem simplesmente fazer a *mesma coisa*, ou simplesmente coisas *diferentes*; a possibilidade de um único ato *mútuo* não ocorre a ele. Assim, ele supõe, por exemplo, que os aparecimentos do Filho em Israel poderiam ser chamados aparições do Pai ou do Espírito [*The Trinity* 2; 3.3] ou que quando a voz fala com Jesus no batismo – uma das

<sup>41</sup> Agostinho, *The Trinity* 10.18-20.

<sup>42</sup> Gunton, *Promise of trinitarian theology*, 44.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 47-48.

principais passagens do trinitarianismo original - aquele que está falando é especificado indiferentemente como o Pai, ou o Filho ou o Espírito ou toda a Trindade [1.8].<sup>44</sup>

A tendência de considerar as pessoas simplesmente como uma repetição tripla da mesma substância (sem consideração adequada pelos atributos pessoais) é evidente na interpretação de Agostinho das obras externas de Deus. Embora o próprio Agostinho não defende o ponto, a lógica do seu argumento não é hostil à especulação do teólogo medieval Pedro Lombardo: “Na medida em que o Filho se fez homem, assim o Pai e o Espírito Santo poderiam ter sido, e podem ser agora” (*Sentences*, 3.1.3). Isso faz surgir a pergunta quanto a se as pessoas têm qualquer atributo pessoal que as distinga uma da outra. Em nítido contraste, Jenson observa que a contraparte de Agostinho no Oriente, João de Damasco, diz: “Foi o Filho de Deus que se tornou o filho do homem, *de modo que sua característica individualizadora pudesse ser preservada*. Como ele é o Filho de Deus ele se tornou filho do homem” (ênfase acrescentada).<sup>45</sup> João de Damasco reconheceu que havia atributos que eram compartilhados como a essência comum das pessoas (atributos essenciais) e atributos que eram únicos a cada pessoa (atributos pessoais). Visto que os últimos eram incomunicáveis, apenas o Filho é o sujeito próprio de encarnação. Deve ser observado que a concepção de Lombardo nunca foi aceita oficialmente pela igreja ocidental. No entanto, como ela poderia sequer ter emergido senão como uma inferência extrema (embora lógica) da linha de pensamento de Agostinho?

O teólogo ocidental do século 4º, Hilário de Poitiers, depois de gastar tempo com bispos orientais, veio a compreender as suspeitas que eles tinham de tendências modalistas no Ocidente, e tentou juntar a ênfase do Oriente nas pessoas distintas (*hypostases*) e a ênfase do Ocidente numa essência (*ousia*).<sup>46</sup> Manlion Simonetti faz o seguinte julgamento a respeito do principal tratado de Hilário: “O *De synods*, uma obra de rara inteligência e penetração, revela pela primeira vez num teólogo ocidental uma total compreensão da complexa realidade religiosa do Oriente”.<sup>47</sup>

No Quarto Concílio de Latrão em 1215, a posição enunciada no Credo atanásiano (um credo do século 6º, incorretamente atribuído a Atanásio e usado apenas no Ocidente), tornou-se estabelecida, com a condenação explícita das concepções trinitarianas de Joaquim de Fiore como triteísta (sobre a continua influência de Joaquim, veja os comentários sobre Moltmann à frente, “Privilegiando os muitos”, p. 312-315). Esse concílio até mesmo citou o comentário perspicaz do pai capadócio Gregório de Nazianzo para substanciar o seu

<sup>44</sup> Robert Jenson, *Systematic theology*; vol. 1, *The Triune God* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2001), 111.

<sup>45</sup> João de Damasco, *Expositio fidei* 77.5-8, em Jenson, *The Triune God*, 112.

<sup>46</sup> Manlion Simonetti, “Hilary of Poitiers and the arian crisis in the West”, em *Patrology* (org. Angelo Di Berardino; Westminster, Md.: Christian Classics, 1988), 4:33-43.

<sup>47</sup> Simonetti, “Hilary of Poitiers”, 44.

argumento: “O Pai é um (*alius*), o Filho é outro (*alius*) e o Espírito Santo é outro (*alius*), no entanto não há outra coisa (*aliud*).<sup>48</sup> Isso não é senão outro modo de dizer “um em essência, três em pessoas”. Tomás de Aquino apropriou-se da interpretação da Trindade de Agostinho e da definição de pessoas de Boécio e as refinou.<sup>49</sup> A fé trinitariana comum foi afirmada, mas com realces e estruturas conceituais distintas, algumas vezes levando a tensões sobre pontos importantes.

#### PRINCIPAIS DEFENSORES DA TRINDADE NA IGREJA ANTIGA

<b>Irineu</b> (século 2º)	Bispo de Lião e aluno de Policarpo (que foi discípulo do apóstolo João). Conhecido especialmente pela sua defesa do cristianismo contra o gnosticismo ( <i>Contra as heresias</i> ).
<b>Tertuliano</b> (160-220)	Teólogo de Cartago, pioneiro da teologia trinitariana do Ocidente, desenvolveu a fórmula “três pessoas, uma essência”.
<b>Atanásio</b> (293-373)	Bispo de Alexandria que ajudou a formar e defender a ortodoxia nicena.
<b>Os pais capadócios</b> (século 4º)	Os irmãos Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, juntos com o amigo Gregório de Nazianzo, foram os líderes na Capadócia (atual Turquia) que desempenharam um papel formativo no desenvolvimento da teologia trinitariana do Oriente.
<b>Agostinho</b> (354-430)	Bispo de Hipona (na África do Norte), que contribuiu para os avanços importantes na teologia trinitariana latina (occidental).

#### B. A CONTRIBUIÇÃO REFORMADA PARA A REFLEXÃO TRINITARIANA: ATRIBUTOS ESSENCIAIS E PROPRIEDADES PESSOAIS

O século 16 viu uma ressurreição do neoarianismo, especialmente por meio dos esforços de Miguel Serveto e o aparecimento do movimento conhecido como socianismo, que alcançou seu pleno desenvolvimento no racionalismo moderno e no unitarismo. Na sua obra *Institutas*, Calvino se move da polêmica contra a idolatria para a doutrina da Trindade. À parte do conhecimento de Deus como Trindade, “apenas o nome desnudado e vazio de Deus passa rapidamente pelo nosso cérebro, para a exclusão do verdadeiro Deus”.<sup>50</sup> Calvino era especialmente atraído pelo “Atanásio do Ocidente”, Hilário de Poitiers, já mencionado (“Tensões Oriente-Ocidente”, p. 297). Por meio do seu próprio estudo dos

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Sobre sua elaboração da definição de Boécio, veja Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 3, q. 16, art. 12, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>50</sup> Calvino, *Institutes* I.13.2.

escritores orientais (especialmente Basílio e Gregório de Nissa), e sua importante apreciação por Hilário, o pensamento trinitariano de Calvino é mais favorável à “revolução capadócia”.

Embora profundamente devedor de Agostinho em muitos tópicos, incluindo a Trindade, Calvino mostra sua independência ao criticar a analogia psicológica de Agostinho e o fato de ele não ter conseguido compreender a importância dos discernimentos capadócios: “Não é com grande liberdade que Agostinho algumas vezes irrompe?”, ele pergunta. “Quão diferentes são os gregos e os latinos?” Jerônimo atacou a noção de que há “três substâncias” em Deus, mas ele é “confundido” pela expressão *hypostasis*, Calvino escreve, e, portanto, rapidamente rejeita termos não familiares.<sup>51</sup> Depois de censurar Jerônimo pelas suas inclemtes objeções aos bispos do Oriente, Calvino explica que Agostinho foi mais moderado tanto no seu tom quanto nas suas objeções.<sup>52</sup>

Conquanto Agostinho tendesse a reduzir as *pessoas* divinas (Pai, Filho e Espírito Santo) a *relações* (paternidade, filiação e vínculo de amor), os teólogos reformados enfatizaram que as pessoas eram reais e distintas no sentido mais completo possível. Como Hilário, Calvino combinou a ênfase ocidental na unidade essencial de Deus – consubstancialidade compartilhada, com nenhum membro estando ontologicamente subordinado ou sendo inferior ao outro – com a ênfase oriental da realidade distinta e mutualidade das pessoas.

Em vez de se concentrar na essência (quase como se fosse sua própria *hypostasis* – uma quarta pessoa da Trindade), Calvino enfatizou que cada pessoa é portadora da essência divina. Em outras palavras, não há “Deus” ou “divindade” pairando em algum lugar por trás ou acima das pessoas da Trindade.

Com um precedente antigo – por exemplo, Epifânio (*Refutation of heresies* 69) – Calvino emprega o termo *autotheos* (lit., auto-Deus) para a forma em que o Filho e o Espírito, bem como o Pai são “Deus”.<sup>53</sup> Visto que a autoexistência é um atributo divino, a *deidade* do Filho deve ser tão não derivada quanto a do Pai e do Espírito. Sua pessoa, não a sua essência divina, é gerada do Pai. Muito do *autotheos* de Calvino está fundamentado no comentário de Agostinho de que Cristo “é chamado Filho, com referência ao Pai (*ad patrem*) e Deus com referência a si

<sup>51</sup> Calvino escreve (*ibid.*, 1.13.5), “Porque ele suspeita de veneno escondido quando três hipóstases num único Deus são mencionadas! [...] Isso seria verdadeiro mesmo se ele falasse sinceramente, em vez de tentar, de modo voluntário e intencional, acusar os bispos orientais, os quais ele odeia, com calúnias injustas! Certamente ele demonstra pouca imparcialidade ao afirmar que em todas as escolas profanas *ousia* é nada mais que hipóstase, uma opinião repetidamente refutada pelo uso comum e muito empregado. Agostinho é mais comedido e cortês, embora diga que a palavra hipóstase nesse sentido é nova aos ouvidos latinos, mas deixa aos gregos esse modo de falar tanto quanto ele gentilmente tolera os latinos que imitam a expressão grega”.

<sup>52</sup> *Ibid.*: “E a desculpa de Agostinho é semelhante [à de Hilário]: em razão da pobreza da linguagem humana numa questão tão importante, a palavra ‘hipóstase’ havia sido imposta a nós pela necessidade, não para expressar o que é, mas apenas para que não silenciasse sobre como o Pai, o Filho e o Espírito são três.”

<sup>53</sup> B. B. Warfield, “Calvin’s doctrine of the Trinity”, em *Calvin and Augustine* (org. Samuel Craig; Filadélfia: P&R, 1956), 187-284, esp. 254.

mesmo (*ad seipsum*)". Contudo, ele também apelou a Cirilo de Alexandria.<sup>54</sup> Sem de modo algum abrir mão da concepção ecumênica do Pai como não gerado, o Filho como gerado e o Espírito como procedente, Calvino no entanto insistiu que cada pessoa era uma subsistência de Deus *a se* (i.e., de si mesmo). Essa era, afinal de contas, a implicação de ter vida em si mesmo, mesmo se a pessoa dele é eternamente gerada (Jo 5.26).

Ao apresentar esse argumento, Calvino enfatizou a distinção entre essência divina compartilhada e os atributos divinos únicos das pessoas que distinguem cada uma da outra. A essência é não gerada, mas apenas o Pai é não gerado em sua pessoalidade. É verdade que *autotheos* é uma maneira ousada de afirmar essa igualdade ontológica das pessoas em sua subsistência distinta, no entanto o veredito de Warfield parece correto: "Por essa afirmação a *homousiotes* dos pais nicenos finalmente foi totalmente desenvolvida e se tornou, em seu sentido completo, o ponto principal da doutrina".<sup>55</sup>

A insistência de Calvino sobre cada pessoa como *autotheos* em sua essência compartilhada, e no entanto o Pai como a fonte das pessoas do Filho e do Espírito, navegou entre as tendências em direção ao subordinacionismo de um lado e o modalismo de outro. Gregório de Nissa diz exatamente o que Calvino diz sobre não haver maior/menor na natureza, mas apenas com respeito às pessoas.<sup>56</sup> De fato, quase usando as mesmas palavras, a repetida estipulação de Calvino já fora dita por Nissa: "Cada operação que se estende de Deus à criação [...] tem a sua origem no Pai, avança por meio do Filho e é aperfeiçoada no Espírito Santo".<sup>57</sup> As pessoas, não as naturezas, são causadas.<sup>58</sup> Até mesmo quanto ao modo em que Calvino defende a consubstancialidade (unidade essencial) da Divindade, então as pessoas são o foco central.

Embora à primeira vista essa concepção *autotheos* possa parecer ser ainda mais radical aos teólogos do Oriente do que do Ocidente, John Zizioulas faz o mesmo argumento (sem referência a Calvino) ao descrever a posição do Oriente:

O Pai como "causa" é Deus, ou, o Deus num sentido último, *não porque ele detém a essência divina e a transmite* – isso também colocaria em perigo a plenitude do ser divino das outras pessoas – *mas porque ele é o princípio ontológico último da pessoalidade divina*. Se isso for completamente entendido, a apreensão de que a linguagem causal dos capadócios coloca em risco a plenitude da divindade do Filho e do Espírito pode desaparecer. Isso porque, de fato, a igualdade das três pessoas em termos de substância não é negada pelo fato de o Pai ser a causa da pessoalidade; ela é, em vez disso, assegurada por ela, visto que ao ser a causa

<sup>54</sup> *Ibid.*, 282-84.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 284. Sobre *homousios*, veja "The problem of plurality in God" (p. 280).

<sup>56</sup> Gregório de Nissa, *On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit: To Eustathius*, em NPNF2, 5:338.

<sup>57</sup> Gregório de Nissa, *On "Not Three Gods"*, em NPNF2, 5:334.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 5:336.

*apenas como uma pessoa e por causa da pessoalidade*, o Pai se guarda contra localizar a substância primariamente em si mesmo.<sup>59</sup>

Infelizmente na minha visão, nem todos os teólogos reformados apoiaram o conceito de Calvino das pessoas como *autotheos* com respeito aos seus atributos essenciais.<sup>60</sup> No entanto, eles persistiram na sua ênfase na distinção entre os atributos do único Deus e as propriedades pessoais distintas das três pessoas. Atributos essenciais são compartilhados igualmente pelas três pessoas. Todas as três pessoas são infinitas, soberanas, amorosas e oniscientes. Todavia, apenas o Pai gera, apenas o Filho é gerado e apenas o Espírito é expirado. O teólogo de Heidelberg, M. F. Wendelin, escreveu que “as pessoas do Filho e do Espírito têm uma origem; a essência não. Pessoa gera e é gerada; essência nem gera, nem é gerada”<sup>61</sup> Esse foi exatamente o argumento de Calvino ao se referir às pessoas como *autotheos*. Até mesmo na geração humana, são pessoas que são geradas, não a natureza humana. Em cada obra externa da Trindade, o Pai é a fonte, o Filho é o mediador e o Espírito é aquele que faz acontecer o efeito intencionado. Uma coisa é dizer que cada pessoa está mutuamente envolvida em cada obra externa da Trindade, e totalmente outra é dizer (como Agostinho sugere) que cada pessoa simplesmente faz a mesma obra. A última visão reflete uma tendência latente na direção do modalismo.

O total desenvolvimento dessa distinção entre atributos essenciais e propriedades pessoais enfatiza a unidade da Trindade sem subordinacionismo ou tendências modalistas e enfatiza as diferenças reais entre as pessoas sem tendências triteísticas. Calvino escreve:

Isso porque em cada hipóstase o todo da natureza divina é entendido, com esta qualificação – que a cada uma pertence sua própria qualidade peculiar [ênfase acrescentada]. [...] Nesse sentido, as opiniões dos antigos devem ser harmonizadas, que de outro modo pareceriam de algum modo se chocarem. Às vezes, de fato, eles ensinam que o Pai é a fonte do Filho; às vezes eles declaram que o Filho tem tanto divinidade quanto essência de si mesmo, e desse modo a pessoa deve começar com o Pai. Agostinho expressou bem e claramente a causa dessa diversidade em outro texto, quando disse o seguinte: “Com respeito a si mesmo [ousia: natureza], Cristo é chamado Deus; com respeito ao Pai [hypostasis: pessoa], Filho”.

<sup>59</sup> John Zizioulas, *Communion and otherness* (Londres: T&T Clark, 2006), 130, ênfase original. Sou grato a Brian Hecker por ter fornecido essa referência.

<sup>60</sup> Teodoro Beza acreditava que a geração é igual a comunicação de essência (veja Muller, PRRD, 4:258-59). Em outras palavras, se o Pai comunica a pessoa, então ele comunica a essência. “O Filho”, disse Beza, “é do Pai por uma comunicação inefável desde a eternidade de toda a natureza” (Teodoro de Beza, *Axiomat. de trinitate*, Axioma 14, citado em PRRD, 274). Do mesmo modo o teólogo luterano Johann Gerhard escreveu: “Os doutores gregos chamam apenas o Pai de *autotheos kai autoousios*, não porque haja uma maior perfeição de essência no Pai do que no Filho, mas porque ele é *agennētos* [não gerado] e *a se ipso* [tem vida em si mesmo] e não tem divindade por geração ou concessão” (Johann Gerhard, conforme citado em PRRD, 261).

<sup>61</sup> M. F. Wendelin, como citado em Muller, PRRD, 4:261.

[...] Portanto, quando falamos simplesmente do Filho sem considerar o Pai, bem e corretamente o declaramos ser de si mesmo; e, por essa razão, o chamamos de única fonte. Mas quando assinalamos a relação que ele tem com o Pai, corretamente tornamos o Pai a fonte do Filho.<sup>62</sup>

Isso não significa sugerir que Calvino seja “agostiniano” quando fala sobre a unidade e “capadócio” quando considera as pessoas. Em vez disso, ele comprehende a unidade e a diversidade essenciais das pessoas como interdependentes. As pessoas são Deus e à parte das pessoas não há natureza divina. “E esta passagem em Gregório de Nazianzo muito me agrada: ‘Não posso pensar no um, sem que me veja imediatamente envolvido pelo esplendor dos três; nem posso discernir os três, sem que me veja imediatamente levado de volta para um.’”<sup>63</sup>

Os teólogos reformados até mesmo falaram desses atributos pessoais distintos como *incomunicáveis*. De acordo com Amandus Polanus, “Uma pessoa da Deidade é uma subsistência na Deidade, tendo tais propriedades que não podem ser comunicadas de uma à outra”.<sup>64</sup> Richard Muller observa a respeito desses escritores que “subsistência” deu mais peso ontológico às pessoas do que *persona* permitia, dadas as suas associações sabelianas (modalistas).<sup>65</sup> Wendelin propõe: “Uma pessoa divina é comumente descrita como uma *subsistência incomunicável* da essência divina (ênfase acrescentada).”<sup>66</sup> Embora compartilhando uma essência comum, cada pessoa tem sua própria “vida, entendimento, desejo e poder, pelos quais ela está em contínua operação”, de acordo com Edward Leigh.<sup>67</sup> Com tais afirmações, estamos numa posição bem distante da convicção de Agostinho de que a Trindade consiste de uma mente e uma vontade.

A fórmula “distinção sem divisão” orienta o entendimento de Calvino da Trindade. “De fato, as palavras ‘Pai’, ‘Filho’ e ‘Espírito’ sugerem uma *distinção real* – que ninguém pense que esses títulos, pelos quais Deus é diferentemente designado com base nas suas diversas obras, são sem sentido – mas uma *distinção [contra os sabelianos]*, não uma *divisão [contra os arianos]*” (ênfase acrescentada).<sup>68</sup> De acordo com Calvino, então, “Não é a mera relação que é chamada Filho, mas

<sup>62</sup>Calvino, *Institutes* 1.13.19.

<sup>63</sup>Ibid., 1.13.17. Sem o objetivo de fazer qualquer paralelo em termos de conteúdo, podemos ver a mesma tendência em Ário e Jerônimo que encontramos em Barth e Rahner, ou seja, pressupor como dados certas definições filosóficas (tais como natureza e pessoa) em vez de desafiar esses usos que foram consagrados pelo tempo pelo simples fato da Trindade. Por que deveríamos aceitar ou reagir contra certas formulações trinitarianas por demais associadas com o idealismo mais do que aceitamos ou reagimos contra os capadócios em relação à herança platônica deles? A questão é encontrar a terminologia que esclareça o ponto – e o redefini-lo se necessário. Deveríamos permitir que a questão em si irrompa os odes do uso.

<sup>64</sup>Amandus Polanus, conforme citado em Muller, PRRD, 4:177.

<sup>65</sup>Muller, PRRD, 4:178.

<sup>66</sup>Ibid., 4:179. De modo semelhante, John Owen diz que os nomes *Pai*, *Filho* e *Espírito* “não são nomes diversos da mesma pessoa, nem atributos ou propriedades distintos da mesma natureza ou ser”, mas pessoas reais com “propriedades incomunicáveis”. “Assim a Trindade não é a união ou unidade de três, mas é uma trindade em unidade” (John Owen, como citado em Muller, PRRD, 4:194).

<sup>67</sup>Edward Leigh, como citado em Muller, PRRD, 4:179.

<sup>68</sup>Ibid.

*algo real que subsiste na natureza divina*" (ênfase acrescentada).<sup>69</sup> Isso me parece ser idêntico à construção capadócia, até mesmo como articulada por Zizioulas quando ele explica que, contra os semiarianos, os capadócios argumentaram que a "não geração" do Pai identifica a sua pessoa e não a sua essência.<sup>70</sup>

Por causa dessa distinção, os teólogos reformados podiam falar sem contradição do Pai como o *principium* e "a 'origem de toda a divindade (*originem totius Deitatis*)'"?<sup>71</sup> Cada pessoa usufrui a asseidade própria à essência, mas só para o Pai ela é também um atributo da sua pessoa. Ele não é "não gerado" (*agennētos*), enquanto o Filho é gerado e o Espírito procede. No entanto, isso de modo algum significa para os reformados que o Pai é primeiro em natureza ou causa. De fato, os teólogos reformados concordam que a categoria de causalidade é inadequada entre as pessoas.<sup>72</sup>

Desconfiado dos exageros com relação às discordâncias Oriente-Ocidente, Gerald Bray, contudo, conclui que Calvino juntou fios importantes de ambos para formar uma estrutura mais integrada: "Ao afirmar que o Filho e, por extensão, o Espírito Santo também são Deus no sentido mais amplo da palavra, Calvino não apenas atacou todas as formas de origenismo (subordinacionismo), mas também o sabelianismo (modalismo) latente na tradição ocidental".<sup>73</sup> No origenismo, as pessoas têm prioridade sobre a natureza; no sabelianismo, a natureza tem prioridade sobre as pessoas, mas nós afirmamos a realidade das pessoas e da natureza única conjuntamente.<sup>74</sup> Além do mais, Calvino enfatizou que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são apenas relacionamentos, mas pessoas, conquanto também enfatizou que são pessoas *em* relação. Conhecer uma pessoa é conhecer algo sobre as outras: "Foi com base nesse princípio que Calvino e os outros reformados rejeitaram a divisão de trabalho convencional dentro da Trindade", escreve Bray, "de acordo com a qual o Pai é o Criador, o Filho é o Redentor e o Espírito Santo é o santificador do povo de Deus". Essa visão, criticada por Calvino, era semissabeliana "porque trata as pessoas como canais para a atividade tripla de Deus",<sup>75</sup> mais do que três pessoas trabalhando em conjunto.

Embora Colin Gunton vá longe demais ao ler a formulação de Calvino como um repúdio explícito de Agostinho em favor do Oriente, ele corretamente supõe que as concepções reformadas representam um avanço da teologia trinitariana no Ocidente, particularmente em sua "preocupação pela particularidade das pessoas" e a atuação distinta delas na economia da graça.<sup>76</sup> Gunton está justificado

<sup>69</sup> Calvino, *Institutes* 1.13.6.

<sup>70</sup> Zizioulas, "Doctrine of the Holy Trinity", 49-50.

<sup>71</sup> Veja Muller, PRRD, 4:253; cf. Calvino, *Institutes* 1.13.18.

<sup>72</sup> Muller, PRRD, 4:253.

<sup>73</sup> Bray, *Doctrine of God*, 201.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Gunton, *Promise of trinitarian theology*, 94. Na mesma página, Gunton acrescenta: "Na sua discussão sobre as pessoas da Trindade no livro 1 das *Institutes*, João Calvino se envolve numa discussão com a tradição ocidental, colocando em evidência a teologia de Tertuliano e Hilário de Poitiers contra Jerônimo

ao concluir que Calvino reconheceu o discernimento revolucionário do tratamento capadócio de *hypostasis* (pessoa) e desejou que o mesmo tivesse recebido maior apreciação e atenção na teologia ocidental.<sup>77</sup>

Para Calvino, observa Bray, as pessoas divinas trabalham juntas, ainda que diferentemente em cada obra externa: "Pai: início; Filho: organização; Espírito: eficácia".<sup>78</sup> Isso ajuda a evitar as armadilhas tanto do Oriente (subordinacionismo) quanto do Ocidente (modalismo). Fórmulas, tais como essa, são abundantes nesses sistemas da ortodoxia protestante. É interessante observar que o importante pupilo de Lutero, Martin Chemnitz, ressaltou que a doxologia de Paulo em Romanos 11.36 ("dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas") era explicitamente trinitariana, com cada cláusula se referindo a uma pessoa diferente da Trindade.<sup>79</sup> Calvino escreve,

Não convém suprimir a distinção que observamos estar expressa na Escritura. É esta: ao Pai é atribuído o início da atividade, e a fonte e o manancial de todas as coisas; ao Filho, sabedoria, conselho e a disposição ordenada de todas as coisas; mas ao Espírito é designado o poder e a eficácia de toda essa atividade. De fato, embora a eternidade do Pai seja também a eternidade do Filho e do Espírito, uma vez que Deus não poderia existir à parte da sua sabedoria e poder, e não devemos procurar na eternidade um *antes* ou um *depois*; no entanto, a observância de uma ordem não é sem sentido ou supérflua, quando o Pai é considerado como primeiro, e então dele o Filho, e finalmente, de ambos, o Espírito.<sup>80</sup>

Essências não entram em relacionamentos, mas as pessoas divinas que compartilham da essência, o fazem. Somos chamados, julgados, redimidos e ressuscitados para a vida eterna pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito, que são um único Deus.

Ao avaliar as analogias comuns empregadas pelo Oriente e pelo Ocidente, Calvino também relembra seus leitores para evitar especulações que as analogias humanas projetam se tomadas literal e univocamente numa tentativa de compreender o mistério da Trindade.<sup>81</sup> Isso certamente é relevante para os debates

e, indiretamente, Agostinho". Além da ênfase na particularidade das pessoas, Gunton se refere à "preocupação [de Calvino] de evitar o que podemos chamar corretamente de individualismo numa negação repetida da solidão e isolamento de Deus, que Aquino algumas vezes observou, mas não desenvolveu". Parece claro, com base nessa passagem das *Institutas*, no entanto, que Calvino está de fato tentando harmonizar Agostinho e os teólogos do Oriente em vez de colocar um contra os outros. Na verdade é Jerônimo quem ele ataca como não cooperativo a esse respeito.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>78</sup> Bray, *Doctrine of God*, 203.

<sup>79</sup> Martin Chemnitz, *Loci theologici* (1591) (trad. Jacob Preus; St. Louis: Concordia, 1989), I:74-76.

<sup>80</sup> Calvino, *Institutes* 1.13.18.

<sup>81</sup> *Ibid.* Conquanto não devamos "suprimir a distinção que observamos estar expressa na Escritura", Calvino recomenda moderação: "Realmente não sei se é correto emprestar comparações das ocupações humanas para expressar a força dessa distinção. Os antigos de fato estavam acostumados às vezes a fazer isso, mas ao mesmo tempo eles confessavam que as analogias que apresentavam eram totalmente inadequadas".

atuais, como veremos. A chave no pensamento de todos esses escritores é que Calvino e a teologia reformada posterior expressaram insatisfação com a analogia psicológica de Agostinho; no entanto, eles também estavam ansiosos para afirmar que as pessoas divinas não são pessoas exatamente no mesmo sentido que os seres humanos.<sup>82</sup> Nossa terminologia é importante apenas na medida em que nos preserva de confusão e erro. Entretanto, não especulemos além da simples fórmula “uma essência e três pessoas”, diz Calvino.<sup>83</sup> “Aqui, de fato, se em algum ponto nos mistérios secretos da Escritura devemos representar o filósofo sóbrio e com grande moderação. [...] Vamos, então, de bom grado, deixar a Deus o conhecimento dele mesmo.”<sup>84</sup> Contudo, “pessoas” pode ser aplicado apropriadamente tanto a Deus quanto aos homens, mas nunca saberemos exatamente onde é que a analogia termina – mas ela o faz.<sup>85</sup>

### C. A TRINDADE NA TEOLOGIA MODERNA

O socalianismo (precursor do unitarismo) plantou as sementes da deserção protestante, que vieram a desabrochar plenamente no Iluminismo. Uma vez que a religião foi reduzida ao que pode ser conhecido pela razão, moralidade ou experiência universais, a Trindade dificilmente pode ser considerada um dogma essencial. De acordo com Kant,

A doutrina da Trindade, tomada literalmente, não tem absolutamente nenhuma relevância prática, mesmo que pensemos compreendê-la; e é ainda mais irrelevante se compreendemos que ela transcende todos os nossos conceitos. Se devemos adorar uma ou três pessoas na Deidade não faz diferença.<sup>86</sup>

Segundo Schleiermacher, visto que a teologia é uma reflexão sobre a experiência piedosa, e nós não vivenciamos a Trindade, “Nossa fé em Cristo e nossa comunhão viva com ele seria a mesma” sem ela.<sup>87</sup> Alar Laats não exagera quando julga que “a redução do papel de Cristo a um mestre moral na teologia liberal do século [19] aconteceu por causa do eclipse da doutrina da Trindade”.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Sobre a crítica de Calvino da analogia psicológica de Agostinho, veja *Institutes* 1.13.18.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 1.13.20.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 1.13.21.

<sup>85</sup> O que o teólogo do século 17 Robert South afirmou sobre os socalianos pode facilmente servir como uma advertência a todos nós – que “tudo o que eles alegam enfaticamente contra uma subsistência tripla da natureza divina ainda são exemplos tomados das naturezas das criaturas e aplicados à divina” (Robert South, como citado em Richard Muller, *PRRD*, 4:211).

<sup>86</sup> Immanuel Kant, *Religion and rational theology*, em *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant* (org. Allen W. Wood e George di Giovanni; trad. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al.; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 264.

<sup>87</sup> Friedrich Schleiermacher, *The Christian faith* (org. e trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart; Edimburgo: T&T Clark, 1928), 741; cf. Gerald O’Collins, “The Holy Trinity: The state of the questions”, em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e O’Collins), 1-25.

<sup>88</sup> Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western theologies: A study with special reference to K. Barth and V. Lossky* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), 160.

Foi Hegel quem primeiro provocou uma atenção renovada à Trindade com sua filosofia de “Espírito” e História, bebendo bastante das influências combinadas do historicismo trinitariano de Joaquim de Fiore e do misticismo panteísta radical de Mestre Eckhardt e Jakob Böhme. No entanto, não era tanto a doutrina histórica que o interessava, mas o uso na qual ela poderia ser colocada numa ontologia especulativa de ser-como-vir-a-ser. Desde então, a linha principal do protestantismo, especialmente na esteira de Karl Barth, tem experimentado um reavivamento do interesse pela teologia trinitariana que é evidente na teologia católico-romana. Ao mesmo tempo, esse reavivamento tem reacendido debates históricos concernentes à unidade de essência e pluralidade de pessoas. Em muitos sentidos, os debates contemporâneos da teologia trinitariana refletem o legado de Barth e Hegel.

## I. PRIVILEGIANDO O UM

O repensar radical de Karl Barth de toda a trajetória do liberalismo incluiu uma profunda redescoberta do interesse pela Trindade, mas ele tem sido criticado no reavivamento recente da reflexão trinitariana por enfatizar demais a subjetividade absoluta de Deus em autorrevelação de modo a solapar a genuína pluralidade de pessoas. Para Moltmann e outros, a falta que causou essa alegada tendência em Barth é creditada a uma tendência alegadamente modalista em Agostinho e na tradição do Ocidente, mais em geral, bem como a um conceito moderno de *pessoa*, herdado do idealismo alemão.<sup>89</sup>

Na seção do seu livro *Church dogmatics* em que elucida o que significa dizer que Deus é *pessoal*, ele insiste que o único Deus com quem temos a ver é este Deus trino.<sup>90</sup> Alegações de modalismo baseadas na preferência de Barth por *modos de ser* em vez de *pessoas* são historicamente insustentáveis. Embora os termos soem familiares, *modo de ser* (como um sinônimo para *pessoa*) tem sido usado frequentemente na teologia ocidental em oposição ao modalismo.<sup>91</sup> Ao mesmo tempo, no seu pensamento, Barth tende a unificar as três pessoas na essência.<sup>92</sup> A adoção de Barth da definição de Trindade de Agostinho como “uma repetição tripla” ou uma “forma tripla de ser” é um modo maravilhoso de indicar a

<sup>89</sup> Jürgen Moltmann, *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981), 142.

<sup>90</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 1, 268.

<sup>91</sup> De acordo com o modalismo, há apenas um modo de ser com três personalidades, mas a ortodoxia ensina que há três modos de ser/subsistência compartilhando uma essência.

<sup>92</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. 1, 361. Ele pode até mesmo falar da Trindade como a “forma tripla de ser” que no mínimo ecoa a tendência de Agostinho de marginalizar a distinção das propriedades pessoais em favor da unidade essencial. Sua ênfase recorrente na absoluta subjetividade do único Senhor, embora não seja formalmente não exata, frequentemente demonstra uma tendência no sentido de investir a própria essência com pessoalidade. “Deus se revela como Senhor; nessa afirmação temos resumida nossa compreensão da forma e do conteúdo da revelação bíblica” – e isso na seção que define a Trindade. Veja expressões semelhantes nas p. 314 e 334.

unidade da essência divina, mas também como Agostinho, Barth marginaliza a distinção das propriedades pessoais.<sup>93</sup>

Barth soa mais explicitamente modalista na maneira em que ele defende a sua reticência a adotar o termo *pessoas*: no pensamento moderno, ele disse, *pessoas* indica uma concepção individualista que não pode senão sugerir triteísmo. Ele parece sugerir que se *pessoa* significasse o que significava na teologia pré-moderna, poderíamos falar de três pessoas, mas dadas as conotações modernas, não podemos.<sup>94</sup> A ênfase de Barth na relação Eu-Tu, que prevalece entre Deus e a humanidade, não é tão completamente desenvolvida com respeito à vida intratrinitariana. Não apenas a pluralidade de deuses, mas “a pluralidade de indivíduos [...] dentro da única Deidade” deve ser negada, de acordo com Barth. “O nome do Pai, do Filho e do Espírito significa que Deus é o único Deus numa repetição tripla. [...] A verdade que estamos enfatizando é a unidade numérica da essência das ‘pessoas’, quando, em primeira instância, empregamos o conceito de *repetição para indicar as ‘pessoas’*” (ênfase acrescentada).<sup>95</sup> Em vez disso, na doutrina da igreja “falamos não de três Eu divinos, mas de três vezes do único Eu divino” repousando na “identidade de substância”.<sup>96</sup>

Conquanto para a tradição reformada clássica cada pessoa deriva sua deidade de si mesma, mas a sua existência pessoal do Pai, para Barth, a última é novamente assimilada à primeira:

Como Deus é em si mesmo o Pai de toda a eternidade, ele *concebe a si mesmo* como o Filho de toda a eternidade. Como ele é o Filho de toda a eternidade, ele é *concebido de si mesmo* como o Pai de toda a eternidade. Nesse eterno *conceber a si mesmo e ser concebido por si mesmo*, ele *coloca a si mesmo uma terceira vez como o Espírito Santo*, i.e., o amor que o une a si mesmo.<sup>97</sup>

## 2. PRIVILEGIANDO OS MUITOS

Principalmente em reação a Barth e Rahner, mas alcançando Agostinho e a teologia ocidental em geral em sua crítica, o pêndulo teológico mudou na direção de

<sup>93</sup> *Ibid.*, 334. Essa tese, “reduzida à sua forma mais simples”, afirma Barth, é que “o senhorio triplio e, ainda, único de Deus como Pai, Filho e Espírito, é a raiz da doutrina da Trindade”.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 357: “O que é chamado de ‘pessoalidade’ no vocabulário conceitual do século 19 é distinto da *persona patrística* e medieval pela adição do atributo da autoconsciência. Essa realidade complica toda a questão.” Karl Rahner também se destacou do lado católico por ajudar e se tornar cúmplice de uma visão semimodalista da Trindade, e por razões semelhantes às de Barth. No entanto, não temos espaço para interagir com Rahner aqui.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 350. Também na p. 353 ele usa a fórmula *repetitio aeternitatis in aeternitate*.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 351. Reconhecendo que o liberalismo protestante era basicamente modalista (sabeliano), Barth, porém, interpretou isso como uma reação ao triteísmo, embora seja difícil identificar algo como um ressurgimento do triteísmo naquele período. Ao apelar para os “modos de ser”, Barth nem rejeita a propriedade de usar o termo *pessoa* nem simplesmente pela expressão sugere modalismo (359-360). Seguindo ou não com a argumentação de modo consistente, Barth insiste em que a Trindade é essencial para o ser divino.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 483.

enfatizar as três pessoas em detrimento da essência única. O defensor mais entusiasmado da pluralidade hoje é Jürgen Moltmann, que desafia a afirmação de Karl Rahner de que o triteísmo é o maior perigo e acusa Barth e Rahner como evidência da ameaça contínua de modalismo por parte do Ocidente.<sup>98</sup> A crítica de Moltmann das formulações trinitarianas clássicas é parte do seu desafio mais abrangente ao teísmo clássico. Ele se refere a essa visão como “panteísmo trinitariano” ou *trinitarianismo social*.<sup>99</sup> Com essa trajetória, uma ontologia trinitariana mais hegeliana pode ser encontrada até mesmo entre alguns dos alunos do próprio Barth.

Estranhamente (dadas as raízes judaicas do monoteísmo cristão), Moltmann argumenta que os problemas com o monoteísmo clássico começam com Aristóteles. Do “único Deus” ao “único imperador” (Alexandre, o Grande), a “estrutura monárquica” do cosmos leva ao despotismo por toda a escala. O monoteísmo também deu origem ao patriarcalismo e à subjugação do corpo pela alma.<sup>100</sup> O objetivo de Moltmann é articular uma doutrina social da Trindade (como comunidade divina) que possa se tornar a base para o socialismo democrático que abrange toda a criação. Na leitura de Moltmann, o Oriente e o Ocidente têm uma concepção monárquica de Deus, seja a monarquia do Pai ou aquela da essência única, respectivamente, e até mesmo em Rahner e Barth, as três pessoas são subordinadas ao senhorio do único Deus por meio de sua autorrevelação.<sup>101</sup> Essas abordagens têm fortalecido a base para dominação e passividade. Em vez de começar com “o senhorio externo de Deus”, de acordo com Moltmann, deveríamos começar com “a comunidade interna de Deus”.<sup>102</sup>

Embora ele elogie os capadócios por terem criado espaço para o conceito de pessoa, Moltmann também aplaude Boécio pela sua definição de *pessoa*, que – ao se recusar a reduzir *pessoa* aos papéis sociais – abriu a porta para a tradição dos direitos humanos no pensamento político ocidental.<sup>103</sup> Ricardo de São Vitor também recebe notas altas nas contas de Moltmann.

No entanto, “Foi Hegel quem levou essa linha de pensamento um passo adiante: ser pessoal (*Persosein*) significa dispor de si mesmo para os outros e associar os outros a si mesmo. Esse aprofundamento do conceito de relacionamentos na doutrina cristã da Trindade pode levar a uma compreensão do caráter social (*Sozialität*) da *pessoa humana*.<sup>104</sup> O individualismo ocidental, que fez com

<sup>98</sup> Moltmann, *Trinity and the kingdom of God*, 150, 174-76.

<sup>99</sup> Um resumo bem-feito da posição mais amplamente desenvolvida em outro texto (especialmente em *The Trinity and the kingdom of God*) é encontrado em Elisabeth Moltmann-Wendel e Jürgen Moltmann, *Humanity in God* (Cleveland: Pilgrim Press, 1983).

<sup>100</sup> Moltmann, *Trinity and the kingdom of God*, 92-93.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 98. Não fica exatamente claro o que Moltmann realmente pensa de Hegel. Conquanto ele se refera aqui a ele como uma figura importante no ráar da compreensão social de pessoalidade, em outro texto ele escreve: “Desde Hegel em particular, a Trindade cristã passou a ser representada em termos de pertencer ao conceito geral do sujeito absoluto: *um sujeito – três modos de ser*” (17).

que Barth e Rahner fossem cautelosos ao se referir às “pessoas” divinas, poderia ter sido evitado se Deus tivesse sido compreendido em termos trinitarianos, em vez de teísticos. Assim, a mesma História que levou ao conceito moderno de pessoa que fez Barth ter cuidado com o termo em relação à Trindade tornou Moltmann atraído a ele.

O que é, então, a unidade das pessoas? Apelando a João de Damasco, Moltmann afirma que a unidade consiste da *perichôrēsis* (habitação mútua) das pessoas.<sup>105</sup> No entanto, como acontece com muitos dos seus apelos à tradição do Oriente, Moltmann não reconhece a total solidariedade entre Oriente e Ocidente no que concerne à unidade da Trindade em *essência*. Onde Moltmann substitui *perichôrēsis* (intercomunhão mútua) por unidade essencial, ele não reconhece que tanto para os teólogos do Oriente quanto para os do Ocidente, *perichôrēsis* pressupõe essa unidade de essência. Em parte, ele é motivado por uma preocupação de ver a Trindade como uma sociedade aberta que atrai as criaturas para sua comunhão pericorética: “A Trindade divina é tão convidativa e tão forte que a vida divina se reflete na verdadeira comunidade humana e assimila a comunidade humana em si mesma, ‘a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós’ [Jo 17.21]”.<sup>106</sup>

O trinitarianismo social, especialmente como defendido por Moltmann e Richard Swinburne, tem sido amplamente criticado por estudiosos da patrística por representar de maneira errada as concepções do Oriente cristão (particularmente dos pais capadócios). Por exemplo, Sarah Coakley forneceu uma refutação minuciosa das interpretações social-trinitarianas desses teólogos.<sup>107</sup> “De fato, Gregório de Nissa está mais próximo da tradição latina do que o trinitarianismo social.”<sup>108</sup> Conquanto o trinitarianismo social ofereça em pontos cruciais

<sup>105</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>106</sup> *Ibid.* Nesse ponto é inserida a pintura “Trindade” de Giovanni Spaghe, com seu triteísmo óbvio, seguida por diversas outras do mesmo tipo.

<sup>107</sup> Veja Sarah Coakley, “‘Persons’ in the ‘social’ doctrine of the Trinity”, em *The Trinity* (org. Davis, Kendall e O’Collins), 123–44. Coakley, que se especializou nos teólogos capadócios, ao comparar Gregório de Nissa aos trinitarianos sociais (particularmente da escola analítica, tais como Richard Swinburne) observa: “De modo mais livre e instrumental, a figura das ‘pessoas’ divinas é, assim, também usada evocativamente por Gregório em sua obra exegética, sem qualquer preocupação aparente com precisão filosófica”(136). “Gregório é totalmente claro sobre a diferença entre as ‘pessoas’ humanas e divinas [...]” Ele não começa com três, nem é uma “comunidade” de “indivíduos” – “nem incidentalmente – de acordo com a minha leitura – prioriza ‘pessoa’ sobre ‘substância’ (uma questão que se tornou polêmica no pensamento de John Zizioulas)”(137). De qualquer modo, a relação de Moltmann com a tradição é, na melhor das hipóteses, confusa, visto que ele alterna entre crítica aguda e apropriação da concepção oriental. Por um lado, a concepção oriental está envolta de analogias monárquicas (e patriarcais) oriundas da ideologia “um imperador, um rei”. Por outro lado, ao longo do livro *Humanity in God*, que ele escreveu junto com Elisabeth Moltmann-Wendel, refere-se à concepção do Oriente de modo aprovador como “a doutrina social”. Esses escritores contemporâneos também compreenderam erradamente os defensores contemporâneos do legado capadócio, tais como John Zizioulas (veja Douglas Knight, *The theology of John Zizioulas* [Londres: Ashgate, 2007], 65).

<sup>108</sup> Coakley ressalta que para Gregório de Nissa “a linguagem de *prosôpon* usada para se referir às entidades divinas na Trindade é mais bem vista como analógica (e talvez até mesmo metafórica em sua cunhagem original)” (“‘Persons’ in the ‘social’ doctrine of the Trinity”, 140).

uma terapia útil contra o modalismo, sua negação da unidade da Trindade em substância ou essência que compartilham em comum é exegética e ecumenicamente indefensável. De modo não menos vigoroso que Agostinho, Gregório de Nazianzo declarou:

Quando eu digo Deus, quero dizer Pai, Filho e Espírito Santo. Isso porque a Trindade não é nem disfundida além desses, de modo a introduzir uma multidão de deuses, nem no entanto está limitada por um compasso menor do que esse, de modo a nos condenar por uma concepção pobramente limitada da deidade, seja judaizando para salvar a monarquia, ou caindo no paganismo pela multidão de nossos deuses.<sup>109</sup>

De acordo com William Alston, “Moltmann está estabelecendo falsas dicotomias” – ou *perichôrēsis* ou uma única substância. “Essa visão está baseada numa insistência gratuita na homogeneidade de substância (gratuita porque isso não é requerido pela categoria da própria substância), ou sobre tomar a unidade da substância divina como uma ‘adição’ à ‘comunhão’ do Pai, Filho e Espírito”.<sup>110</sup> O fato é que Nissa e os demais não veem as coisas desse modo. As duas opções funcionam perfeitamente juntas.

Ainda mais fundamentalmente, a concepção de Moltmann sacrifica a primeira metade da fórmula trinitariana, “uma em essência”, no seu esforço para projetar na Trindade o que ele considera ser uma sociedade ideal (socialismo democrático) na Divindade.<sup>111</sup> Entretanto, em vez de correlacionar uma definição boeciana robusta de pessoas com uma afirmação igualmente robusta da unidade essencial, Moltmann dispensa a última. Em vez de afirmar que Deus é um em essência e três em pessoas, ele diz, nós deveríamos pesar em “três pessoas uma comunidade”.<sup>112</sup> A unidade de Deus não subsiste nem como “uma substância homogênea, nem como um sujeito idêntico”.<sup>113</sup>

A unidade da triunidade divina está na *união* do Pai, do Filho e do Espírito, e não em sua unidade numérica. Ela repousa na *comunhão* entre eles, não na identidade de um único sujeito. [...] A comunhão dos discípulos entre si deve se

<sup>109</sup> Gregório de Nazianzo, *Orations* 38:8, em *NPNF2*, 7:347.

<sup>110</sup> Alston, “Substance and the Trinity”, 197. Do mesmo modo, Brian Leftow faz uma defesa persuasiva para sua conclusão de que a despeito de suas qualificações, as diversas versões de trinitarianismo social são, no final das contas, triteistas (“Anti social trinitarianism”, em *The Trinity* [org. Davis, Kendall, and O’Collins], 232).

<sup>111</sup> Jürgen Moltmann, “The reconciling power of the Trinity in the life of the church and the world”, em *Triune God: love, justice, peace* (org. K. M. Tharakan; Mavelikkara, India: Youth movement of Indian Orthodox Church, 1989), 32: “A doutrina social da Trindade está numa posição de superar o monoteísmo no conceito de Deus e o individualismo na doutrina do homem, e de desenvolver um personalismo social e um socialismo personalista. Isso é importante para o mundo dividido em que nós vivemos e pensamos”.

<sup>112</sup> Moltmann-Wendel e Moltmann, *Humanity in God*, 96.

<sup>113</sup> *Ibid.*

assemelhar à união do Filho com o Pai. *Mas ela não deve apenas se assemelhar a essa união trinitariana; além disso, deve ser uma união dentro dessa união* (ênfase acrescentada).<sup>114</sup>

Nessa última frase, o espectro da univocidade é mais uma vez apresentado. Como consequência “devemos dispensar tanto o conceito da substância única quanto o conceito do sujeito idêntico. Tudo o que sobra é: a unidade e a união das três pessoas uma com a outra, ou: a unidade e união do Deus trino”<sup>115</sup> “Deus”, compreendido desse modo, é uma comunidade em vez de uma unidade essencial. “Se a unidade de Deus não é percebida na união do Deus trino, e, portanto, como uma unidade *pericorética*, então o arianismo e o sabelianismo permanecem sendo ameaças inescapáveis à teologia cristã.” Nessa definição Moltmann é claramente motivado pela sua pressuposição de que o que quer que unidade seja, ela deve ser o tipo de unidade que possa ser compartilhada univocamente com as criaturas. Apenas isso pode sustentar “o conceito de uma unidade que pode ser comunicada e está aberta”.<sup>116</sup> Compreensivelmente, então, a doutrina ecumênica da unidade essencial de Deus deve ser vista como incompleta. O “Deus trino” para Moltmann é meramente a comunidade de três seres divinos.<sup>117</sup>

### III. UM E MUITOS: DESENVOLVIMENTO SISTEMÁTICO-TEOLÓGICO

Tendo fornecido uma interpretação bíblico-teológica e me envolvido em formulações históricas, sugiro duas diretrizes para qualquer reflexão sistemático-teológica sobre a Trindade.

#### A. DEVEMOS RECONHECER QUE TODAS AS NOSSAS DEFINIÇÕES DE PESSOA EM RELAÇÃO À DIVINDADE SÃO ANALOGIAS

Correndo o risco de exagerar na simplificação, o Ocidente favorece a analogia de uma família – evidentemente, uma família patriarcal que tem o Pai como a sua fonte. Se tomada univocamente, essa analogia leva ao triteísmo. O mesmo é verdadeiro da analogia capadócia de Pedro, Tiago e João como três pessoas (*hypostases*) que compartilham a mesma essência humana (*ousia*). No entanto, os capadócios foram muito claros sobre o perigo das definições unívocas. Frequentemente deixando esse tipo de precaução de lado, algumas teologias contemporâneas da Trindade tratam as analogias como definições unívocas.

<sup>114</sup> Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, 95-96.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> Paralelos com Joaquim de Fiore, cujas visões foram condenadas como triteístas pelo Quarto Concílio de Latrão, são aparentes no apelo de Moltmann às analogias de “a unidade de um ‘rebanho’ ou de um ‘populacho’” (Muller, PRRD, 4:35). Os frequentes apelos de Moltmann a Joaquim confirmam essa impressão.

Em vez de permitirem que a realidade do Pai, do Filho e do Espírito transforme nosso conceito de pessoas, Barth rejeita o termo *pessoa* por causa do seu significado na antropologia moderna. Do mesmo modo, Moltmann toma a analogia capadócia literalmente conquanto rejeite a afirmação capadócia de unidade essencial.

Ao adotar uma abordagem analógica às pessoas divinas e humanas, também devemos lembrar que as criaturas são análogas a Deus e não o contrário. Como Atanásio nos lembra, a paternidade de Deus não é uma analogia das relações humanas, mas o contrário.<sup>118</sup> Portanto, não podemos começar com nosso conceito de uma personalidade ou sociedade humanas ideal. A analogia psicológica de Agostinho desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento trinitariano, mas ela ainda está presa à fórmula ecumênica. As analogias políticas de Moltmann, no entanto, o levaram a negá-la. Em *The Trinity and the kingdom of God* [A Trindade e o reino de Deus], Moltmann critica Barth e Rahner por cederem a Trindade à imagem de “o absoluto, sujeito idêntico”, do mesmo modo que o monoteísmo monarquista na antiguidade cristã foi o produto de um hierarquismo imperial com um governante.<sup>119</sup> À parte de sua genealogia controversa dessa teoria, a própria projeção de Moltmann de uma sociedade ideal de socialismo democrático para Deus é ainda mais explícita.<sup>120</sup>

Como no seu tratamento dos atributos de Deus, a discussão de Moltmann da Trindade demonstra impaciência em relação à incompreensibilidade de Deus. “Falar sobre o ‘mistério da Trindade’ não significa apontar para alguma obscuridate impenetrável ou enigma sem solução”, insiste Moltmann.<sup>121</sup> Robert Jenson expressa a mesma impaciência com o mistério.<sup>122</sup> Se a suposta incompreensibilidade e asseideade de Deus dão lugar a uma ideia clara e distinta de Deus, somos no mínimo aptos para reconhecer o tipo de Deus que Moltmann identificou. Assim, há pouca necessidade de reservas analógicas.

O ponto mais óbvio em que a doutrina da analogia é dissolvida no pensamento trinitariano é com respeito ao relacionamento entre *trindades imanente*

<sup>118</sup> Atanásio, *Select works and letters*, em NPNF2, 4:320.

<sup>119</sup> Moltmann, *The Trinity and the kingdom of God*, 139: “A imagem primordial do ‘sujeito absoluto’ no céu corresponde à percepção moderna da subjetividade humana concernente à natureza e à História; e o Deus pessoal na eternidade corresponde à cultura burguesa da personalidade. É a personalidade absoluta de Deus que faz do homem uma pessoa”.

<sup>120</sup> Como observa Ted Peters, embora Aristóteles tenha sido o professor de Alexandre, o Grande, não foi o filósofo, mas o pai de Alexandre, Filipe da Macedônia, quem alcançou o objetivo de um império mundial com um rei (Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and temporality in the divine life* [Louisville: Westminster John Knox, 1993], 40-41). Mais importante, Moltmann cria uma teologia especulativa ao projetar uma sociedade humana ideal (*The Trinity and the kingdom of God*, 100-101). De fato, sua pesquisa em *Humanity in God* inicia-se com uma referência à correlação entre antropologia e teologia corretas, citando o início das *Institutas* de Calvino. Ai já vemos a importância do método: a tendência a ver Deus e os seres humanos como espelhos um do outro, de acordo com as linhas da *imago dei*, sem estabelecer se isso é único ou analógico.

<sup>121</sup> Moltmann, *The Trinity and the kingdom of God*, 161.

<sup>122</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:67.

e econômica, que é basicamente a mesma distinção entre Deus-em-si-mesmo e Deus-em-relação a nós. Uma coisa é dizer que o Deus que se revela nas suas relações externas no mundo é o *mesmo Deus* que existe no mistério das relações internas da Trindade, e outra totalmente diferente é dizer que essa revelação é exaustiva ou unívoca. Aqui, como em todo o nosso pensamento sobre a Trindade, há dois riscos a serem evitados: (1) a atitude extremamente popular de unir o imanente na Trindade econômica (incentivado por Barth e muitos dos seus alunos) e (2) a tendência de permitir uma contradição entre o Deus escondido e o revelado (às vezes evidente em *Bondage of the will* [O cativeiro da vontade], de Lutero). Estamos numa posição mais segura ao dizer que a revelação da Trindade na economia revela verdadeiramente a Trindade imanente (contra equivocidade), mas é sempre analógica em vez de unívoca.<sup>123</sup>

## B. NOSSAS FORMULAÇÕES DEVERIAM RECONHECER QUE AS TRÊS PESSOAS NÃO SÃO SIMPLESMENTE RELAÇÕES, MAS SUBSISTÊNCIAS DISTINTAS COM SEUS PRÓPRIOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS

O Pai, o Filho e o Espírito não são diferentes em sua essência e atributos divinos. No entanto, há também atributos pessoais que não podem ser compartilhados. Por exemplo, o Filho não pode ser eternamente expirado (veja “A contribuição reformada para a reflexão trinitariana”, p. 303-310); nem o Pai nem o Espírito podem ser gerados. O Filho não pode ser a origem da Trindade, e o Espírito não pode ser o Verbo encarnado. O perigo dos hábitos modalistas de pensamento emerge quando correlacionamos o Pai com a criação, o Filho com a redenção e o Espírito com o novo nascimento. Em vez disso, em *cada* obra externa da Trindade, o Pai é sempre a fonte, o Filho é sempre o mediador e o Espírito é sempre o agente aperfeiçoador.

Em minha concepção, John Zizioulas e Colin Gunton exageram a diferença entre os capadócios (Oriente) e Agostinho (Occidente) e no processo exigem um conceito relacional de pessoa que é suscetível a crítica, pelo menos com respeito às pessoas humanas.<sup>124</sup> No entanto, as preocupações deles com a tendência de Agostinho de reduzir as pessoas a relações em vez de pensar em termos de pessoas-em-relacionamento parecem válidas e importantes. No desenvolvimento capadócio, como Gunton relata: “As pessoas não são, portanto, relacionamentos,

<sup>123</sup> Concordo com Paul Helm, *John Calvin's ideas* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), 49. A interpretação que B. B. Warfield faz de Calvino é exatamente correta: “Isto nós sabemos, ele diz, que Deus é o que suas obras e atos revelam, embora deva ser admitido que suas obras e seus atos não revelam seu Ser metafísico, mas suas relações pessoais – não o que ele é *apud se*, mas aquilo que ele é *quid nos* (*Calvin and Calvinism* [Nova York: Oxford Univ. Press, 1931], 154).

<sup>124</sup> Veja Harriet A. Harris, “Should we say that personhood is relational?” *SJT* 41, nº 2 (1998): 214-34. Isso se torna especialmente problemático na construção de Zizioulas, segundo a qual os não batizados são meros “indivíduos biológicos” (uma condição ontologicamente “caída”) e se tornam “pessoas” (i.e., pessoas-em-relação) no batismo.

mas particulares concretos em relação um com o outro.”<sup>125</sup> “Quando consideramos o tratamento do tópico por Agostinho, torna-se evidente que ele quase não entendeu o ponto principal, se é que o fez.” Como Calvino, Gunton conclui que parte do problema é conceitual: “É difícil [para Agostinho] entender o significado do grego *hypostasis*. Uma razão é que ele não dá importância à distinção tão central na ontologia capadócia entre *ousia* e *hypostasis*: ‘Não sei que distinção eles querem fazer’ (v. 10)”. Como consequência, “ele preparou o caminho para a última, e desastrosa, definição de pessoa como uma *relação*”<sup>126</sup> Ela é desastrosa, evidentemente, porque facilmente reduz o Pai a “paternidade” e o Filho a “filiação” e deixa pouco espaço para o Espírito Santo – Qual é a relação *dele* senão ser um “vínculo de amor”?<sup>127</sup>

Confessamente, o termo *pessoa* tem problemas – como todas as analogias têm, particularmente quando elas são afirmadas sobre o mistério divino; consequentemente, a preferência frequente por *subsistência*, como em Tomás de Aquino e, se obrigado a escolher, Calvino.<sup>128</sup> Ao empregar o termo *pessoa*, no entanto, em relação ao Pai, ao Filho e ao Espírito, não estamos de modo algum presos a uma definição boeciana (“uma natureza individual de uma essência racional”) mais do que estamos ao conceito mais obscuro de *persona* (“personagem” ou “máscara”) emprestado do teatro romano.<sup>129</sup> Também não há razão (*pace Barth*) para evitar “pessoa” por causa dos pressupostos modernos de individualismo autônomo.

Mais uma vez, devemos responder a essa pergunta não nos referindo a conceitos *a priori* da pessoalidade extraídos de nossa própria interpretação humana de pessoalidade ou comunidade ideal, mas atentando para a história real na qual as pessoas divinas são reveladas. Independentemente do tipo de perguntas que possam surgir em relação à pessoalidade humana, parece claro o suficiente na Escritura que as pessoas da Divindade são pessoas-*em*-relação, não meramente pessoas-*como*-relação. Não é simplesmente que gerar, ser gerado e ser expirado são essenciais à identidade deles, mas que o Pai, o Filho e o Espírito são essenciais um para a identidade do outro.

Juntamente com a sua unidade em essência e atividades, cada um é uma pessoa insubstituível que vive e age diferentemente. Essa diferença nunca provoca oposição, mas amor, porque cada pessoa tem algo diferente para trazer ao

<sup>125</sup> Gunton, *Promise of trinitarian theology*, 39.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>127</sup> *Ibid.*, xxvii. Ao mesmo tempo, devemos nos lembrar de que a preocupação louvável de Gunton de atribuir status ontológico às pessoas é exatamente a razão pela qual as pessoas não podem ser reduzidas às relações e por que a definição de Boécio (correlacionada posteriormente com o termo *subsistência*) teve tanto apelo. No entanto, com Zizioulas, Gunton acredita que a definição de Boécio de *pessoa* como “*natura rationabilis individua substantia*, uma substância individual de natureza racional é o cerne dos problemas” (92).

<sup>128</sup> Calvino, *Institutes* 1.13.2, 6.

<sup>129</sup> T. F. Torrance ressalta corretamente, acredito, que a definição de Boécio de *pessoa* também é evidente em Agostinho e, juntos, eles antecipam a *res cogitans* de Descartes. Veja Torrance, *Incarnation: The person and life of Christ* (org. Robert T. Walker; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008), 214.

relacionamento intratrinitariano e obras extratrinitarianas. O Pai não apenas conhece sua paternidade a partir do Filho; sua pessoa como tal é definida por esses outros dois que se relacionam com ele. Muito diferente da pessoalidade humana, a primeira pessoa ser o Pai do Filho é um aspecto necessário em vez de contingente de sua existência. Precisamente porque cada pessoa é diferente (i.e., possui propriedades incomunicáveis), cada uma conhece a si mesma na outra e por meio da outra. Nem mesmo o Pai conhece a si mesmo à parte do Filho por meio do Espírito.

Além disso, a revelação bíblica identifica cada uma dessas pessoas como um agente que pensa, deseja e está ativo. Nada demonstra mais esse fato do que a aliança da redenção (*pactum salutis*) feita entre as pessoas divinas na eternidade, que é pressuposto na maneira em que Jesus fala (especialmente no Evangelho de João) de ter sido dado a ele um povo da parte do Pai que é e será unido a ele por meio do Espírito depois de sua partida. Embora todas as três pessoas sejam mutuamente ativas em cada obra externa da Divindade, elas são ativas de maneira diferente. O Pai é o agente originador, o Filho é o mediador, e o Espírito produz o efeito intencionado. De fato, é exatamente essa individuação de pessoas que Barth menciona como sua objeção principal a essa aliança eterna da redenção formulada na teologia reformada:

Podemos realmente pensar da primeira e da segunda pessoas do Deus trino como dois sujeitos divinos e, portanto, dois sujeitos legais que podem fazer negócios e colocar um ao outro sob obrigações? Isso é mitologia, para a qual não há espaço na compreensão correta da doutrina da Trindade. [...] Deus é um Deus, [...] o sujeito único, [...] o sujeito.<sup>130</sup>

Ainda mais do que na formulação de Agostinho, Barth levanta a dúvida sobre se a Trindade não é apenas um Deus, mas uma pessoa (i.e., sujeito).

Atenção renovada à distinção entre atributos essenciais e propriedades pessoais, uma suspeita de ceder o mistério análogo às projeções unívocas, e a expectativa de que a realidade da Trindade na história da aliança provoque revisões de nossas categorias filosóficas “não batizadas” permanecem sendo ajudas cruciais na nossa reflexão trinitariana.

#### IV. A FILIOQUE

Com o debate *filioque* (veja também “Tensões Oriente-Ocidente”, p. 297), as diferenças sutis entre o Oriente e o Ocidente se tornaram um cisma formal. De *ekporeuomai*, o termo *processão* refere-se ao modo pelo qual o Espírito está

---

<sup>130</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, 65. Ele acrescenta, um tanto quanto obscuramente: “O pensamento de uma decisão puramente intratrinitariana [sic] como a base eterna para a aliança da graça pode ser encontrado tanto sublime quanto elevado. Mas é definitivamente sublime e elevado demais para ser um pensamento cristão” (66).

relacionado ao Pai (a visão grega) ou ao Pai e ao Filho conjuntamente (a visão latina). Com o consenso ecumênico do Oriente e do Ocidente, o Primeiro Concílio de Constantinopla (381) acrescentou ao credo acordado em Niceia (325) a seguinte frase a respeito do Espírito Santo (extraída de Jo 15.26): “o Senhor, o Doador da vida, que procede do Pai”. Esse é o motivo pelo qual o Credo niceno é chamado formalmente de Credo niceno-constantinopolitano. No entanto, quando a Espanha visigoda renunciou ao arianismo e adotou a cristandade católica, o Concílio de Toledo (589) acrescentou à última frase (“que procede do Pai”) as palavras “e do Filho”.<sup>131</sup> Logo, porém, a cláusula *filioque* (“e do Filho”) tornou-se amplamente popular no Ocidente, provocando condenação pelo patriarca Fotius I de Constantinopla em 864. Depois de Bento VIII ter incluído *filioque* pela primeira vez numa missa em Roma (1014), a igreja Ocidental adotou o texto emendado – e isso foi uma causa importante do cisma Oriente-Ocidente em 1054. Apesar de divisões profundamente arraigadas e condenações mútuas, notáveis ganhos foram alcançados nas discussões ecumênicas na última metade do século com respeito a essa questão.

Antes da amarga história do que se seguiu ao Concílio de Toledo, teólogos ocidentais (tais como Agostinho) podiam dizer que o Espírito tem sua origem no Pai como princípio (*principalis*) da Divindade, mesmo que Cirilo de Alexandria pudesse argumentar (contra os nestorianos) que o Espírito procede do Pai e do Filho.<sup>132</sup> De fato, os pais gregos desde Epifânio até Cirilo de Alexandria se referiam à processão do Espírito como sendo do Pai e do Filho.<sup>133</sup> Contudo, a introdução da cláusula *filioque* em Toledo trouxe à tona as divisões mais profundas entre o Oriente e o Ocidente sobre a monarquia do Pai que nós já exploramos. Mais do que Agostinho, Tomás de Aquino desenvolveu uma doutrina estrita do *filioque* ocidental.<sup>134</sup>

Conquanto o interesse de Calvino pelas fontes patrísticas tenha sido há muito tempo reconhecido, tornou-se rotineiro em décadas recentes recrutá-lo como testemunha no processo contra Agostinho e em defesa do Oriente.<sup>135</sup> Com boa razão Calvino acreditava que uma distinção clara entre a essência que cada pessoa compartilha de si mesma e as pessoas que são geradas pelo Pai nos ajudam

<sup>131</sup> Se isso foi inserido como mais um golpe contra o arianismo ou por causa da cópia disponível a eles, a divulgação desse credo em latim chegou a Roma. Ali, o papa Leão III afirmou o ponto doutrinário, mas rejeitou essas mudanças nos credos ecumênicos.

<sup>132</sup> Agostinho, *The Trinity* 15.25, 47; PL 42, 1094-95; sobre Cirilo, veja A. Maas, “*Filioque*”, em *The Catholic encyclopedia* (org. Robert C. Broderick; Nova York: Robert Appleton, 1909), 6:22.

<sup>133</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 1, pt. 1, 477, referindo-se a Epifânio, Efraim e Cirilo de Alexandria.

<sup>134</sup> Veja Agostinho, *The Trinity* 14.27, 50. Também Aquino, *Summa theologiae* 1, q. 27, a. 3-4.

<sup>135</sup> Cf. T. E. Torrance, “Calvin’s doctrine of the Trinity”, *CTJ* 25, n° 2 (novembro/1990): 165-93. Veja, mais recentemente, John Heywood Thomas, “Trinity, logic, and ontology”, em *Trinitarian theology today* (org. Christoph Schwöbel; Edimburgo: T&T Clark, 1995), 75, apelando às *Institutas* de Calvino (I.13.18, 20, 24, 26). Thomas escreve a respeito da formulação da Trindade de Calvino: “Com sua costumeira honestidade e impaciência com clareza reducionista ele admite estar perplexo em alguns pontos; porém, no entanto, ele insiste que o Pai é o *principium* da Trindade”. Todavia, na mesma seção Calvino afirma a *filioque*.

simultaneamente a evitar a subordinação ontológica e o modalismo. "Nesse sentido, as opiniões dos antigos devem ser harmonizadas", ele sugere, "o que de outra sorte pareceriam estar [...] em conflito."<sup>136</sup> Com impaciência, Calvino afirma que "no Pai está o princípio e a origem", mas das pessoas e não da essência.<sup>137</sup> Logo à frente, Calvino acrescenta: "Pois embora admitamos que, no tocante à ordem e gradação, o princípio da divindade está no Pai, contudo dizemos ser uma invenção detestável que a essência seja própria apenas do Pai, como se ele fosse deificador do Filho".<sup>138</sup> Assim, o Pai "é o princípio da Deidade, não por conferir essência [...], mas por razão de ordem".<sup>139</sup> "Consequentemente, a essência [do Filho] é sem princípio; conquanto o princípio de sua pessoa seja o próprio Deus [o Pai]."<sup>140</sup> Essa linha de argumentação foi seguida pela teologia reformada posterior.

Na medida em que o Oriente afirma que a essência não gera e não é gerada ou expirada – a essência simplesmente refere-se a algo capaz de portar certos atributos – isso evita subordinação ontológica. A essência não é uma pessoa. Embora os capadócios insistam no Pai (uma pessoa) em vez da essência como a fonte da Divindade, eles rejeitaram qualquer sugestão de que a essência (ou substância) seja causada.<sup>141</sup> No entanto, ao mesmo tempo em que afirmam o Pai como a fonte (*principium*) das pessoas, os teólogos reformados têm sido cautelosos na linguagem causal aplicada tanto à essência quanto às pessoas. Por exemplo, o teólogo do século 17 Hermann Witsius argumentou que conquanto as intenções do Oriente fossem boas, "essa linguagem de causa é 'inexata', para não mencionar 'grosseira, indistinta e não escriturística'."<sup>142</sup> Especialmente dado o fato de que a Escritura identifica o Filho como o Verbo e o Espírito está associado como causando a realização desse Verbo, categorias comunicativas parecem ser mais razoáveis do que as causais ao considerar as relações intratrinitárias.

Sobre a questão *filioque* diretamente, a ortodoxia reformada continua a defender a posição ocidental. Calvino relembra os leitores das passagens nas quais a terceira pessoa é identificada nas Escrituras tanto como o Espírito do Pai quanto como o Espírito de Cristo.<sup>143</sup> Além de ter a versão original do Credo niceno-constantinopolitano do seu lado, os gregos se concentraram em João 15.26, em que Jesus diz que o Espírito é enviado pelo Pai.<sup>144</sup>

Embora Barth tenha sido um fiel defensor da *filioque*, é interessante que alguns dos seus principais alunos a tenham rejeitado principalmente em consideração

<sup>136</sup> Calvino, *Institutes* 1.13.19.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 1.13.20.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 1.13.24.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 1.13.26.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 1.13.25.

<sup>141</sup> Zizioulas, *Communion and Otherness*, 34-35.

<sup>142</sup> Citado em Muller, PRRD, 4:254.

<sup>143</sup> João Calvino, *Commentary on Romans* (Ro 8:9), como citado em Muller, PRRD, 4:254.

<sup>144</sup> Veja Theodore Stylianopoulos, "The Filioque: Dogma, theologoumenon or error?" *Greek orthodox theological review* 31, nos. 3-4 (1986): 255-88.

a esse versículo-chave.<sup>145</sup> Divergindo da conclusão de Barth, eles ainda assim o fazem em fiel consideração à sua identificação estrita das Trindades econômica e imanente. No entanto, como John Owen observou no século 17, essas passagens no Evangelho de João revelam a Trindade econômica em vez da imanente – a obra das pessoas divinas na redenção em vez do relacionamento ontológico delas.<sup>146</sup> Na minha concepção, não se ganha muito em nenhum dos dois lados da controvérsia com base nessas passagens bíblicas fundamentais justamente por essa razão. O mesmo é verdadeiro a respeito das passagens de Paulo (Rm 8.9; Gl 4.6). No final das contas, não parece que a controvérsia possa ser resolvida por textos·prova, mas por pressupostos exegéticos mais profundos a respeito da base para a unidade divina. As questões complicadas envolvidas nesse debate não devem ser desprezadas de maneira leviana. Entretanto, compartilho do julgamento de Kallistos de Diokleia, de que a questão *filioque*, em si mesma, não ameaça o consenso ecumênico.<sup>147</sup>

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Discuta as primeiras crenças e práticas cristãs que deram origem ao entendimento de Deus como Trindade.
2. É dito com frequência que a verdade foi forjada na bigorna da heresia. Como os desafios do judaísmo e do helenismo (i.e., pensamento grego) geraram respostas distintas e refinamentos na fé da igreja?
3. Defina os seguintes termos: subordinacionismo, modalismo e triteísmo.
4. Discuta a contribuição dos teólogos capadócios para o desenvolvimento do dogma trinitariano.
5. Avalie os aspectos fortes e fracos das tendências oriental e ocidental nas formulações trinitarianas.
6. O que é a “Trindade social” e como ela se compara ao consenso cristão clássico?
7. Qual é o melhor modo de evitar tanto o modalismo quanto o triteísmo?
8. O que é a controvérsia *filioque* e por que ela é relevante?

<sup>145</sup> Como Moltmann, Pannenberg rejeita a *filioque* com base nas passagens que tratam a subordinação econômica do Filho e do Espírito ao Pai, por exemplo, João 15.26 (*Systematic theology* [Grand Rapids: Erdmans, 1991], 1:317).

<sup>146</sup> John Owen, *Works* (Edimburgo: Banner of Truth, 1966), 3:117.

<sup>147</sup> As observações de Kallistos de Diokleia estão incluídas em “The Father as the source of the whole Trinity”, pelo Concílio pontifício para a promoção da unidade cristã, *Catholic International* (januário/1996), 36-49.



Parte Três

O DEUS  
QUE CRIA



## Capítulo Nove

# O DECRETO: TRINDADE E PREDESTINAÇÃO

---

**A**s doutrinas da Trindade e da predestinação (ou do decreto de Deus) convergem no ponto da aliança eterna da redenção (*pactum salutis*) entre as pessoas da Trindade. Nessa aliança, antes de o mundo existir, o Pai, o Filho e o Espírito já se voltaram para nós, com o propósito de criar, redimir e reunir uma igreja para comunhão eterna. Como em todas as operações externas de Deus, tanto o decreto eterno em si quanto a sua execução na História são realizados *a partir do Pai, no Filho e por meio do Espírito*.

### I. DO DRAMA À DOUTRINA E À DOXOLOGIA

A predestinação é claramente ensinada na Escritura, mas debates sobre sua interpretação e significado têm ocupado as mentes mais importantes na história da igreja. O Antigo Testamento se refere ao “conselho” ou “propósito” (‘ēṣā) de Deus (veja Jó 38.2; Is 14.26; 46.10). Outras expressões incluem o verbo “tencionar” (zāmām; veja Pv 30.32; Jr 4.28; 51.12); “vontade” (hāpēš; veja Is 53.10); “boa vontade” (rāšōn; veja o Sl 51.18; Is 49.8). Que nada acontece (incluindo as ações pecaminosas dos seres humanos) fora do governo soberano de Deus é atestado em muitas passagens, incluindo Gênesis 50.20, Daniel 4.34-37, Atos 2.23 e Efésios 1.11. De fato, uma implicação da onisciência de Deus é que o futuro está determinado. Deus conhece o futuro exaustivamente porque ele decretou o futuro exaustivamente.

A estreita conexão entre a presciênciam e a predestinação é também estabelecida pela força da palavra hebraica *yāda'* (e no NT o grego *ginōskō/proginōskō*), que ocorre frequentemente em contextos nos quais mais do que uma simples consciência está em vista (veja Gn 18.19 [“escolhi”]; Am 3.2; Os 13.5). O “conhecimento” de Adão de Eva ou a concepção de Maria de Jesus antes de ela ter “conhecido” um homem claramente indicam um conhecimento íntimo da pessoa

em questão. Em Romanos 8.29, nos é dito: “Por quanto [aqueles] aos que de antemão conheceu, também os predestinou” em vez de *aquilo* que ele de antemão conheceu (ênfase acrescentada). Em outras palavras, o que Paulo está dizendo não é que Deus conheceu de antemão as escolhas humanas, mas que ele conheceu seus eleitos antes mesmo de eles existirem. Do mesmo modo, em 1Pedro 1.20, é dito sobre Jesus que ele foi “conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo”. Deus não apenas conhece de antemão, ele escolhe – elege – alguns para a salvação de entre a raça condenada. A palavra hebraica *bâhar* implica escolha, juntamente com os seus equivalentes gregos *eklegomai* e *eklogê*, a última aparece explicitamente em conexão com a eleição divina em Romanos 9.11;11.5, Efésios 1.4 e 1Tessalonicenses 1.4. O verbo grego *proorizô* (e seus cognatos) significam “pré-horizonte” (i.e., pré-determinar) e ele aparece em estreita conexão também com predestinação em passagens como Atos 4.28, Romanos 8.29-30, 1Coríntios 2.7 e Efésios 1.5,11.

Além de ser explicitamente afirmada, a predestinação é demonstrada nas narrativas bíblicas, incluindo as ações pecaminosas (Gn 50.20). Nabucodonosor finalmente aprendeu a lição da soberania de Deus sobre todas as coisas, incluindo o seu próprio reinado (Dn 4.34-37). Os tempos e lugares da vida de cada pessoa estão incluídos no decreto de Deus (At 17.26). Até mesmo a queda de um pássaro e o número de cabelos na cabeça de cada pessoa são abrangidos pela sabedoria soberana de Deus (Mt 10.29-30). Embora os seres humanos sejam considerados responsáveis pelo seus atos perversos na crucificação de Jesus, ele foi “entregue pelo determinado designio [*boulê*] e presciência de Deus” (At 2.23). Usando o mesmo termo (*boulê*) e acrescentando a expressão *proōrisen genesthai* (predestinado a acontecer), os cristãos mais tarde louvaram a Deus dizendo: “porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel, para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito pré-determinaram [fazer]” (At 4.27-28). Mais uma vez, essa passagem não nos diz *como* Deus pode decretar o pecado deles e, ao mesmo tempo, responsabilizá-los, ela simplesmente afirma ser esse o caso.<sup>1</sup>

Portanto, não apenas os atos livres dos seres humanos, mas também as ações pecaminosas são ditas estar incluídas no plano de Deus, ainda que livremente desejadas pelos homens. Hebreus fala da “imutabilidade do seu propósito” (*boulēs*) (Hb 6.17). Efésios 1.11 se refere ao “conselho” (*boulēn*) da vontade (*thelēma*) de Deus, de acordo com a qual Deus “faz todas as coisas”. É o “beneplácito”

<sup>1</sup> Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:547: “É vão argumentar que um Deus santo e benevolente não pode permitir pecado e sofrimento, se pecado e sofrimento de fato existem. É vão dizer que sua imparcialidade proíbe que haja quaisquer diferenças nas dádivas, vantagens ou alegria de suas criaturas racionais. [...] Do mesmo modo, é totalmente irracional afirmar que Deus não pode pré-ordenar o pecado, se ele pré-ordenou (como nenhum cristão duvida) a crucificação de Cristo. A ocorrência do pecado no plano adotado por Deus é um fato palpável; a coerência, no entanto, da predestinação com a santidade de Deus não pode ser racionalmente negada.”

(bel-prazer, *eudokia*) de Deus a causa motivadora da nossa eleição em Cristo (Ef 1.5,9), e *eudokia* também é empregada em Mateus 11.26 e Lucas 2.14.

De acordo com o arrazoado de Paulo em Romanos 9, a prerrogativa de Deus de eleger quem ele quer e deixar o resto em sua condenação justa tem sido exercida o tempo todo, mesmo dentro de Israel. Nesse capítulo, Paulo claramente ensina que a eleição não é baseada em nada naqueles que são escolhidos, nem no que foi antevisto neles (v. 9-13). No entanto, Deus não é injusto pois todos estavam num estado de condenação, e Deus não está sob nenhuma obrigação de salvar ninguém (v. 14-15). “Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia” (v. 16). Da mesma massa de humanidade caída, Deus escolhe alguns e rejeita outros (v. 17-24). O escopo desse arrazoado não pode ser limitado a Israel, visto que Paulo conclui “a quem também chamou, não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios” (v. 24).

Na teologia, a predestinação é tipicamente compreendida para se referir à determinação soberana de Deus a respeito de todos os acontecimentos, enquanto eleição e reprovação se referem especificamente ao decreto de Deus a respeito da salvação e da condenação. A maneira como Deus revela seu propósito eterno é por meio da narrativa dramática da história que vai da criação à consumação e à promessa do evangelho e seu cumprimento em Jesus Cristo. Dessa economia (i.e., as obras externas da Trindade) podemos extrair as seguintes breves conclusões:

*Primeira, a predestinação é um exercício da vontade divina, que por sua vez é a livre expressão da natureza divina.* Assim como Deus é eterno, imutável e simples, assim também é seu decreto. O decreto de Deus é dito ser fundamentado na sua sabedoria (Sl 33.11; 104.24; Pv 3.19; 19.21; Jr 10.12; 51.15; Ef 3.10-11). Visto que ele é amoroso, justo, bom e reto, Deus não pode desejar nenhum mal. Seus propósitos são fazer todas as coisas resultarem em bem, até mesmo o pecado e a rebeldia humanos (Rm 8.28). Isso não significa dizer que todas as coisas são boas ou que as ações pecaminosas dos seres humanos estão além do seu conhecimento e decreto permissivo. Em vez disso, é dizer que é incoerente com a natureza de Deus e, de fato, impensável que Deus – que não pode fazer o mal nem ser tentado pelo mal (Tg 1.13) – possa ter determinado que qualquer propósito de sua vontade terminará em mal. Assim, Deus apenas decreta permissivamente o mal de tal modo que esse mesmo decreto simultaneamente determine o triunfo dos propósitos justos e graciosos de Deus em Jesus Cristo.

*Segunda, a linha acima de argumentação exegética tem levado a teologia reformada a distinguir entre a permissão de Deus e sua determinação positiva.* Deus não faz as pessoas pecarem. “Isso quer dizer”, diz Louis Berkhof, “que Deus não opera positivamente no homem ‘tanto o querer como o realizar’, quando o homem vai contra a sua vontade revelada.”<sup>2</sup> O contexto de Filipenses 2.12-13 é a santificação dos cristãos, não a providência em geral. Como Berkhof observa: “O decreto, no que se refere a esses atos, é geralmente denominado decreto

<sup>2</sup>Louis Berkhof, *Teologia sistemática* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 96.

permissivo. Esse nome não implica que a futuridade desses atos não é certa para Deus, mas simplesmente que ele permite que aconteçam pela livre ação das suas criaturas racionais.<sup>3</sup> Mera presciênciam sem predestinação torna Deus um espectador de males horrendos e nos faz perguntar se Deus é indiferente, como o sábio estoico, ou talvez até mesmo maldoso. Em outras palavras, podemos confiar em Deus não apenas naquelas situações em que sua bondade é óbvia, mas quando o pecado e o mal parecem estar em vantagem. Conquanto Deus nunca cause o pecado, ele é senhor sobre o pecado, e este não pode progredir além do que sua sabedoria e bondade permitem.

*Terceira, devemos distinguir cuidadosamente o decreto na eternidade de sua execução na História.* Por exemplo, alguns hipocalvinistas afirmam a concepção de que os eleitos são justificados desde toda a eternidade. Semelhante à concepção de Barth (tratada adiante), essa posição assimila a execução do decreto (*ordo salutis*)<sup>4</sup> ao decreto em si. A Escritura ensina que somos justificados por meio da fé, ainda que esse ato tenha sido graciosamente determinado pelo Deus trino antes da criação do mundo.

Propósitos são diferentes do seu cumprimento; determinações são diferentes da sua realização. Deus determinou não apenas os fins, mas os meios pelos quais ele vai alcançá-los. Deus pode ter determinado a duração da nossa vida e onde vamos viver (At 17.26), mas esses propósitos ocultos são cumpridos por meio do nosso planejamento e investigação, corretores, companhias de mudança, funcionários e assim por diante. Até mesmo na nossa salvação, Deus cumpre seu decreto eletivo por meio de miríades de meios – as orações de amigos e parentes, um vizinho que nos leva à igreja ou compartilha o evangelho conosco depois do trabalho, e muitas outras influências e acontecimentos dos quais nem mesmo somos conscientes.

Como A. A. Hodge ressalta, a atuação humana está de fato incluída e, portanto, é tornada possível pelo decreto de Deus que “no caso de cada ato livre de um agente moral [...] que o ato seja perfeitamente espontâneo e livre da parte do agente”.<sup>5</sup> O decreto de Deus não apenas determina que o ato livre certamente ocorrerá (Sl 33.11; Pv 19.21; Is 46.10), mas que será feito livremente pelo agente. Como Maria na anunciação, podemos nos perguntar como isso é possível, mas simplesmente ouviremos: “Porque para Deus não haverá impossíveis em todas as suas promessas” (Lc 1.37).

*Finalmente, a soberania de Deus não é demonstrada apenas nas narrativas e descrita nas doutrinas, ela é celebrada em louvor.* Por exemplo, em cada um dos argumentos em favor dos propósitos predestinados em Cristo, Paulo se move de argumentos doutrinários fundamentados em narrativa para cenas panorâmicas,

<sup>3</sup> Ibid., 94.

<sup>4</sup> A expressão latina *ordo salutis* significa “a ordem da salvação” e refere-se ao modo como o Espírito aplica os benefícios de Cristo às pessoas. Cf. cap. 16, “IV. O Rei e seu reino”, p. 565.

<sup>5</sup> A. A. Hodge, como citado em Berkhof, *Teologia sistemática*, 95.

nas quais ele faz uma pausa para adorar. Imediatamente, depois de ensinar, “E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou” (Rm 8.30), ele exclama: “Que diremos, pois, à vista destas coisas? Se Deus é por nós, quem será contra nós? [...] Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica” (v. 31,33). Então, no capítulo 11, depois de tratar do mesmo tópico no contexto da narrativa progressiva de Israel, novamente ele se maravilha ante as riquezas do conhecimento insondável e da graça de Deus (Rm 11.33-36). Apenas quando somos levados ao louvor é que realmente compreendemos qual parte do mistério do decreto de Deus ele revelou.

## II. INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA DOS DECRETOS DE DEUS

Historicamente, os debates sobre a predestinação têm revelado rachaduras enormes entre sistemas teológicos em seu cerne, compreendendo a relação Deus-mundo e a doutrina da salvação. O *pelagianismo* (nome dado por causa do monge britânico Pelágio [354-420], um oponente de Agostinho), sustenta que a eleição é baseada na presciêncie de Deus daqueles que mereceriam a salvação, mesmo à parte da ajuda divina. Uma versão mais moderada, conhecida como *semipelagianismo*, sustenta que embora o começo da salvação se deva ao livre-arbitrio humano, o crescimento e a salvação final requerem a graça divina. Essa visão também foi condenada no Segundo Concílio de Orange (529).

Duns Escoto, Tomás de Aquino e outros teólogos seminais da igreja medieval (de acordo com Agostinho) afirmaram a eleição e reprevação incondicionais que Deus faz das pessoas como parte do seu decreto eterno e sustentaram que tudo o que de fato acontece está incluído no plano eterno de Deus, que é secreto a nós. No entanto, teólogos medievais tais como Gregório de Rimini e o arcebispo Thomas Bradwardine reclamaram que um agostinianismo robusto estava sendo ameaçado por “um novo pelagianismo” e essa foi a preocupação que precipitou a Reforma.<sup>6</sup>

Tendo surgido como um movimento de dissensão na Igreja Reformada Holandesa, o *arminianismo* afirma que a graça é necessária não apenas para o aperfeiçoamento da fé e da obediência, mas como uma pré-condição para ambos.<sup>7</sup> Contudo, graça preventiva suficiente é dada a todas as pessoas para exercer seu

<sup>6</sup> Veja Thomas Bradwardine, “The cause of God against the pelagians”, em *Forerunners of the Reformation: The shape of late medieval thought* (org. Heiko Oberman; Nova York: Holt, Rinehart, and Winston, 1966), 151-64. A forte afirmação do pecado original e da necessidade da graça preventiva de Deus no Concílio de Trento inicialmente desafia a legitimidade das acusações reformadas e luteranas de semi-pelagianismo. No entanto, a graça preventiva aparece por si mesma (*sola gratia*) apenas no início da conversão com a infusão da graça justificadora (i.e., regeneradora) no batismo. A partir desse ponto, o crescimento em justificação e a justificação final dependem da cooperação meritória humana. De uma perspectiva agostiniana, isso só pode constituir uma posição semipelagiiana.

<sup>7</sup> Tendo recebido esse nome por causa de Jacó Arminio (1560-1609), o arminianismo contradisse a confissão reformada e foi rejeitado no Sínodo de Dort (1618-1619).

livre-arbítrio, e a eleição está baseada na presciênciade Deus daqueles que iriam realmente cooperar com a sua graça em fé e boas obras.<sup>8</sup> O *sociianismo* negava não apenas a predestinação de Deus, mas também o conhecimento exaustivo de Deus dos atos livres das criaturas, que tanto os arminianos quanto os calvinistas afirmavam.<sup>9</sup>

O Oriente cristão reflete uma diversidade de visões sobre esse tema. Primeiro, embora alguns dos seguidores de Pelágio tenham encontrado um porto seguro no Oriente, a controvérsia pelagiana surgiu no Ocidente. Segundo, o debate tem sido tipicamente compreendido como um problema “ocidental” por causa da ênfase latina em categorias legais. Morte e imortalidade (em vez de pecado original e justificação) são as categorias dominantes nas teologias orientais. Não obstante, o Oriente afirma fortemente o *sinergismo* (i.e., a salvação como um processo de cooperação com Deus assistida pela graça).

O luteranismo não se enquadraria em nenhuma das categorias acima. O debate de Lutero com Erasmo sobre o livre-arbítrio e a eleição divina enfatizou a soberania da graça de Deus. De fato, Lutero afirmou tanto a eleição quanto a repreação nos termos mais fortes.<sup>10</sup> As confissões luteranas, no entanto, afirmam a eleição incondicional de Deus daqueles de quem ele terá misericórdia, mas negam a sua repreação dos demais como um decreto de fato. Conquanto as teologias luterana e reformada difiram com respeito ao decreto de repreação, a extensão da expiação e a resistibilidade da graça de Deus, elas estão unidas em sua defesa do *monergismo soteriológico* (i.e., apenas Deus trabalhando na salvação), fundamentado na sua eleição incondicional de pecadores em Jesus Cristo.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Richard Watson, *Theological institutes* (Nova York: Phillips and Hunt, 1887), 2:392-449; Thomas N. Ralston, *Elements of divinity* (org. T. O. Summers; Nova York: Abingdon-Cokesbury, 1924), 278-327; William B. Pope, *A compendium of Christian theology* (Nova York: Phillips and Hunt, s.d.), 1:317-19; John Lawson, *Introduction to Christian doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1967, 1980), 206-35. Veja também Roger Olson, *Arminian theology: Myths and realities* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006).

<sup>9</sup> Seguidores desse movimento, que recebeu esse nome por causa de Laelio Socino (1525-1562) e seu sobrinho Fausto (1539-1604), eram protestantes radicais que rejeitavam todos os dogmas que eles acreditavam ser inconsistentes com a razão e a moral prática. Precursors do unitarianismo moderno, os socinianos negavam a Trindade, a deidade de Cristo e o caráter substitutivo da expiação de Cristo. Eles sustentavam que, para preservar o livre-arbítrio, a presciênciade Deus deve incluir apenas as verdades necessárias em vez das decisões contingentes e ações dos seres humanos. Veja as citações do Catecismo racoviano em William Cunningham, *Historical theology* (Edimburgo: Banner of Truth, 1996), 2:173.

<sup>10</sup> Martinho Lutero, *The bondage of the will* (trad. J. I. Packer e O. R. Johnston; Grand Rapids: Revell, 1990).

<sup>11</sup> A despeito de sua amizade com Calvino, Filipe Melanchthon finalmente chegou a questionar a repreação e finalmente ensinou uma forma de sinergismo (eleição condicional) que (em adição à sua compreensão mais calvinista da Ceia) resultou numa reação forte contra ele por parte dos seguidores ortodoxos de Lutero. Os assim chamados *gnosio-luteranos* (luteranos originais) defenderam resolutamente a eleição incondicional e rejeitaram qualquer forma de sinergismo, mas também a visão calvinista de repreação (bem como as acomodações “filipistas” com concepções eucarísticas calvinistas). Essas concepções foram oficialmente adotadas no *Livro da Concórdia*. Para um resumo da confissão luterana sobre essa questão (especialmente a *Fórmula da Concórdia*), veja Charles Porterfield Krauth, *The conservative Reformation and its theology* (Minneapolis: Augsburg, 1963), 322-24. Alguns luteranos, no entanto, seguiram a concepção de Melanchthon (eleição condicional, baseada na fé prevista); veja, p. ex., Heinrich

A ideia de que a predestinação é o dogma central da teologia reformada, a partir do qual todas as demais crenças são deduzidas logicamente, foi refutada pela erudição histórica recente.<sup>12</sup> Nem nos escritos de Calvino, nem nas confissões reformadas a predestinação ocupa um lugar central, e especialmente sobre esse tópico, abundam as advertências contra especulação (Dt 29.29). A consideração da predestinação de Deus é de inestimável benefício se encontrarmos nossa eleição em Cristo como ela é oferecida a todas as pessoas no evangelho, mas um labirinto perigoso se nós presumirmos investigar os conselhos secretos de Deus.<sup>13</sup> Francisco Turretini falou pelos escolásticos reformados em geral quando advertiu contra tentar investigar Deus e seus propósitos à parte de Cristo e do evangelho.<sup>14</sup> “Portanto”, ele acrescenta, “torna-se necessário a nós desprezar as questões inúteis e curiosas dos escolásticos [medievais], que com uma presunção imprudente empreendem definir os segredos incompreensíveis da majestade de Deus”<sup>15</sup>

Smid, *Doctrinal theology of the evangelical lutheran church* (trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs; Minneapolis: Augsburg, 1889), 272-73. Embora frequentemente caracterizado como arminiano pelos cristãos reformados por rejeitar a reprevação, a redenção particular e a indefectibilidade da regeneração, o sistema luterano não pode ser pressionado nas categorias calvinistas-arminianas. O luteranismo confessional afirma ao mesmo tempo a eleição incondicional e a graça universal de Deus, o monergismo e a possibilidade de perder a salvação. Krauth resume que “em muitos pontos no sistema desenvolvido agora reconhecido como arminianismo, a Igreja Luterana não tem nenhuma afinidade com ele, e, nesses pontos, simpatiza muito mais com o calvinismo”. (Krauth, *The conservative Reformation*, 127.) O luteranismo é o seu próprio sistema com sua integridade própria e, de uma perspectiva reformada, com suas inconsistências peculiares.

À medida em que se desenvolveu num sistema, a teologia arminiana (remonstrante), rejeitou a eleição incondicional e suas doutrinas irmãs (depravação total, redenção particular, graça irresistível, perseverança dos santos). A Contrarreforma ofereceu ainda outra perspectiva sobre o decreto divino. No meio da posição tomista-agostiniana clássica defendida pelos dominicano e a posição mais semipelágiana adotada pelos franciscanos posteriores, os assim chamados molinistas, por causa de Luis de Molina, que, com Francisco Suárez, defenderam a posição identificada como “conhecimento médio” (*scientia media*). Para uma defesa contemporânea dessa visão veja William Lane Craig, “The middle knowledge view”, em *Divine foreknowledge: Four views* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001).

<sup>12</sup> Enraizado na abordagem metodológica de Heiko Oberman, David Steinmetz e outros. Richard Muller é um de muitos teólogos historiadores que se juntaram a ele no sentido de rejeitar decisivamente a escola de Torrance sobre a relação entre Calvino e o calvinismo. Veja, por exemplo, Richard Muller, *After Calvin* (Nova York: Oxford Univ. Press, 2004), que resume muito da sua pesquisa sobre esse relacionamento; cf. Carl Trueman e R. S. Clark, orgs., *Protestant scholasticism: Essays in reassessment* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998); Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edimburgo: Banner of Truth, 1982); W. J. van Asselt e E. Dekker, orgs., *Reformation and scholasticism: An ecumenical enterprise* (Grand Rapids: Baker, 2001); Joel Beeke, *Assurance of faith: Calvin, English puritanism, and the Dutch second Reformation* (Nova York: Peter Lang, 1991); L. D. Bierma, “Federal theology in the sixteenth century: two traditions?” *WTJ* 45 (1983): 304-21; “The role of covenant theology in early reformed orthodoxy”, *The sixteenth century journal* 21 (1990): 453-62.

<sup>13</sup> Veja Calvino, *Institutes* 3.21.2.

<sup>14</sup> Turretini, *Elenctic theology*, 1:16. A atitude de Calvino com relação à especulação é bem conhecida, como o é a sua ênfase na condescendência e acomodação de Deus a nós, revelando Deus não como ele é em si mesmo mas como ele é para nós – não no seu ser, mas em suas obras. “É melhor claudicar nesse caminho”, Calvino advertiu, “do que correr a toda velocidade fora dele” (*Institutes* 1.6.3).

<sup>15</sup> Turretini, *Elenctic theology*, 1:252.

### III. A ORDEM LÓGICA DOS DECRETOS DE DEUS

Dada a simplicidade, a eternidade e a onisciência de Deus, não há antes e depois na sua tomada de decisões, mas nós às vezes falamos sobre seus decretos (plural) e numa simples ordem sequencial simplesmente para nos referir a uma sucessão lógica em vez de *temporal* de decisões. No entanto, esse decreto de salvação veio antes (pelo menos logicamente) do decreto de criar e de permitir a queda? Em outras palavras, em primeiro lugar, Deus elege pessoas para serem salvas e condenadas, ou ele elege algumas para serem salvas de entre uma humanidade condenada? As duas respostas a essas perguntas vieram a ser conhecidas como *supralapsarianismo* e *infralapsarianismo*. De acordo com o primeiro, o decreto de Deus de salvar é logicamente anterior ao seu decreto de criar e permitir a queda. De acordo com o último, o decreto de salvar segue-se à decisão de criar e permitir a queda. Aqui especialmente deveríamos evitar a especulação. Todavia, visto que os defensores das duas posições têm apelado para passagens bíblicas específicas – e as implicações são mais importantes do que elas possam parecer inicialmente – alguma exposição será oferecida aqui.

#### A. INTERPRETAÇÕES REFORMADAS TRADICIONAIS

Embora as categorias distintas do supralapsarianismo e do infralapsarianismo tenham sido cunhadas pela ortodoxia reformada, essas posições têm uma longa história na teologia ocidental. Agostinho e Tomás de Aquino representam uma concepção mais “infralapsariana”, enquanto a concepção de Duns Escoto está mais próxima do “supralapsarianismo”. Escoto acreditava que o mundo foi criado para o propósito da encarnação de Cristo e que o Filho se tornaria carne mesmo se não tivesse havido queda. A queda, então, é vista como sendo logicamente dependente da encarnação em vez de vice-versa. Com exceção de Zuínglio, que era um supralapsariano consistente, é difícil classificar os reformadores com relação a esse ponto, visto que eles não tratam deste tema como um tópico distinto como seus predecessores e sucessores fizeram em seus sistemas.

A ortodoxia reformada tolerava o supralapsarianismo, mas favorecia o infralapsarianismo. Os infralapsarianos se preocupavam que o supralapsarianismo se arriscava a fazer de Deus o autor do mal e tornar a reprovação (eleição para juízo) aproximadamente paralela à atividade de Deus em sua eleição graciosa para a salvação em Cristo. Como Louis Berkhof observa, ambas as partes geralmente concordavam que a queda estava incluída no decreto de Deus, que esse decreto em relação à queda era permissivo em vez de ativo, e que a reprovação (a rejeição dos não eleitos) não era capricho nem arbitrariedade, mas levava em conta o pecado.<sup>16</sup> No entanto, os infralapsarianos tipicamente suspeitam que o supralapsarianismo não pode afirmar consistentemente os pontos dois e três apresentados acima. Em termos fortes, os Cânones do Sínodo de Dort (1618-1619) declararam:

<sup>16</sup> Berkhof, *Teologia sistemática*, 109 (cf. p. 120 citada no orig. para um excelente resumo das duas visões).

"As igrejas reformadas [...] abominam com toda a sua alma" a visão de que "do mesmo modo que a eleição é a fonte e a causa da fé e das boas obras, a reprevação é a causa da incredulidade e impiedade".<sup>17</sup>

Os supralapsarianos apelam a Romanos 9. A Rebeca, esposa de Isaque, foi dito com respeito aos seus gêmeos que "ainda não eram os gêmeos nascidos, nem tinham praticado o bem ou o mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama), [...] O mais velho será servo do mais moço. Como está escrito: Amei Jacó, porém me aborreci de Esau" (v. 11-13). O que Paulo está dizendo, os supralapsarianos argumentam, é que a eleição de Deus de um e a reprevação do outro foram feitas sem referência a eles serem caídos. Do mesmo modo, o exemplo de Paulo de Deus ter levantado Faraó por causa dos seus propósitos soberanos demonstra seu poder para eleger e condenar sem que qualquer das decisões sejam feitas com respeito a pecar. "Logo, tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz" (v. 18). Finalmente, os supralapsarianos apontam para os versículos 19-24, em que Paulo diz que Deus, como o oleiro, pode "do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra?" (v. 21).

Os infralapsarianos também se referem a Romanos 9 na sua defesa da eleição incondicional, mas não encontram nenhuma base para concluir que "mesmo barro" é considerado por Deus como não caído quando ele elege e repreva. De fato, a citação feita por Paulo de Éxodo 33.19 – "terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer" (ênfase acrescentada) – indica que a eleição de Deus é daqueles que Deus em seu eterno propósito já conhece como pecadores. Deus não tem prazer na morte do mau (Ez 18.32), mas se deleita na salvação dos eleitos (Ef 1.5-6).

Deus não é ativo em endurecer corações da mesma maneira em que ele é ativo para amolecê-los. De fato, a Escritura fala de Deus endurecendo corações, não apenas em Éxodo 7.3 e Romanos 9.18, mas também em Josué 11.20, João 12.40, Romanos 11.7, 2Coríntios 3.14. E ele também fala de pecadores endurecendo o próprio coração (Êx 8.15; Sl 95.8; Is 63.17; Mt 19.8; Hb 3.8,13). No entanto, apenas Deus amolece e, de fato, recria o coração dos seus eleitos (1Rs 8.58; Sl 51.10; Is 57.15; Jr 31.31-34; Ez 11.19; 36.26; 2Co 3.3; 4.6; Hb 10.16).

## B. O SUPRALAPSARIANISMO REVISADO DE BARTH

Até não muito tempo atrás, isso era considerado um debate paroquial entre calvinistas escolásticos. No entanto, tudo isso mudou desde a revigoração por parte de Karl Barth da posição supralapsariana, embora radicalmente revisada.<sup>18</sup> "A eleição da graça é a essência do evangelho – devemos colocar isso de

<sup>17</sup> *Canons of Dort*, cap. 5, "Conclusion", em *Psalter hymnal: Doctrinal standards and liturgy of the Christian reformed church* (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1976), 115.

<sup>18</sup> O melhor engajamento com as concepções de Barth nesse quesito permanece sendo o de G. C. Berkouwer, *The triumph of grace in the theology of Karl Barth* (trad. Harry R. Boer; Grand Rapids: Eerdmans, 1956).

maneira tão incisiva quanto essa”, Barth insiste. “Mas ainda mais, a eleição da graça é o todo do evangelho, o evangelho *in nuce*.<sup>19</sup> De fato, Barth reclama que a predestinação não era central o suficiente para os escolásticos reformados.<sup>20</sup> Os ortodoxos estavam certos em colocar a eleição sob a doutrina de Deus, “mas nós devemos fazer muito mais radicalmente do que foi o caso nessa importante tradição reformada”.<sup>21</sup> O resultado do supralapsarianismo revisado de Barth é que “a obra de Deus (a obra de todas as obras!) não é a criação, mas aquela que precede a criação tanto eternamente quanto, de fato, temporalmente, a encarnação do Verbo de Deus, Cristo”.<sup>22</sup> “É por essa razão que nós entendemos a eleição como ordenação, como a auto-ordenação do próprio Deus.”<sup>23</sup> A eleição, diz Barth, é a decisão primária com base na qual o Deus trino se move em direção à humanidade.<sup>24</sup> No entanto, não há nenhum ponto na eternidade ou no tempo em que encontramos Deus à parte da graça redentora de Jesus Cristo.<sup>25</sup>

Embora Barth tenha apresentado a nova visão de que cada ser humano está eleito em Cristo, ele mantém que o decreto de eleição de Deus é logicamente anterior a todos os outros decretos.<sup>26</sup> Nesse caso, predestinação e cristologia tornam-se “um evento único”.<sup>27</sup> Nesse “supralapsarianismo purificado”, a eleição é a escolha de Deus, “que precede todas as demais escolhas”, que é “cumprida em seu desejo eterno da existência do homem Jesus e do povo representado nele”.<sup>28</sup> A eleição de Cristo e a eleição da humanidade são um e o mesmo evento. “No princípio com Deus estava este Um, Jesus Cristo. E isso é predestinação.”<sup>29</sup>

Consequentemente, não há mais nenhum espaço para uma distinção entre os indivíduos eleitos e réprobos com base em destinos últimos diferentes – um sob a lei e ira e o outro sob o evangelho e a graça – ou uma noção de uma aliança da criação que é lógica e temporalmente distinta da aliança da graça. Na verdade,

<sup>19</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 2, p. 13-14.

<sup>20</sup> Barth rejeitou a noção de que a predestinação fosse um dogma central na ortodoxia reformada, muito menos que ela funcionasse como “um tipo de chave especulativa – um princípio básico a partir do qual eles pudessem deduzir todos os outros dogmas”. “Nem mesmo o famoso esquema de T. Beza foi intencionado nesse sentido”, observa Barth (*Church dogmatics*, v. 2, pt. 2, p. 77-78). De fato, “Se leremos as suas exposições de modo conectado, teremos mais provavelmente a impressão que, do ponto de vista de sua amplitude sistemática e importância, eles deram à doutrina muito pouca consideração em vez de muita” (78). Esses comentários estão em oposição à escola de interpretação de Calvino associada com alguns herdeiros de Barth, especialmente T. F. Torrance e J. B. Torrance.

<sup>21</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 2, pt. 2, p. 80.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 89.

<sup>24</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 90-92.

<sup>25</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 92-94.

<sup>26</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 1, p. 319-21; cf. a crítica dessa posição por Berkouwer, *The triumph of grace*, 255-58. 27.

<sup>27</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 2, p. 105: “Numa conexão básica com a tradição reformada, mas sem segui-la detalhadamente, e transcendendo-a em alguns pontos, nós demos a isso um sentido e posição que ainda não tinham em toda a cristologia anterior. Nós ‘atualizamos’ a doutrina da encarnação, i.e. usamos os conceitos tradicionais principais, *unio*, *communio* e *communicatio*, como relacionados concentricamente para descrever um e o mesmo processo contínuo [...] um evento único”.

<sup>28</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 145.

não há “depois” ou “antes” na maneira de Deus lidar com a humanidade. À luz dessa história da humanidade eleita em Jesus Cristo, a resistência, a rebeldia e a descrença humanas não são ontologicamente reais; é a história de Jesus Cristo (e, portanto, de Deus) que é decisiva. Pecado é a “possibilidade impossível”, a sombra da luz emitida por Cristo. Na verdade, Jesus Cristo não é o *último Adão*, mas *precede* Adão e, de fato, reduz “Adão” a um não ser.<sup>30</sup>

Alguém pode continuar a objetar, a recusar-se a ser definido pela própria eleição e reconciliação em Cristo, mas essa rejeição não é decisiva de maneira final. “Deus não permite [à pessoa humana] executar esse não dela, essa contradição e oposição.”<sup>31</sup> Até o não de Deus é sobrepujado pelo sim de Deus; consequentemente, a lei deve sempre ser ao final submetida ao evangelho.<sup>32</sup> “Esse não é realmente sim. Esse juízo é graça. Essa condenação é perdão. Essa morte é vida. Esse inferno é céu.”<sup>33</sup> Pode-se sugerir que para Barth a existência humana sob o reinado do pecado, da morte, da descrença e da condenação é, no final das contas, como a existência dos prisioneiros na caverna de Platão. Não é a verdade de sua realidade, mas um pesadelo terrível do qual eles precisam ser acordados.

Colocar o decreto da criação e permitir a queda como anterior ao decreto da eleição, Barth reclama, cria um espaço entre a criação e a redenção, e a distinção entre uma aliança da criação e uma aliança da graça torna as coisas piores – abrindo a porta para a teologia natural, o historicismo e outras doenças da teologia moderna.<sup>34</sup> Representando “um avanço em relação ao escolasticismo medieval”, a teologia federal (de aliança)

tentou entender a obra e a Palavra de Deus atestadas na Santa Escritura de modo dinâmico e não estático, como um evento e não como um sistema de verdades objetivas e autocontidas. [...] Essa teologia está preocupada com a revisão corajosa de uma história de Deus e do homem que se desenvolve da criação ao dia do julgamento.

Ela segue a ênfase de Calvin no história dinâmica da aliança na história da redenção. No entanto, ele pergunta, ela não diz respeito “com toda uma série de acontecimentos que são propositadamente colocados um depois do outro, mas que formam um todo? [...] Podemos historicizar a atividade e a revelação de

<sup>30</sup> Veja especialmente Karl Barth, *Man and humanity in Romans 5* (trad. T. A. Smail; Nova York: Collier, 1962).

<sup>31</sup> Barth, *Church dogmatics*, vol. 4, pt. 3, p. 1, 3.

<sup>32</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 13: “O sim não pode ser ouvido a menos que o não também seja ouvido. Mas o não é dito por causa do sim e não por nossa própria causa. Em substância, portanto, a primeira e última palavra é sim e não não”.

<sup>33</sup> Karl Barth, *The Word of God and the word of man* (trad. Douglas Horton; Nova York: Harper & Bros., 1957), 120.

<sup>34</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 66. Barth não é totalmente justo na sua definição, visto que esses escritores acreditavam que houve duas alianças históricas e não uma aliança concebida de uma maneira dualista.

Deus? Os teólogos federais foram os primeiros realmente a tentar fazer isso em princípio”.<sup>35</sup> “Eles dizem excelentemente que a Bíblia nos fala sobre um acontecimento”, diz Barth, mas não conseguem ver que isso é “apenas um acontecimento único” dependente da “decisão única e completa da parte de Deus. [...] Por causa da diferença da atestação ele não pode ser quebrado numa série de diferentes atos pactuais ou atos de redenção, que se seguem um ao outro passo a passo e, então, reajuntados num único todo” (ênfase acrescentada).<sup>36</sup>

Um corolário dessa inclinação monista no conceito de Trindade de Barth é a tendência de assimilar o tempo à eternidade. Para Barth, o acontecimento eterno da eleição de Cristo é a História *real*.<sup>37</sup> Isso “dispersa a última aparência de contingência” com respeito à encarnação de Cristo. Na eleição eterna de Deus, o céu é “mundano” e a eternidade é “essa história humana”.<sup>38</sup> Embora as categorias filosóficas (especialmente platônicas) sejam evidentes, Barth aparentemente é dirigido por duas subcorrentes convergentes que são doutrinárias em caráter – a saber, o supralapsarianismo e a eleição universal (que é o mesmo que dizer a eleição de Jesus Cristo). Essas subcorrentes convergem na tese de que “nada pode preceder sua graça, seja na eternidade ou no tempo”.<sup>39</sup>

A pergunta que esse tipo de tese provoca, evidentemente, é como as pessoas da Trindade – antes da criação, muito antes da queda – podem ter existido num relacionamento de imperfeição para o qual a graça e a misericórdia seriam as respostas apropriadas? Como vimos, Barth tem exatamente o conceito correto de graça. É mais do que generosidade: “Graça significa redenção. [...] Graça, de fato, pressupõe a existência de sua oposição [i.e., o pecado]”.<sup>40</sup> Barth é rigorosamente coerente: se graça é definida como misericórdia demonstrada àqueles que pecaram – em oposição à liberdade e ao amor de Deus – e não há criação histórica em integridade ou queda em pecado que preceda sua graça redentora no tempo, então não pode ter havido nenhum momento em que a criação não tenha sido inherentemente oposta a Deus. No entanto, para Barth, isso significa que a própria noção de “antes da queda” deve ser ajustada para “nele e como ele o ser humano

<sup>35</sup> *Ibid.*, v. 4, pt. 1, p. 55.

<sup>36</sup> *Ibid.*, v. 4, pt. 1, p. 56.

<sup>37</sup> *Ibid.*, v. 4, pt. 2, p. 31: “Temos a ver com o princípio eterno de todos os modos e obras de Deus quando temos a ver com Jesus Cristo – até mesmo na sua humanidade verdadeira. Esse não é um ‘fato contingente da História’. É o evento histórico no qual teve lugar no espaço e no tempo que foi o propósito e resolução e vontade de Deus por toda a eternidade e, portanto, antes do início de toda a criação, antes de todo o tempo e da História, que é, por isso, acima do todo o tempo e História, e será depois deles, de tal modo que o ser de todas as criaturas e de toda a sua história no tempo segue essa resolução e desejo, e foi, e será relacionado a eles. A verdadeira humanidade de Jesus Cristo, como a humanidade do Filho, foi, é e será o conteúdo primário do decreto eterno de Deus da eleição pela graça, i.e., da decisão e ação divinas que não são precedidas por qualquer coisa maior à parte do acontecimento trinitário da vida de Deus, mas que todas as demais decisões e ações divinas se seguem e a ela são subordinadas. [...] Isso porque a eleição eterna da graça de Deus é concretamente a eleição de Jesus Cristo” (cf. 33-34).

<sup>38</sup> *Ibid.*, v. 4, pt. 2, p. 35.

<sup>39</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 79.

<sup>40</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 1, p. 355.

vai sempre agir como Adão agiu em Gênesis 3" (ênfase acrescentada).<sup>41</sup> "Dizer homem", Barth escreve, "é falar sobre criatura e pecado, e isso significa limitação e sofrimento".<sup>42</sup> "Adão" representa um movimento da relação original da graça divina e obediência humana para um estado de rebelião, enquanto Jesus Cristo produz, como Bruce McCormack coloca, "um retorno à 'Origem' (reconciliação). Esses dois movimentos não devem ser concebidos como sequenciais, mas, em vez disso, como paralelos e simultâneos".<sup>43</sup>

Além de introduzir o erro da eleição universal, Barth pressiona a lógica supralapsariana para além dos seus limites tradicionais. No processo, suas formulações tendem a nos trazer de volta, ironicamente, para algo como o paradigma "superando a separação", em que o tempo é absorvido pela eternidade, a diversidade dos atos históricos de Deus é assimilada ao decreto eterno de eleição, e a agência humana é transformada simplesmente em mera aparência. Berkouwer justificadamente conclui que sem uma transição real da ira para a graça, "o supralapsarianismo revisado de Barth bloqueia o caminho para atribuir importância decisiva à História".<sup>44</sup> Pode-se acrescentar que essa concepção bloqueia o caminho para afirmar a integridade da criação e a realidade da queda como um acontecimento histórico. Berkouwer ressalta (via H. Van Oyen) que o platonismo e as concepções míticas de trevas não criadas insinuaram-se. "No pensamento de Barth não há espaço para a preservação de uma obra sustentadora e mantenedora de Deus à parte da ideia de redenção. Por essa razão a distinção entre pré-queda e pós-queda não tem nenhum papel em sua teologia".<sup>45</sup>

A verdadeira questão não é se pensamos na criação cristologicamente, Berkouwer observa, mas se rejeitamos ou aceitamos "o caráter 'passo a passo' das obras de Deus".<sup>46</sup> As tentativas de "construir uma síntese desses dois elementos [decreto e História ou criação e redenção] que seja perspicua à nossa compreensão" inevitavelmente faz com que "caímos no abismo de eternizar as obras de Deus ou de historicizá-las" – monismo ou dualismo.<sup>47</sup> Uma "transição da ira para a graça na História é excluída" e "ira se torna não mais do que 'a forma da graça'".<sup>48</sup> Consequentemente, a "possibilidade impossível" do pecado.<sup>49</sup> O supralapsarianismo de Barth é motivado pela sua reação contra o caráter "passo a passo" das obras de Deus.<sup>50</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, v. 4, pt. 2, p. 122.

<sup>42</sup> *Ibid.*, v. 4, pt. 1, p. 131.

<sup>43</sup> Bruce McCormack, *Karl Barth's critically realistic dialectical theology* (Oxford: Clarendon, 1997), 147.

<sup>44</sup> Berkouwer, *Triumph of Grace*, 256-58.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, 255.

Como Berkouwer, Emil Brunner conclui que o supralapsarianismo revisado (universalista) de Barth simplesmente decompõe a História na eternidade.<sup>51</sup> Seu “objetivismo”, Brunner julga, é um construto *a priori* que evita a exegese clara.<sup>52</sup>

Consequentemente, a transição de descrença para a fé não é a transição de ‘estar perdido’ para ‘estar salvo’. Esse momento decisivo não existe, visto que não mais é possível estar perdido. Mas se olharmos para essa concepção mais cuidadosamente, também veremos que o momento decisivo no acontecimento histórico de modo algum é um momento decisivo, pois a eleição significa que tudo já aconteceu na esfera da pré-existência.<sup>53</sup>

O teólogo católico-romano Hans Urs von Balthasar falou de Barth como evidenciando “um teofanismo dinâmico e atualista, que definimos como um monismo de começo e fim (protologia e escatologia)”, usando categorias idealistas.<sup>54</sup> “Em Barth há de mais a impressão de que nada muito real acontece na sua teologia de acontecimento e História, pois tudo já aconteceu na eternidade.”<sup>55</sup>

Minha própria análise leva-me às mesmas conclusões. O caráter “passo a passo” da economia divina dá à narrativa bíblica um movimento genuíno com mudanças e voltas ao longo do caminho. Jesus repreende seus seguidores não por não conseguirem reconhecer a simultaneidade de sua humilhação e exaltação, mas por não compreenderem que ele primeiro deveria sofrer para depois entrar na sua glória (Lc 9.28-45; 24.26; Fp 2.6-11; Hb 1.3-4; 2.9-10; 1Pe 1.11). A transição é histórica, e não meramente noética ou lógica.

A partir dessas críticas podemos discernir pelo menos alguns dos motivos para a ênfase de Barth na unidade que já vimos no seu pensamento trinitariano. De fato, descobrimos que a dominância do um Senhor sobre as três pessoas é a razão principal para a sua objeção à noção de uma aliança intratrinitariana de redenção.<sup>56</sup> Um Deus, uma aliança na qual a lei é submetida ao evangelho, um sujeito de graça eletiva, uma História eterna de Deus efetivada num acontecimento – a unidade obtém uma condição de controle na dogmática de Barth, que talvez seja uma razão por que ela tem sido caracterizada como “monismo cristão” e por que o próprio Barth teve tão pouca dificuldade em se identificar com o “monismo bíblico-teocêntrico” do supralapsarianismo do século 17.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Emil Brunner, *Dogmatics I: The Christian doctrine of God* (trad. Olive Wyon; Filadélfia: Westminster, 1946), 1.347.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1.349-50.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 1.351.

<sup>54</sup> Hans Urs von Balthasar, *The theology of Karl Barth: Exposition and interpretation* (trad. Edward T. Oakes, SJ; São Francisco: Ignatius, 1992), 94.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 371.

<sup>56</sup> Barth, *Church dogmatics*, v. 4, pt. 1, p. 65. Ele acrescenta, um tanto enigmaticamente: “O pensamento de uma decisão puramente intertrinitariana [sic] como a base eterna da aliança da graça pode ser visto como sendo tanto sublime quanto elevado. Mas é definitivamente sublime e elevado demais para ser um pensamento cristão” (66).

<sup>57</sup> *Ibid.*, v. 2, pt. 2, p. 135.

George Hunsinger nos relembra que Berkouwer criticou Barth por uma “eternalização” platonizante do tempo (uma separação que finalmente leva ao monismo), enquanto Robert Jenson se inspira em Barth para uma “historicização” hegeliana da eternidade.<sup>58</sup> No entanto, eu me pergunto se ambos os movimentos são leituras inteiramente possíveis das intenções do próprio Barth, exatamente como Berkouwer sugeriu. Como vimos, Brunner e Berkouwer reconheceram bem cedo que essa reformulação todo-compreensiva da eleição em Barth acarretava uma revisão radical da teologia. Barth fala de “Jesus, o Homem eternamente Eleito”, “o Deus-Homem pré-existente que, como tal, é a base eterna de toda a eleição”, mas Brunner acerta o alvo com precisão: “Não é necessário nenhuma prova especial para demonstrar que a Bíblia não contém tal doutrina, nem que nenhuma teoria desse tipo jamais foi formulada por qualquer teólogo”.<sup>59</sup>

Finalmente, embora o “supralapsarianismo revisado” de Barth tenha sido motivado em parte pela sua preocupação em eliminar qualquer abismo ontológico entre o decreto oculto de Deus e sua autorrevelação em Cristo, ele chegou bem perto de adotar a doutrina da salvação universal (*apokatastasis*). Conquanto toda a humanidade esteja eleita em Cristo, seria uma afronta para a liberdade soberana de Deus afirmar que toda e cada pessoa será finalmente salva.<sup>60</sup> No entanto, isso representa uma ameaça muito pior de uma separação entre o Deus escondido e o Deus revelado. Barth afirma que, a despeito de alguém ser escolhido, redimido, chamado, justificado e santificado, é possível que essa pessoa possa ao final não ser glorificada, mas reprovada.

Para Calvino e a ortodoxia reformada, não pode haver contradição entre a Trindade imanente e econômica (ou *deus in se est*, “Deus em si mesmo” e *deus pro nos*, “Deus para nós”). Calvino rejeita claramente a ideia nominalista de um Deus de vontade e poder arbitrários por trás ou acima do Deus revelado em Jesus Cristo.<sup>61</sup> O Deus escondido não é diferente do Deus revelado. Todos os eleitos serão salvos, sem a possibilidade de algum deles se perder. Ao mesmo tempo, o convite intencional e sincero da Palavra externa para se arrepender e crer no evangelho é universal. O fato de que muitos realmente aceitem Cristo é um milagre da graça eletiva de Deus, realizado na História. Assim, não há lugar para a rachadura ontológica ou epistemológica que preocupa Barth, embora sua própria reticência em eliminar qualquer pergunta sobre se a graça eletiva de Deus coincide perfeitamente com o resultado da salvação para todos os eleitos deixe um ponto de interrogação a respeito dessa questão.

<sup>58</sup> George Hunsinger, *How to read Karl Barth: The shape of his theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1993), 15-16.

<sup>59</sup> Brunner, *Dogmatics I*, 1:347.

<sup>60</sup> Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, p. 295, 417 – 18, 475 – 76.

<sup>61</sup> Calvino, *Institutes* 3.23.2.

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Se a predestinação é uma expressão da natureza de Deus, seus decretos podem ser considerados verdadeiramente livres em vez de necessários?
2. Qual é a diferença entre a permissão de Deus e sua determinação positiva? Essa distinção é confirmada pela Escritura?
3. Qual é o objetivo do nosso conhecimento da predestinação com base na Escritura?
4. Qual é a diferença entre supralapsarianismo e infralapsarianismo? Isso tem alguma importância?
5. Descreva e avalie o supralapsarianismo revisado de Barth.

## Capítulo Dez

# CRIAÇÃO: O TEMPO DE DEUS PARA NÓS

---

O verbo hebraico (*bārā'*, “criar”) usado em Gênesis 1.1 é um termo técnico que é reservado para o ato de criação de Deus, ocorrendo perto de 50 vezes no Antigo Testamento – e sempre com Deus como o sujeito.<sup>1</sup> Esse fato já sugere que os atos criativos de Deus são qualitativamente distintos das analogias referentes às criaturas. Em Provérbios 8, a sabedoria de Deus é personificada como a que Yahweh possuía “antes do começo da terra” (v. 23) e aquela pela qual Yahweh criou a terra. Falando, Deus chamou o cosmos à existência, e com essa afirmação o abismo que separa o entendimento bíblico das cosmologias das nações é medido. Yahweh é Senhor de tudo. “Que variedade, SENHOR, nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste; cheia está a terra das tuas riquezas” (Sl 104.24).

### I. CRIAÇÃO EX NIHILO NO CONTEXTO BÍBLICO

O contexto de Gênesis é a afirmação de Deus de sua soberania como suserano de Israel contra os deuses das nações. Con quanto os ídolos sejam muitos, cada qual reinando sobre seu domínio circunscrito (o deus da fertilidade, o deus sol, o deus da tempestade, deuses do mar, do ar, das montanhas e do céu), o Deus de Abraão, Isaque e Jacó criou tudo o que existe. Yahweh, o Senhor de Israel, é Senhor de tudo.

A fé e a prática de Israel são excessivamente anômalas e não podem ser explicadas como parte da evolução natural das religiões do antigo Mediterrâneo. Até mesmo a teologia da aliança que organiza e informa cada parte dessa fé e prática é tomada da política em vez da religião do antigo Oriente Médio. Para os vizinhos

<sup>1</sup> Karl-Heinz Bernhardt, “*bārā'*”, em *Theological dictionary of the Old Testament* (org. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 2:245-47; cf. Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 111; Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:5.

de Israel, os deuses eram *testemunhas* desses tratados internacionais, mas apenas em Israel Deus é o *suserano* (grande rei) da nação. Além do mais, os gentios adoravam os ciclos da natureza. O tempo era cílico – próximo da concepção de tempo de Platão como uma “imagem que se move” do reino eterno. No entanto, o Deus de Israel estava sempre forçando seu povo a sair desse ciclo introspectivo – para o horizonte linear, público e real da História. Consequentemente, as principais festas de Israel celebravam os acontecimentos históricos-redentores em vez do ciclo de morte e renascimento das estações. A narrativa bíblica da criação é semelhante o suficiente da dos vizinhos de Israel (especialmente da Epopéia de Gilgamesh babilônica) para cumprir a função polêmica de zombar dos ídolos, contudo é radicalmente diferente quanto ao conteúdo.

Gerhard von Rad concluiu que, longe de depender das mitologias do antigo Oriente Médio,

a cosmovisão de Israel cumpria uma função mais importante em traçar uma nítida linha de divisão entre Deus e o mundo, e purgar o mundo material tanto dos elementos divinos quanto demoníacos. Não havia meios de acesso direto ao mistério do criador emanando do mundo, certamente não por meio de imagem, mas Yahweh estava presente no seu mundo vivo nos atos da História.<sup>2</sup>

De acordo com a própria defesa de Paul Tillich do paradigma “superando a separação” (veja o cap. 1), a narrativa da criação retorna às suas origens não históricas da mitologia antiga. “A doutrina da criação não é a história de algo que aconteceu ‘uma vez’”, ele diz. “É a descrição básica da relação entre Deus e o mundo”, respondendo à questão da finitude humana.<sup>3</sup> Em contraste, Louis Berkhof corretamente nos lembra: “A doutrina da criação não é apresentada na Escritura como uma solução filosófica do problema do mundo, mas em sua importância ética e religiosa”.<sup>4</sup> A narrativa da criação em Gênesis 1 e 2 não é entendida nem como uma descrição científica, nem como um mito que visa transmitir ostensivamente princípios mais elevados e eternos. Em vez disso, ela anuncia o ato histórico e a reivindicação de Deus de toda a realidade. É o preâmbulo e prólogo histórico para a Lei (Torá), com suas estipulações e sanções.

Nos mitos antigos da origem do mundo, o mundo criado é geralmente descrito como uma peça de realidade que passou a existir a partir de desastre, do mal e do caos, conquanto uma centelha divina de alguma forma tenha permanecido, presa no mundo material da qual ela procura ser emancipada.<sup>5</sup> No mito

<sup>2</sup> Gerhard von Rad, citado em Childs, *Biblical theology*, 386.

<sup>3</sup> Paul Tillich, *Systematic theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973), 1:60.

<sup>4</sup> Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 126.

<sup>5</sup> Apelando a esses mitos, Friedrich Schelling relata que, no mito egípcio da criação, o antigo e cruel deus do sombrio deserto, Tifon, mata o deus mais jovem da fertilidade, Osiris, mas a esposa de Tifon (Isis) o ressuscita de entre os mortos. Do mesmo modo, na mitologia védica (indiana) o violento Brahma é substituído por Shiva, o deus-destruidor, mas ambos se submetem ao verdadeiro deus espiritual de luz, Vishnu. Uma história semelhante de tese-antítese-síntese superior é narrada na mitologia greco-romana

babilônio, Tiamat é o monstro marinho que representa o caos que deve ser derrotado. Em Gênesis, as trevas e o vazio são chamados de *r̄hōm* ("o profundo"), mas, diferente do seu homônimo Tiamat, não é pessoal e não é uma ameaça a ser derrotada. É em si mesma matéria sem forma que Deus já havia trazido à existência a partir do nada, a coisa criada a partir da qual ele forma o mundo. "Enquanto a filosofia grega procura a explicação do mundo num dualismo que envolve a eternidade da matéria, ou num processo de emanação, o que torna o mundo uma manifestação externa de Deus", observa Berkhof, "a igreja cristã, desde os seus primeiros dias, ensinou a doutrina da criação *ex nihilo* e como um ato autônomo de Deus".<sup>6</sup>

Êxodo 15 registra a Canção do Mar, na qual a intenção subversiva de Gênesis 1 e 2 fica ainda mais evidente. Longe de um monstro caótico mitológico que ameaça a soberania de Deus, o mar de Êxodo 15 é simplesmente um corpo natural de água que Deus usa para libertar seu povo e castigar Faraó e seus exércitos. A criação *ex nihilo* de Deus é a antítese do pensamento e das cosmovisões mitológicas que esse tipo de pensamento gera. Robert Jenson, apelando a Basílio, argumenta:

A história de Gênesis não é um mito, pois ela não nos diz na realidade nada sobre como as coisas eram quando ainda não eram coisas. Seu "*tohu webohu*" ["sem forma e vazia" em Gênesis 1.2] não é um nada-realidade antecedente como o Grande Lodo desmembrado pelo babilônio Marduque, nem ainda um ovo eterno ou ventre ou potencialidade pura da matéria primal. Os pais [aqui ele cita Basílio] foram bastante claros a esse respeito: "Os hereges dizem: 'Mas também havia trevas [...] sobre o abismo'. Novamente novas ocasiões para mito. [...]! 'O profundo' não é uma plenitude de poderes antitéticos, como alguns fantasiam, nem eram as trevas originais uma força original e má disposta contra o bem". A referência de Gênesis à condição de vazia e sem forma, e às trevas e às "águas" do caos, não é uma pressuposição da criação, mas do começo inconcebível da criação, tornado inconcebível pela ausência de pressuposições. Agostinho interpreta Gênesis de modo preciso: "Tu fizeste todos os tempos; e antes de todos os tempos apenas tu és, o tempo não o antecede".<sup>7</sup>

Nos dois relatos de Gênesis, é claro que a criação vem à existência como uma História; ou, para colocar de maneira diferente, a criação e a História vêm à existência ao mesmo tempo por meio da fala *ex nihilo* de Deus. O mundo não é um dado, mas é um dom, e está lá como o teatro para o drama pactual: "Deus que formou a terra [...] para ser habitada" (Is 45.18).

Claus Westermann observa que o relato da criação em Gênesis 1 se distingue de todas as outras histórias do antigo Oriente Médio pela sua persistente

(Schelling, *Historical-critical instruction to the philosophy of mythology* [trad. Mason Richey e Markus Zisselsberger; Albany, N.Y.: SUNY Press, 2007]). Os românticos celebravam essa mitologia antiga da criação a partir de uma luta violenta entre poderes antitéticos.

<sup>6</sup>Ibid.

<sup>7</sup>Jenson, *Systematic theology*, 2:11.

afirmação de que “só pode haver um criador e que tudo o mais que existe ou que pode existir, não pode ser nada além de criatura”.<sup>8</sup> O ser independente e eterno de Deus é contrastado com o vir-a-ser dependente e espaço-temporal da criação: “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus” (Sl 90.2). Até “os céus são obra das tuas mãos” (Sl 102.25). “Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela Palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem” (Hb 11.3). É essa palavra poderosa que é falada por Deus ao que não existe no primeiro capítulo de Gênesis, e é esse padrão de criação *ex nihilo* que serve como um paralelo constante para a linguagem de “nova criação” que se segue na história redentora.

Como mencionei no capítulo 1, o monismo (a crença de que toda a realidade é uma coisa só) é sempre baseado num dualismo mais profundo e antitético. Na dominante “demitolização” ocidental das cosmologias pagãs, ou seja, o platonismo e o neoplatonismo, o mundo é uma emanação da divindade – e, portanto, existe eterna e necessariamente. Na cosmovisão bíblica, a afirmação da absoluta independência de Deus e, logo, a existência do mundo como uma criação contingente livremente desejada por Deus também dão ao mundo o seu espaço próprio, por assim dizer. Nem divino nem demoníaco, ele é, para emprestar a expressão de Calvino, “o teatro da glória de Deus”.<sup>9</sup> Ele não deve ser nem adorado nem abusado.

Panenteístas, como Sallie McFague, criticam essa doutrina bíblica da criação por gerar uma visão dualista. Apenas se o mundo for em algum sentido divino é que sua exploração nas mãos humanas pode ser superada. No entanto, essa crítica é irônica, visto que a própria visão dela do mundo como o próprio corpo de Deus pressupõe um dualismo cartesiano mente-corpo (Deus como a alma e o mundo como o seu corpo).<sup>10</sup> Essa analogia apenas enfatiza o fato de que o panenteísmo não apenas rejeita a transcendência, a independência, a liberdade e a soberania de Deus; ele também não reconhece de fato o mundo como o teatro da interação com a criatura, com as criaturas tendo o seu próprio “espaço”, por assim dizer. Como criação de Deus, por outro lado, o mundo tem sua própria majestade peculiar. Uma distinção absoluta deve ser feita entre Deus e a criação que, todavia, é positiva em vez de negativa – com um vínculo factual estabelecendo o senhorio de Deus sobre toda a realidade criada (incluindo os seres humanos, que devem prestar contas de sua mordomia) – afirma a unidade da criação como *natureza* em seu aspecto espiritual bem como material. É a distinção Criador-criatura que supera todos os dualismos e monismos.

A criação não acontece dentro do ser de Deus, como as teologias neo-hegelianas assumem. No entanto, ela também não gera a si mesma. Nem é o mundo

<sup>8</sup> Claus Westermann, *Genesis I - II: A commentary* (trad. J. J. Scullion; Minneapolis: Augsburg, 1984), 127.

<sup>9</sup> Calvino, *Institutes*, 1.5.8; 1.6.2; 1.14.20; 2.6.1.

<sup>10</sup> Sallie McFague, *Models of God* (Minneapolis: Augsburg, 1989), e *The body of God: An ecological theology* (Minneapolis: Augsburg, 1993).

um mecanismo autossustentável da maneira que o deísmo supunha. Ele é não apenas trazido à existência, mas sustentado em existência e vir-a-ser e finalmente levado ao seu objetivo final pelo Pai, no Filho, por meio do Espírito. A criação é corretamente descrita pelos cristãos como uma das obras externas de Deus (*opera ad extra*) – isto é, uma das relações contingentes e livremente escolhidas com o que não é Deus – em vez de ser uma de suas obras internas (*opera ad intra*), isto é, as relações e atributos necessariamente intratrinianos. “Nosso material, portanto, impõe sobre nós uma escolha clara entre uma ontologia bíblica e uma helênica”, escreve Colin Gunton. “Ou o mundo cria a si mesmo, ou é o produto de um criador pessoal.”<sup>11</sup>

A implicação necessária dessa visão é que Deus criou o mundo para a sua própria glória e não por causa de uma necessidade de autossatisfação, autorrealização ou companhia (contrário à opinião de Mestre Eckhart e até mesmo a algumas tendências em relatos arminianos, mas especialmente em Moltmann e nas teologias do processo). Apelando a Jonathan Edwards, Jenson corretamente insiste que nós não podemos substituir a glória de Deus pelo seu amor como o motivo e objetivo final da criação. É um movimento “desastroso” e “é sem dúvida uma causa da degradação da deidade no final da modernidade numa serva da nossa autoajuda”.<sup>12</sup>

Num nitido contraste, a doutrina bíblica da criação *ex nihilo* (“do nada”) afirma que Deus criou criaturas finitas, temporais e materiais-espirituais e pronunciou essa diferença intrínseca como sendo “boa”. Os seres humanos – na totalidade de sua existência, tanto espiritual quanto física – pertencem a este mundo de tempo e espaço. Não há espaço para a ideia de uma alma divina desejando transcender sua finitude criada a fim de retornar a uma condição primordial de pré-existência eterna na unidade do ser. Nem divina, nem demoníaca, a natureza foi criada boa, mas diferente de Deus. Essa doutrina da criação *ex nihilo* é o correlato do paradigma rival de “conhecendo um estranho”.

## II. A TRINDADE E A CRIAÇÃO

A versão grega da cosmologia pagã continuou a lançar seus feitiços sobre alguns dos primeiros teólogos cristãos. Isso é particularmente verdadeiro com relação à escola catequética de Alexandria, liderada por Orígenes. Como o filósofo judeu Filo de Alexandria, um século antes dele, Orígenes tentou acomodar a Bíblia ao platonismo. Orígenes afirmava que a criação é eterna, em parte por causa do seu pressuposto de que se Deus se tornou o criador, então ele não poderia ser imutável.<sup>13</sup> Sua cosmologia era, desse modo, longe de ser histórica e linear. Ela era cíclica, com cada alma sendo reencarnada até que todos os espíritos

<sup>11</sup> Colin Gunton, *The triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 38.

<sup>12</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:18.

<sup>13</sup> Orígenes estava também convencido dessa posição por causa de sua pressuposição platônica de que as criaturas espirituais (ou seja, os anjos e as almas) eram eternas.

(incluindo Satanás e seus coconspiradores angélicos) fossem purgados de seu apego à matéria por meio de instrução moral e espiritual. Além disso, embora a concepção de mundo de Orígenes harmonize-se melhor com a ciência moderna antes de Einstein, o consenso científico atual caminhou a passos largos na direção oposta na última metade do século 20, enfatizando um início temporal, bem como sinais evidentes de contingência.

Vimos no capítulo 1 que a cosmovisão bíblica contrasta nitidamente com os monismos e dualismos das ontologias pagãs. A doutrina bíblica da criação está no centro desse contraste. Primeiro, visto que o Criador é pessoal e é tão verdadeiramente três (em pessoas) quanto é um (em essência), não há base para um dualismo primordial entre o um e os muitos. Segundo, a doutrina bíblica da criação distingue a realidade entre criador e criação em vez de espírito e matéria. Anjos e almas humanas não são eternos; eles são tão parte da criação quanto elefantes e corpos humanos. Portanto, a criação material não pode ser concebida em termos de uma queda da condição do “divino” para o “vir-a-ser” corrupto. Tanto em seus aspectos espiritual quanto físico, os seres humanos não têm história anterior à criação do mundo. É essa condição original que Deus pronunciou como sendo “boa”. Terceiro, essa bondade de diferença original é posteriormente enfatizada pela pluralidade dentro da própria criação, não apenas da diversidade de natureza viva e inanimada em geral, mas até mesmo na diferença dentro da humanidade como homem e mulher.

Todos esses pontos sublinham o fato de que a criação é o resultado de uma decisão e atividade autônomas de Deus de amor intratrinitariano, o produto de uma troca extravagante de presentes entre o Pai, o Filho e o Espírito, e não algum acontecimento de violência primordial que causaria uma ruptura dentro da estrutura da própria natureza.

“No princípio, criou Deus os céus e a terra.” Assim, de modo sugestivo, a Bíblia começa. Afinal de contas, é nesse lugar onde a vida do Deus trino estende-se estaticamente em disposição benevolente ao que é diferente de Deus. Assim como a comunhão intratrinitariana de Deus tem sido dinâmica, estática e relacional, sua criação do mundo também é tão pessoal quanto. “O universo”, como E. J. Carnell coloca, “é ordenado por interesse pessoal, não pela lógica.”<sup>14</sup> O logos por meio de quem os mundos foram feitos não é um princípio silencioso ou um demiurgo semidivino, mas a segunda pessoa, que é gerada eternamente pelo Pai no Espírito. O Espírito (*rúah*) de Deus que pairava sobre as águas profundas para criar terra seca para a criatura que ele, com o Pai, e o Filho, animaria como “alma vivente” (*nepes*) é não outro senão o mesmo Espírito Santo que regenera aqueles que estão “mortos nos vossos delitos e pecados” (Ef 2.1). “Se essa expressão [“Espírito de Deus”] fosse traduzida como ‘vento de Deus’, como algumas versões modernas fazem”, Jenson afirma, “novamente a narrativa seria mítica”, mas essa

<sup>14</sup> E. J. Carnell, *Christian commitment: An apologetic* (Nova York: Macmillan, 1957), 247.

tradução apenas aponta para o preconceito do autor. Não há razão para acreditar que por *rūāl* ‘lōhīm o Espírito de Deus não era intencionado.<sup>15</sup>

Não é de admirar, portanto, que a teologia cristã deveria começar sua discussão da criação, como Berkhof sugere, como “um ato do Deus trino”.

Embora o Pai esteja em primeiro plano na obra da criação (1Co 8.6), esta é também claramente reconhecida como obra do Filho e do Espírito Santo. A participação do Filho nela é indicada em João 1.3, 1Coríntios 8.6, Colossenses 1.15-17, e a atividade do Espírito nessa obra encontra expressão em Gênesis 1.2, Jó 26.13; 33.4, Salmos 104.30, Isaías 40.12-13.<sup>16</sup>

Berkhof acrescenta:

A segunda e a terceira pessoa não são poderes dependentes ou meros intermediários, mas autores independentes juntamente com o Pai. A obra da criação não foi dividida entre as três pessoas, mas toda a obra, embora de diferentes aspectos, é atribuída toda a cada uma das pessoas. Todas as coisas são, ao mesmo tempo, *oriundas* do Pai, *por meio* do Filho, e *no* Espírito Santo. Pode-se dizer em geral que o ser provém do Pai, o pensamento ou *ideia* provém do Filho, e a vida provém do Espírito Santo. Uma vez que o Pai toma a iniciativa no mundo da criação, muitas vezes esta é economicamente atribuída a ele.<sup>17</sup>

A importância da doutrina da Trindade para este tópico é essencial, como Berkhof observa ao se referir nesse ponto ao primeiro artigo do credo apostólico: “Creio em Deus Pai, Todo-Poderoso, Criador dos céus e da terra”. “Ele atribui ao Pai, isto é, à primeira pessoa da Trindade, a originação de todas as coisas. Isso está em harmonia com a descrição do Novo Testamento de que todas as coisas são do Pai, mediante o Filho, e no Espírito Santo.”<sup>18</sup>

Com profundo discernimento, Colin Gunton chamou a nossa atenção para a íntima conexão entre a Trindade e a criação.<sup>19</sup> A distinção entre Trindade

<sup>15</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:11-12.

<sup>16</sup> Berkhof, *Teologia sistemática*, 121.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>19</sup> Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 137-57, 178-92. Gunton afirma que tanto Platão quanto Kant têm um mundo e ideias eternas, mas o de Kant é “uma inversão do de Platão”. “Os conceitos são, de fato, ambos eternos e em certo sentido objetivos. Mas o locus deles não é a realidade, ‘lá fora’, mas as estruturas da racionalidade humana. A mente humana substitui a realidade exterior como a localização dos conceitos por meio dos quais a realidade é compreendida. Ambas as propostas [...] são idealistas e, de fato, sistemas de idealismo transcendental” (137). Elas apenas são diferentes com respeito a onde localizam a transcendência – uma objetiva e a outra subjetiva (137). Gunton defende uma “teologia trinitariana da criação” (141-143). Seguindo Irineu, ele quer dizer por isso que porque o Pai criou o mundo por meio do Filho, “o mesmo é real e bom”, o que a encarnação reafirma em sua conexão com a criação e a redenção, e o Espírito escatológico garante a sua consumação futura (142). A criação de Deus do mundo é totalmente voluntária. “Ele não precisa criar; porque ele já é um *taxis*, sistema, de relacionamentos de amor” (142). Entrar espontaneamente num relacionamento não implica de modo algum alguma necessidade da parte de Deus.

imanente (a comunhão intratrinitariana escondida) e Trindade econômica (a atividade revelada da Divindade na criação e na redenção) permanece vital para o reconhecimento de que a criação é contingente em vez de necessária, ainda que as pessoas divinas estejam espontaneamente envolvidas em ação mundana.<sup>20</sup> Assim, Deus é livre para criar um mundo que é livre para ser ele mesmo. Ao contrário da insistência de Moltmann, Deus seria amoroso e generoso mesmo se ele nunca tivesse criado o mundo.<sup>21</sup> E essa ação criativa divina não é estática, mas dinâmica, *taxis pericorética* – um movimento constante das pessoas divinas, cada uma da outra, na outra e para a outra, não apenas na vida intratrinitariana, mas exteriormente em suas operações.<sup>22</sup>

Nessa economia trinitariana, Deus é simultaneamente transcendente e imanente, totalmente distinto da criação, no entanto ativamente envolvido em cada aspecto de sua existência e preservação. Gunton elabora:

[Deus] é claramente ‘de fora’ no sentido de ser outro, transcendente. Ele é o criador e não a criação, mas ele também é, no sentido de realização em vez de negação dessa transcendência, aquele que em Cristo se torna parte dessa criação, livremente envolvido em suas estruturas, a fim de que ela possa, em obediência a Deus, o Pai, e por meio do poder do seu Espírito, redirecionar a criação para o seu destino escatológico.<sup>23</sup>

Assim, a nítida distinção entre Deus e a criação nunca degenera numa antítese. O um e os muitos, a unidade e a diferença, a transcendência e a imanência de Deus, a divindade e a humanidade nunca são antíteses a serem reconciliadas ou sintetizadas. Todas as coisas vêm de Deus, por meio de Deus e para Deus não porque o Criador é um Movedor Imóvel, mas porque ele é o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

### III. COMUNICAÇÃO CRIATIVA

É significativo que a doutrina bíblica representa a fala viva de Deus como o meio pela qual a Trindade cria o mundo. Como são diferentes as analogias de força física aplicadas a um objeto particular, um relojoeiro sábio ou um mundo que causa a si mesmo, é a analogia do Pai falando no Filho e levando o efeito

<sup>20</sup> *Ibid.*, 142. A abordagem trinitariana enfatiza, de fato, que Deus está profundamente envolvido no mundo. É de fato “baseado na crença de que Deus, o Pai, está relacionado com o mundo por meio de uma ação de criação e ação de redenção do Filho e do Espírito que são, na expressão de Irineu, suas duas mãos” (142). Mas nesse esquema Deus permanece Deus e o mundo permanece mundo (Trindade imanente), ainda que Deus esteja envolvido (Trindade econômica) (143-144). Ademais, em oposição às concepções estáticas de Deus, a relação dinâmica não é meramente uma obra externa de Deus, mas um aspecto interno do próprio ser de Deus como trino (145).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>23</sup> Gunton, *Triune creator*, 24.

dessa fala à realização pela atuação do Espírito. Como resultado dessa fala trinitariana, a própria criação responde com sua própria voz de louvor:

Os céus proclamam a glória de Deus,  
e o firmamento anuncia as obras das suas mãos.  
Um dia discursa a outro dia,  
e uma noite revela conhecimento a outra noite.  
Não há linguagem, nem há palavras,  
e deles não se ouve nenhum som;  
no entanto, por toda a terra se faz ouvir a sua voz,  
e as suas palavras, até aos confins do mundo (Sl 19.1).

O salmista se move com facilidade para frente e para trás entre o testemunho da natureza e o da revelação histórica de Deus (v. 7-14).

Desse modo, podemos ver que a “aliança” não é acrescentada ao relacionamento entre Deus e a criação, mas é intrínseca a esse relacionamento. A criação de Israel, como a criação do próprio mundo, é o resultado da fala divina, evocando uma resposta humana. Walter Brueggemann observa: “Assim como Israel crê que sua própria vida é ordenada com base na aliança, do mesmo modo Israel crê que a criação é ordenada pela aliança; ou seja, formada pelas interações contínuas de dom e gratidão, de governo e obediência”.<sup>24</sup> Isso expressa a “dimensão inexorável da ética”.<sup>25</sup> “Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles. [...] Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir” (Sl 33.6,9). O testemunho da criação de Yahweh de Israel é expresso em linguagem análoga.<sup>26</sup>

O mesmo Senhor que “Enviou-lhes a sua palavra, e os sarou, e os livrou do que lhes era mortal” (Sl 107.20), é aquele que enviou a sua Palavra para criar o mundo e tudo o que existe nele. O redentor de Israel é o criador do mundo. A Palavra “viva e eficaz” que traz salvação (Hb 4.12) é a mesma Palavra falada no princípio. Em Cristo, toda a criação foi criada e se mantém (Jo 1.1-3; cf. Cl 1.15-17), e nele uma nova criação vem à existência a partir de nada além de pecado e morte (Jo 1.9-14; cf. Cl 1.18-20). É significativo que nessas referências do Evangelho de João e de Colossenses, ambas as afirmações são feitas ao mesmo tempo. Yahweh é o Alfa e o Ômega, não como um ator solitário, mas como o Pai, o Filho e o Espírito.

O Pai, que eternamente emite sua Palavra hipostática no Espírito, também criou o mundo pela fala por meio do Filho e do Espírito. No entanto, os dois atos de falar são qualitativamente distintos. O mundo que Deus chamou à existência pela fala é um ato de suas *energias*, enquanto a Palavra hipostática é Deus em sua

<sup>24</sup> Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 158-59.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 154.

*essência.* Deus é livre para pronunciar ou não pronunciar as palavras da criação, da redenção e da consumação, mas o Filho é a eternamente gerada e eternamente necessária Palavra do Pai. Não houve um tempo em que o Filho não era, mas com respeito à criação é diferente: “Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir” (Sl 33.9). E o Pai sustenta a criação em sua fala enérgica por aquela mesma Palavra e Espírito: “Fala o Poderoso, o SENHOR Deus, e chama a terra desde o Levante até ao Poente” (Sl 50.1).

Observe a linguagem pactual dessas ações comunicativas: *ordena* e *chama*. A criação é ordenada com base na aliança em sua própria essência e desde o seu princípio. Assim, como Brueggemann observa: “A criação tem dentro de si a seriedade soberana de Deus, o qual não tolerará a violação dos termos da criação, que são termos de dádiva, dependência e extravagância. Para aqueles que recusam a soberania evocadora de doxologia de Yahweh, a criação encerra uma advertência sinistra”.<sup>27</sup> É dessa aliança que o mundo natural dá testemunho (como no salmo 19) e Yahweh até mesmo chama o mundo natural para testificar tanto a favor (Gn 15.5-6; 8.22; 9.8-17; Mt 2.10) quanto contra (Mt 24.28; 27.45; At 2.20) seu povo da aliança na História. O governo de Deus na natureza e na História, na criação e na redenção, tem sido juntamente celebrado repetidamente no Saltério.

“O efeito dessa compreensão da criação era dessacralizar o mundo”, observa Brevard Childs, “por meio da remoção de todos os poderes demoníacos e míticos do mesmo, subordinando-os ao poder único do único criador. Do mesmo modo no Novo Testamento, Jesus exerce poder supremo sobre os poderes espirituais, e ao subjugar demônios demonstrou seu controle como criador”.<sup>28</sup>

Robert Jenson coloca o dedo num problema crucial ao questionar se a mediação de Deus da criação pelo Logos foi construída em termos platônicos:

A teologia [...] tem frequentemente não conseguido compreender o Logos como a fala de Deus e tem substituído pela noção de que ele é o conceito de Deus. É dito que o Logos procede do Pai como o próprio ato de conhecer do Pai; a criação por meio do Logos é, então, interpretada como um ato imanente da vontade do Pai, para atualizar ideias que pertencem ao que ele conhece conhecendo o Filho.<sup>29</sup>

Até mesmo no platonismo cristão torna-se fácil demais tratar a criação como o produto das ideias divinas em vez de produto da Palavra de Deus. Mas isso facilmente suplanta Cristo: “não é a pessoa de Cristo que tem a função, mas as ideias de Platão, relocadas numa ‘mente de Deus’ que apenas depois do fato é identificada com Cristo”. Jenson acrescenta:

<sup>27</sup> Ibid., 156.

<sup>28</sup> Childs, *Biblical theology*, 399.

<sup>29</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:6.

Dos teólogos clássicos, talvez seja Martinho Lutero quem corrigiu a interpretação usual de modo mais direto. Comentando sobre Gênesis, ele relata a exegese comum e a rejeita como estando em desacordo com o texto. Então ele continua: "Moisés usa o termo *amar*, que simplesmente indica a palavra falada. [...] Por uma simples palavra que pronuncia, Deus faz os céus e a terra a partir do nada".<sup>30</sup>

Embora a criação seja um ato do intelecto e da vontade de Deus, ela "não está contida dentro do sujeito, mas acontece como comunicação" – uma ordem.

Já a Palavra que é uma pessoa triúna é a fala de Deus em sua vida triúna. [...] Então devemos insistir ainda mais: portanto, a Palavra pela qual Deus cria o mundo não está silente dentro dele, mas é sua *proclamação*. [...] Assim, sua criação do mundo é atuação do mesmo tipo que a *torah* pela qual ele cria Israel.<sup>31</sup>

No sentido bíblico, a essência de ser criatura não é simplesmente contemplar verdades eternas, mas ser "falada" por Deus. A criação existe porque Deus a trouxe à existência pela fala, sustenta-a nesta existência pela sua Palavra (tanto hipostática quanto energética) e desse modo cria uma sociedade de pessoas que falam como uma analogia da Trindade. Nem mesmo Deus é um indivíduo auto-contido (como o *res cogitans* ["uma coisa que pensa"] de Descartes; veja o cap. 1, "O ego soberano", p. 63-65), e a existência humana é definida do mesmo modo pelo amor e comunhão pactual.

Em contraste com as cosmologias pagãs, a luz e as trevas na criação não são forças sobrenaturais, mas efeitos naturais da Palavra de Deus, regidos pelo sol durante o dia e pela lua e estrelas durante a noite.<sup>32</sup> A palavra veio antes da luz.

Irineu, o pai da igreja do século 2º, foi o primeiro a desafiar diretamente o dualismo gnóstico e, como resultado, a subordinar a metáfora da luz à palavra divina.<sup>33</sup> O mundo bíblico é repleto de vozes vivas, enquanto o mundo grego é repleto de visões silenciosas na mente.

Deus traz o mundo à existência pela fala, e o mundo responde numa sinfonia de louvor, cada espécie piando, latindo, miando, ou comunicando de alguma outra maneira seu deleite em Deus e dependência dele e umas das outras. No entanto, foram os seres humanos que foram criados como parceiros comunicativos na aliança. A visão nos coloca diante das coisas, enquanto os sons nos colocam

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2:7.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 2:7-8.

<sup>32</sup> Hans Blumenberg, "Light as a metaphor for truth", em *Modernity and the hegemony of vision* (org. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1993), 40-41.

<sup>33</sup> Paul Ricoeur, *History and truth* (trad. Charles A. Kefbley; Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1965), 111: "Pensarmos sobre o escopo da revolução na história do pensamento que esse texto [Contra heresias, de Irineu] representa em relação ao neoplatonismo em que a realidade é uma redução progressiva, um escurecimento inelutável que aumenta à medida que descemos do Um, que é sem forma, para a mente, que é sem corpo, para a Alma Palavra, e para almas que estão mergulhadas na matéria, que é, em si mesma, trevas absolutas". Ricoeur pergunta: "Somos sensíveis a distância entre esse texto" e às especulações neoplatônicas?

no meio das coisas.<sup>34</sup> O mundo (criação) é, portanto, não um objeto com o qual o indivíduo humano (como “uma coisa que pensa”) se relaciona como um sujeito soberano, mas é o ambiente ao qual os próprios seres humanos pertencem em sua existência espiritual bem como material.

A criação original é, por isso, o correlato das imagens da nova criação dos profetas e dos apóstolos. Hans Blumenberg refere-se à ênfase de Lutero nesse sentido. Fomos criados por um comando, não por um pensamento, e o que nos torna conscientes da nossa responsabilidade no mundo é a lei de Deus, não uma imagem ou luz interior.<sup>35</sup> Oswald Bayer explica a respeito da concepção de Lutero, “A nova criação é uma conversão para o mundo, como uma conversão ao Criador, ouvindo a voz de Deus falando conosco e dirigindo-se a nós por meio das suas criaturas. Agostinho estava errado ao dizer que sua voz nos leva para longe das criaturas de Deus para o ego interior e, então, à transcendência”.<sup>36</sup> De fato, a audição nos chama para fora da nossa subjetividade e nos transforma em criaturas extrínsecas, extrovertidas e sociais. Isso é tão verdadeiro na criação original quanto na nova.

#### IV. A INTEGRIDADE DA CRIAÇÃO

As cosmovisões que concebem a natureza e a História como tendo surgido da violência primeval localizam a tragédia de conflitos contínuos na necessidade ontológica; é simplesmente a maneira que as coisas são. A própria natureza está em guerra contra si mesma e a História é um conflito no qual o mais apto sobrevive. Como Colin Gunton observa, essa cosmologia pagã é evidente tanto em versões modernas quanto nas primitivas:

A visão bíblica de que a criação tem sua origem no amor pactual de Deus é, então, um modo de entender o mundo diferente em princípio tanto dos mitos do mundo antigo quanto de muito da filosofia grega que tem suas raízes neles. Consequentemente [...] ela gera uma ética diferente: uma maneira diferente de habitar no mundo e lidar com seus habitantes. A importância contínua desse contraste de cosmovisões deve ser encontrada no fato de que a visão da criação como conflito deificado é perpetuamente renovada na cultura humana, mais recentemente talvez em Hegel e Marx, bem como em muitos de seus discípulos.<sup>37</sup>

Fundamental para a doutrina da criação *ex nihilo* é a convicção de que a criação tem seu próprio espaço – não que ela seja independente de Deus, mas que é diferente de Deus. Os seres humanos têm sua maneira própria de pensar, viver, desejar e agir que é analógica a Deus, mas não idêntica a ele. Essa diferença

<sup>34</sup> Walter Ong, SJ, *The presence of the Word* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1981), 10, 33-42.

<sup>35</sup> Blumenberg, “Light as a metaphor for truth”, 48.

<sup>36</sup> Oswald Bayer, *Living by faith: Justification and sanctification* (trad. G. W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 28.

<sup>37</sup> Gunton, *Triune creator*, 26.

é boa; é quando os seres humanos perversamente imaginam que podem pensar, vivenciar, desejar e agir como deuses é que eles refletem sua queda de uma integridade original.

Ao longo da história da igreja, muitos teólogos têm afirmado a criação *ex nihilo* com base na Escritura, conquanto ainda pressupondo uma ontologia basicamente platônica ou neoplatônica. Por exemplo, o influente escritor do século 5º, Pseudo-Dionísio, ensinou não apenas que “o supraessencial ser de Deus” é “a base da bondade”, mas que “por simplesmente estar lá é a causa de todas as coisas” (ênfase acrescentada).<sup>38</sup> Assim como o sol necessariamente produz os seus raios, o Um necessariamente emana o mundo em suas gradações de brilho espiritual até à matéria escura. Assim, Deus é compreendido mais como “Causa” do que como “Criador”. No entanto, isso ameaça a integridade da liberdade e transcendência de Deus bem como da liberdade da criatura. Até mesmo o neoplatonismo cristão de Pseudo-Dionísio vê a realidade como “um círculo eterno”.<sup>39</sup> Todavia, a revelação bíblica gera um sentido de História linear pontuada pelos acontecimentos significativos na História. Essa História e sua revelação levam da *promessa* ao *cumprimento* em vez de dos seus estágios *mais baixos* do ser para os *mais elevados*. Não é de admirar, embora Pseudo-Dionísio celebre a Trindade em louvor quando se trata de teorizar a respeito dos nomes divinos, que ele tenha concluído que “o mais duradouro de todos eles” é “Perfeito” e “Um”.<sup>40</sup>

Ao afirmar a dependente mas verdadeira integridade da criação em todas as suas diferenças tanto de Deus quanto dentro de si mesma, a fé bíblica não evidencia nostalgia por um lar perdido além da criação ou anseia por um “cosmos sagrado” do qual as nossas almas foram alienadas na história temporal e transitoriedade corporal. O mundo não precisa ser *sagrado* para ser *bom*. Ele não precisa ser *definitivo* para ser *real*. Não precisamos ser elevados além da existência natural, mas ter nossa existência natural libertada dos poderes do pecado e da morte e ser levada para a consumação eterna.

A teologia católico-romana traduz o dualismo filosófico antigo de matéria e espírito num dualismo de natureza e graça. A graça é sempre necessária para elevar a natureza para além de si mesma, em direção ao sobrenatural. As esferas inferior e superior de Platão pairam através da história da teologia cristã. No entanto, na teologia da Reforma a natureza não estava em apuros, por assim dizer, até a queda – uma decisão histórica e voluntária do parceiro da aliança de transgredir a lei de Deus. Não é natureza e graça, mas pecado e graça que definem a problemática com a qual a teologia bíblica se ocupa. O contexto é uma aliança histórica, não uma metafísica de ser e vir-a-ser. Nem mesmo o intelecto

<sup>38</sup> Pseudo-Dionísio, *The divine names*, em *Pseudo-Dionysius: The complete works* (trad. Colm Luibheid; Mahwah, N.J.: Paulist, 1987), 54.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 127.

e a alma humanos são mais elevados do que o corpo. A linha divisória é entre o Criador e a criação, não entre espírito e matéria ou mesmo entre “sobrenatural” e “natural”. Como vimos, até mesmo o céu é parte da criação de Deus. Nem divina nem demoníaca, toda a criação é boa em sua mundanidade intrínseca. “A criação dá ao mundo uma existência distinta, e, no entanto, sempre dependente”, observa Berkhof.<sup>41</sup> Visto que somos criaturas de Deus, não somos autônomos; nosso ser e nosso vir-a-ser são sempre dependentes da Palavra e do Espírito de Deus. Ainda assim, é precisamente no reconhecimento de que somos criaturas de Deus que essa dependência se torna a fonte de toda a verdadeira liberdade da criatura.

A integridade da criação como natural é também afirmada pelo reconhecimento de que ela foi concebida e formada em amor, mas não em graça. A graça pressupõe o erro. É verdadeiro, claro, que a criação do mundo e de nós por Deus de modo algum é condicionada por nós, mas isso não a torna *graciosa*. Barth observa corretamente que a graça pressupõe pecado.<sup>42</sup> No entanto, ao assimilar a queda histórica da humanidade ao decreto eterno de Deus que a permitiu, Barth insiste que a única relação que Deus teve com a humanidade foi sempre de *graça* para com os *pecadores*. “Onde quer que a graça é manifesta e efetiva é sempre uma questão da miséria do homem” (ênfase acrescentada).<sup>43</sup> A graça é “como Deus ama”.<sup>44</sup> Mas isso não apenas rebaixa a criação; logicamente também torna a graça necessária em vez de livre, visto que o amor de Deus é um atributo essencial.

A graça é certamente o como Deus ama *pecadores*, mas o amor de Deus pelo seu mundo caído foi uma questão de condescendência, bondade, benevolência e sabedoria. Além do mais, como a gloriosa obra das mãos de Deus, o mundo era (e é) em seu caráter intrínseco amável. A teologia precisa desesperadamente restaurar um senso da amabilidade e generosidade de Deus que pertence propriamente à ordem da *criação* mesmo antes da amabilidade e generosidade demonstradas aos *pecadores* e de um tipo distinto. A despeito da crítica saudável de Barth do dualismo, sua concepção também questiona a integridade da criação. Em ambas as visões, não houve nenhum momento em que a criação verdadeiramente tenha existido num estado de integridade, dependente da bondade e do cuidado de Deus, mas sem qualquer necessidade de graça redentora ou animadora. Se a graça representa a esfera superior sobre a natureza na teologia católico-romana, para Barth a natureza é assimilada à graça. Na teologia reformada, no entanto, a natureza tem a sua própria integridade essencial, mesmo antes do aparecimento do pecado e da graça.

<sup>41</sup> Berkhof, *Teologia sistemática*, 125.

<sup>42</sup> Karl Barth, como citado em Berkhof, *Systematic theology*, 355.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 371.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 357.

## V. ALÉM DO DEUS DAS BRECHAS: GÊNESIS E A APOLOGÉTICA CIENTÍFICA

A advertência de Yahweh contra os ídolos das nações forma as bases do Antigo Testamento. Começando com Gênesis 1–2 (senhorio na criação) e Éxodo (senhorio na libertação), ela continua nos livros históricos com as intrigas que cercam a disputa entre Yahweh e os ídolos que são travadas até mesmo na Terra Prometida tipológica. Os herdeiros reais de Davi frequentemente lutaram no lado errado, e idolatria é a acusação principal no caso de Yahweh *versus* Israel que encontramos nos profetas. Assim como uma figura de Jesus perde toda a importância à parte dessa história, essas narrativas em si mesmas encontram sua unidade e importância últimas em Jesus Cristo.

Não foi Adão, Moisés, Josué ou Davi, mas aquele que eles prefiguraram de maneira tão imperfeita expulsou a serpente do jardim santo de Deus, esmagando a sua cabeça e removendo a maldição. “Jesus Cristo é Senhor”, aquele que derrotou os deuses que não eram deuses, libertador da escravidão ao medo e à superstição, e redentor do justo juízo de Deus. Assim como ele guia o seu povo por meio “das trevas e do vazio” do dilúvio e, depois através do mar Vermelho no exodo, essa mesma Palavra separa as águas do juízo ao nos batizar nele mesmo (Rm 6.1-14; 1Co 10.1-22; 1Pe 3.18-22).

Os capítulos iniciais de Gênesis, portanto, não são intencionados como um relato independente das origens, mas como o preâmbulo e o prólogo histórico ao tratado entre Deus e seu povo da aliança. A resposta apropriada é a doxologia:

Sabei que o SENHOR é Deus;  
 foi ele quem nos fez, e dele somos;  
 somos o seu povo e rebanho do seu pastoreio.  
 Entrai por suas portas com ações de graças  
 e nos seus átrios, com hinos de louvor;  
 rendei-lhe graças e bendizei-lhe o nome (Sl 100.3-4).

Nós compreenderemos mal o contexto da aliança e a intenção de Gênesis se o abordarmos com perguntas que ele não responde, forçando-o a se pronunciar sobre questões que vão além do seu escopo.

### A. A APOLOGÉTICA DO “DEUS DAS BRECHAS”

Muitos cristãos modernos têm assumido o que tem sido chamado de apologética do “Deus das brechas”. Normalmente, a ciência desenreda um mistério natural até certo ponto e, então, ficando desprovida de dados, reconhece brechas no conhecimento. É aí onde Deus entra, de acordo com essa estratégia apoloética. (Outra expressão para isso é *deus ex machina* [“o deus da máquina”], emprestado do recurso dramático de literalmente fazer descer por meio de um mecanismo ou deixar cair um deus no palco na tragédia grega antiga. Sempre

que o enredo parecia indissolúvel, os deuses apareceriam do nada para trazer uma solução fácil.) Evidentemente, o problema surge quando os cientistas fazem descobertas adicionais que fecham essas brechas. Com o passar do tempo, Deus é forçado para fora da equação. Já no final do século 18, é dito que o cientista francês Pierre-Simon Laplace, ao responder a pergunta de Napoleão sobre por que a sua obra não continha nenhuma referência a Deus, teria dito: “Eu não tenho necessidade dessa hipótese” (*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là*).

A apologética do “Deus das brechas” não é simplesmente uma estratégia fraca; ela é baseada numa compreensão teológica incorreta, assumindo que a atuação de Deus e a atuação da criatura ocupam o mesmo registro. Portanto, na medida em que certo estado de coisas possa ser atribuído a causas naturais (humana ou não humana), Deus não está envolvido. Mais uma vez, encontramos a univocidade perturbadora do ser, que não reconhece a distinção Criador-criatura e o caráter análogo da criação no seu relacionamento com Deus.

Embora Deus esteja sempre e em todos os lugares ativo na criação, ele não é um agente em meio aos outros, competindo por liberdade, poder e controle no mesmo espaço ontológico. Em vez disso, Deus está misteriosamente acima, atrás e dentro da criação e das relações comuns de causa e efeito com as quais ele dotou a criação. Deus está *mais* envolvido no mundo – ainda que menos diretamente, imediatamente e, por isso, evidentemente em sua agência – do que o “Deus das brechas” imaginado pelos apologistas. Quando a Palavra se tornou encarnada, seus vizinhos – até mesmo os seus próprios irmãos – não reconheceram a sua divindade. Conquanto o Espírito esteja em ação em cada átomo, sua atuação até mesmo ao ressuscitar aqueles que estão espiritualmente mortos para a vida eterna permanece em grande medida oculta (Jo 3.8; 1Co 2.14).

A ciência é competente apenas para estudar as causas e efeitos naturais. Ainda que esses efeitos testifiquem do poder e da sabedoria de Deus na criação, a própria atuação de Deus permanece escondida por trás dos meios secundários que ele empregou. Nem a teologia pode discernir a mão de Deus na História à parte da revelação especial. Até mesmo no caso dos milagres, podemos reconhecer as operações extraordinárias de Deus apenas pelos seus efeitos; não podemos ver o poder escondido de Deus. Por definição, os milagres são anomalias – atos extraordinários – e a ciência investiga apenas as causas e efeitos comuns (naturais) que podem ser submetidos a testes repetitivos. No entanto, o *ocultamento* da atuação comum de Deus não é uma indicação da sua *ausência*. A Escritura revela a atuação de Deus nos pontos que Deus considera relevantes para o desenvolvimento do enredo da criação, da redenção e da consumação.

Na memorável advertência de Calvino: “deve ser lembrado que Moisés não falou com precisão filosófica sobre os mistérios ocultos, mas relata as coisas que são observáveis em todos os lugares, mesmo pelo inculto, e que são de uso comum”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> João Calvino, *Commentary on the Book of Genesis* (trad. John King; Grand Rapids: Baker, reimpr. 1996), 1:84.

Moisés não estava escrevendo palestras sobre astronomia.<sup>46</sup> Deus acomodou a sua revelação às condições e capacidades das pessoas comuns.<sup>47</sup> A acomodação não implica erros, mas nos adverte contra tratar “o discurso adaptado ao uso comum” como se fosse intencionado como um discurso sobre ciência.<sup>48</sup> Conquanto ciência e teologia frequentemente iluminem uma a outra e Deus é a fonte última de toda verdade, seus objetos, fontes, métodos e critérios são diferentes. O astrophísico de Harvard Owen Gingerich nos lembra que a Escritura

retrata um universo ordeiro e confiável. O Senhor Deus lançou “os fundamentos da terra, para que ela não vacile em tempo nenhum”, declara o salmo 104.5. Kepler ressaltou no início do século 17 que isso não é escritural autoridade para uma terra imóvel numa cosmologia geocêntrica, mas, em vez disso, louvar pela estabilidade que torna a vida possível, “o fato de que a terra, depois de tantas eras, não afundou, quebrou ou se consumiu, ainda que ninguém tenha descoberto sobre qual fundamento ela repousa”.<sup>49</sup>

“Problemas filosóficos à parte”, acrescenta Gingerich, “a Bíblia é totalmente histórica em seu panorama, uma crônica de acontecimentos específicos de um povo que entrou em aliança com Deus. A imagem científica não era histórica em primeiro lugar”.<sup>50</sup> De fato, Holmes Rolston III argumenta que “A ciência não maneja explicações históricas de maneira muito competente, especialmente quando se trata de inovações emergentes; a ciência prefere explicações do tipo legal.

<sup>46</sup> *Ibid.* Calvino acrescenta: “Por meio desse método (como anteriormente observei) a desonestidade daqueles homens é suficientemente reprovada, daqueles que censuram Moisés por não falar com uma maior exatidão” (85). É evidente que Saturno tem uma luz maior do que a da lua – mas não para nós, por causa da distância maior. “Moisés escreveu num estilo popular a respeito de coisas que, sem instrução, todas as pessoas comuns dotadas de bom senso são capazes de compreender; mas os astrônomos investigam com grande labor qualquer coisa que a sagacidade da mente humana possa compreender. No entanto, esse estudo não deve ser reprovado, nem a sua ciência condenada, porque algumas pessoas desesperadas estão acostumadas a rejeitar com ousadia qualquer coisa que seja desconhecida delas. Isso porque a astronomia não é apenas prazeirosa, mas também muito útil de ser conhecida; não se pode negar que essa arte revela a admirável sabedoria de Deus” (86). “Se ele falasse de coisas geralmente desconhecidas, os não instruídos poderiam alegar que esses assuntos estavam além de sua capacidade” (87).

<sup>47</sup> Calvino, *Institutes* 1.14.3. O original latim diz assim: “Moses vulgi ruditati se accommodans, non alia Dei opera commenorate in historia creationis, nisi que oculis nostris occurunt”.

<sup>48</sup> *Ibid.* Veja também João Calvino, *Commentary on the first book of Moses, called Genesis* (trad. J. King; Grand Rapids: Baker, 1984), 87, 256-57. A Reforma desempenhou um papel importante no surgimento da ciência moderna, de várias maneiras, mas não menos por causa do seu interesse pelo mundo natural como o teatro da glória criativa de Deus por meio da atuação secundária. Assim, à ciência foi dado o seu espaço próprio para investigar coisas que não eram claramente abordadas na Escritura. De fato, a Sociedade Britânica Real foi fundada por puritanos. Veja Amos Funkenstein, *Theology and the scientific imagination* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1986); Keith Thomas, *Religion and the decline of magic* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1971); Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the rise of natural science* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998).

<sup>49</sup> Owen Gingerich, “The universe as theater for God's action”, *ThTo* 55, nº 3 (1998): 305.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 307, 309.

Alguém prediz e a predição se torna realidade. Se essa precisão for impossível, a ciência prefere previsões e probabilidades estatísticas".<sup>51</sup>

As ciências naturais têm seu objeto, suas fontes, métodos e critérios próprios de investigação. Essas ciências são excelentes para pesar, medir, observar e prever, mas elas ultrapassam os limites de sua competência quando reduzem todo fenômeno a causas naturais. Do mesmo modo, identificar cada mistério científico com uma explicação divina – quando a Bíblia não fornece evidência clara – transgride o escopo da religião e da teologia.

## B. PROJETO E CONTINGÊNCIA

No entanto, as diferenças entre a revelação natural e a revelação especial e entre causa secundária e efeito e divina agência não nos deixam sem nenhuma conexão entre a teologia e a ciência. Colin Gunton julga que o antigo pensamento trinitariano compartilha áreas importantes de sobreposição com a ciência recente, particularmente na ênfase da primeira em conceitos como liberdade, relacionamento e energia.<sup>52</sup> A mudança das visões de Deus como uma mônada solitária para uma ênfase genuinamente trinitariana na *perichóresis* é paralela à mudança na ciência de um paradigma mais estático para um mais dinâmico. Uma sobreposição importante também ocorre com relação à contingência: "O mundo não *tem* de ser o que é ou como é".<sup>53</sup> Esse pressuposto subjacente fundamental da ciência contemporânea é impossível de ser reconciliado com o panteísmo ou outras visões que transformam qualquer parte da realidade humana em algo necessário ao ser de Deus.

Richard P. Feynman, físico que ganhou o Prêmio Nobel, observou no final dos anos de 1980 que há algumas coisas que não podem ser compreendidas pelos métodos científicos e que são, no entanto, pressupostos essenciais desses métodos (especialmente a observação). Ele escreve:

Incidentalmente, o fato de que há regras para serem conferidas é um tipo de milagre; de que é possível encontrar uma regra, como a lei do inverso do quadrado da gravitação, é alguma espécie de milagre. Isso realmente não é compreendido, mas leva à possibilidade de previsão – o que significa que ela lhe diz o que você pode esperar que vai acontecer num experimento que você ainda não fez.<sup>54</sup>

Feynman acrescenta:

As leis que descrevem a natureza parecem ser matemáticas. Isso não é o resultado do fato de que a observação é o juiz, e não é uma necessidade característica

<sup>51</sup> Holmes Rolston III, "Evolutionary history and divine presence", *ThTo* 55, nº 3 (1998): 425.

<sup>52</sup> Colin Gunton, "Relation and relativity", em *Trinitarian theology today* (org. Christoph Schwöbel; Edimburgo: T&T Clark, 1995), 103.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Richard P. Feynman, *The meaning of it all: thoughts of a citizen-scientist* (Nova York: Perseus, 1998), 23.

da ciência que ela seja matemática. Na verdade, *simplesmente acontece* que você pode afirmar leis matemáticas, pelo menos em física, que funcionarão para fazer previsões poderosas. Por que a natureza é matemática é, novamente, um mistério (ênfase acrescentada).<sup>55</sup>

Não é uma apologética do tipo “Deus das brechas” a sugerir que a criação de Deus do mundo com tal projeto inteligente é o “mistério” ao qual Feynman se refere, porque, como o próprio Feynman observa, a ciência *não pode* fazer de suas pressuposições mais necessárias o objeto focal de observação e experimentação. Deus não é um *reparador de brechas*, mas o *criador* de toda a realidade e o revelador de todo o conhecimento dessa realidade. O teísmo trinitariano afirma que temos acesso à fonte dessa ordem matemática na natureza, enquanto o naturalismo nega tal acesso e, pelo menos no último século, nega que o mundo seja qualquer coisa mais do que o resultado de acidentes randômicos (tempo mais acaso). Isso não pode senão gerar um tipo de esquizofrenia na ciência – por um lado, o mundo exibe características de ser governado por regras e matemáticas para as quais não pode haver explicação razoável; por outro lado, pressuposições naturalistas negam qualquer base para o pensamento de que o mundo evidencia o projeto que a observação assume e verifica. O teísmo trinitariano afirma que há uma razão muito boa para as regras e o projeto matemático da natureza, enquanto a confiança do naturalismo na razão é fundamentada no acaso irracional e sem propósito.

Arthur Peacocke observa que, na teologia e na ciência houve uma mudança da visão do mundo como um mecanismo estático observando estritamente leis para um organismo dinâmico cheio de anomalias, imprevisibilidades e mudanças.<sup>56</sup> Cada vez mais, a ciência reconhece que o universo é “contingente, mas ordenado”, observa Gunton. “O mundo é de tal modo que contingências inerentes excluem a possibilidade de predição certa. Há caos, mas também estabilidade, ou seja, contingência, mas confiabilidade.”<sup>57</sup> Essas observações são confirmadas por um consenso emergente nas diversas ciências, como James Gleick expressa o paradoxo: “O caos é ubíquo; ele é estável; é estruturado”.<sup>58</sup>

A visão mais antiga na modernidade, tanto na teologia (deísmo) quanto na ciência (cosmologia newtoniana), é que as pessoas já estão prontas (elas já são o que elas são) e, então, elas se relacionam. Mas em ambos os campos isso está sendo (e deve ser) revisado. Há certa interdependência operando, não apenas entre os seres pessoais, mas até mesmo entre as menores (microscópicas) e maiores (macroscópicas) entidades. No entanto, essa interdependência mútua de realidade criada não deveria surpreender aqueles que afirmam que a fonte arquetípica dessa realidade é uma Trindade envolvida em relações pericoréticas que se voltam para fora nas obras externas nas quais essas pessoas estão mutuamente envolvidas.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>56</sup> Arthur Peacocke, *Creation and the world of science* (Oxford: Clarendon, 1979), 62.

<sup>57</sup> Gunton, “Relation and relativity”, 150-51.

<sup>58</sup> James Gleick, *Chaos: Making a new science* (Londres: Sphere Books, 1987), 76.

Mencionei que a ideia de que nosso cosmos veio à existência num ponto definido no tempo – considerada como um vestígio da mitologia bíblica por muitos teólogos liberais – é, agora, afirmada em geral pelas ciências. Ainda mais hoje do que em qualquer momento desde o Iluminismo, os cientistas têm rejeitado a ideia da matéria eterna aumentada infinitamente “para frente” e “para trás”. A repetida insistência deles é que a ciência desde Einstein tem sido forçada a reconhecer ao que o próprio Einstein resistiu, ou seja, a temporalidade inerente do cosmos.<sup>59</sup> A pesquisa de Hubble no início do século 20, o princípio da incerteza de Heisenberg e outras descobertas têm crescentemente levado a ciência – talvez pela primeira vez na História – ao consenso de que o cosmos observável teve uma origem em certo ponto no tempo.<sup>60</sup> “Assim, nosso universo é vasto”, comenta Gingerich, “mas não é realmente infinito; é um universo com uma idade e uma História, embora seja uma História inimaginavelmente longa.”<sup>61</sup> Apenas ao reconhecer o mundo como uma realidade contingente, finita e temporal em vez de uma emanação necessária, infinita e eterna da divindade é que podemos explicar as descobertas da ciência contemporânea.

Além da temporalidade, a relationalidade é outra área de crescente sobreposição entre a teologia cristã e as ciências. O deísmo já não é mais uma alternativa defensável ao panteísmo/panenteísmo. O universo não é uma máquina, que exigiu um ato divino no seu início, mas continua funcionando de modo uniforme por si mesmo desde então. No entanto, um teísmo simples também é inadequado para lidar com a relationalidade óbvia no universo. “Podemos compreender o Espírito Santo como a energia divina que libera as energias do mundo, habilitando o mundo a compreender a sua inter-relacionalidade dinâmica.”<sup>62</sup> Ao mesmo tempo, em contraste com as teologias imanentes de Hegel, do pensamento do processo e tendências afins, essa obra do Espírito na criação não pode ser assimilada nos próprios processos da natureza e da História.

Além disso, as obras do Espírito são sempre do Pai e no Filho, de modo que o ponto no qual a Escritura revela de maneira especial a obra do Espírito é na aplicação da redenção em Jesus Cristo. Enviado pelo Pai e pelo Filho para fazer novas todas as coisas, o Espírito traz os poderes aperfeiçoadores da consumação (a era do porvir) para a era presente que está passando. Apenas a partir da revelação de Deus podemos saber que esse não seria o caso se o mundo fosse deixado por si mesmo, ou seja, de que o futuro não é apenas uma mera continuação, rendendo-se gradualmente à entropia. Há sempre um poder em ação além da natureza que a invade, deixando-a aberta para um futuro que ele não pode assegurar por si mesmo.

Vivemos num mundo que não poderia ter criado a si mesmo, não pode sustentar a si mesmo e, certamente, não pode levar a si mesmo para o descanso eterno

<sup>59</sup> Gunton, “Relation and relativity”, 152-53.

<sup>60</sup> Estou me referindo aqui ao universo expandido, resultado de algo como uma explosão original. Veja Gingerich, “Universe as theater for God’s action”, 307.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Gunton, “Relation and relativity”, 153.

de Deus. Precisamente porque o Deus trino nem é dependente do mundo (contra o panenteísmo), nem simplesmente age sobre o mundo diretamente (contra o deísmo e o teísmo não trinitariano), mas age dentro do mundo para realizar o efeito da fala divina é que a natureza e a História podem ter um destino além das possibilidades imanentes da própria criação, e isso sem violência à sua integridade de criatura. A ciência não leva em conta a complexidade do mal e da redenção ou a promessa de consumação pela intervenção divina direta no fim da era. Limitada em seu escopo às possibilidades imanentes da própria natureza, ela não pode revelar a Trindade ou os propósitos trinitarianos das criaturas na História. No entanto, uma doutrina trinitariana robusta de criação *ex nihilo* é mais coerente do que qualquer uma de suas rivais com o tipo de cosmos que a ciência reconhece hoje.

Nas últimas décadas, muitos filósofos, cientistas e teólogos cristãos têm fornecido excelentes argumentos para o projeto inteligente.<sup>63</sup> Contudo, não deveríamos reagir contra a ênfase da ciência contemporânea na contingência, no fluxo e na aleatoriedade aparente concentrando-nos exclusivamente no projeto e ordem. Afinal de contas, não é de admirar que um relógio muito bem planejado atrasse se alguém não der corda nele constantemente. No entanto, se há projeto e ordem, mesmo num cosmos impregnado com aparente aleatoriedade, caos, mudança e impredicabilidade como o nosso, então o constante envolvimento de Deus é necessário em cada momento. O materialismo ateísta não pode explicar a ordem, e o deísmo não pode explicar a contingência radical e aparente impredicabilidade na realidade natural.

A matéria não é nem eterna e necessária nem autoconsistente e inteiramente previsível. Gingerich cita a pesquisa que corrobora isso em várias áreas do conhecimento. Fred Hoyle examinou a evidência de que o carbono necessário para a vida estava (a despeito dos efeitos do *big-bang*) presente exatamente no nível de ressonância. “Se o nível de ressonância no carbono fosse 4% menor, essencialmente não existiria carbono. Se esse nível no oxigênio fosse apenas 0,5% maior, virtualmente todo o carbono teria sido convertido em oxigênio.” De fato, Gingerich relata a conclusão de Hoyle de que a possibilidade matemática dessa convergência de fatores requer “um superintelecto” que guie o processo.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Entre as muitas obras dignas de citação, estão as seguintes: William A. Dembski e Jonathan Wells, *The design of life: Discovering signs of intelligence in biological systems* (Richardson, Tex.: Foundation for thought and ethics, 2008); Fazale Rana, *The cell's design: How chemistry reveals the creator's artistry* (Grand Rapids: Baker, 2008); Michael Behe, *The edge of evolution: The search for the limits of darwinism* (Nova York: Free Press, 2008).

<sup>64</sup> Gingerich, “Universe as theater for God’s action”, 310-11: “Alguém me disse que Fred Hoyle disse que nada abalou seu ateísmo de modo tão intenso quanto essa descoberta. Eis o que ele escreveu na revista dos ex-alunos da Cal-Tech: [...] ‘Uma interpretação do senso comum dos fatos sugere que o superintelecto brincou com a física, assim também com a química e com a biologia, e que não existem na natureza forças cegas que sejam dignas de comentário. Os números que alguém calcula a partir dos fatos para mim são tão impressionantes a ponto de colocar essa conclusão praticamente além de qualquer questão. [...] Não podemos senão sentir intuitivamente que o palco colocado foi especialmente planejado e com antecedência para a peça que se seguiria. Conquanto essas características não possam provar as intenções de um Criador intencional, elas são certamente coerentes com essa visão da realidade’.”

Empregando a metáfora de Calvino da criação como “o teatro da glória de Deus”, Gingerich escreve: “De uma perspectiva teológica, a maravilha não foi Deus ter apertado o poderoso ‘botão de ligar’ que o deísmo poderia afirmar, ‘mas o planejamento criativo para fazer o universo subsequente funcionar’”.<sup>65</sup> O cientista e teólogo John Polkinghorne apresentou o mesmo argumento.<sup>66</sup> Embora a ciência não possa provar a necessidade, muito menos a existência real do Deus trino, a teologia trinitariana – com o Pai constantemente falando no Filho e no poder aperfeiçoador do Espírito – apresenta convergências impressionantes com a ciência em pontos cruciais.

Nas últimas décadas, teólogos com treinamento científico (e cientistas com inclinações teológicas ou religiosas) têm estado envolvidos em diálogos mais produtivos.<sup>67</sup> De fato, o filósofo da ciência Ernan McMullin argumenta que uma doutrina mais tradicional de Deus e da relação de Deus com o mundo fornece o melhor paradigma tanto para a teologia quanto para a ciência, particularmente em relação ao tempo e à teleologia. Ele defende que a interpretação tradicional (agostiniana/boeciana) da existência de Deus como aquele que transcende o tempo (eternidade) em vez da concepção aristotélica de que Deus simplesmente dura durante todos os tempos (sempiternidade) é mais consistente com o caráter distinto de tempo e finitude encontrado pela ciência. Na medida em que Criador e criatura se tornam confundidos, a integridade de ambos é ameaçada.<sup>68</sup>

É evidente que os processos que conspiraram para produzir o mundo que nós conhecemos podem “não parecer com o tipo de processo que projetistas humanos usariam para alcançar seus objetivos”. Mas se nós fôssemos capazes de discernir tal projeto, tal ação seria necessariamente presa ao tempo. “Se ela não está presa ao tempo, não é de admirar que não a leiamos na superfície dos

<sup>65</sup> *Ibid.*, 309. O “princípio antropomórfico” – ou o “estamos aqui porque o universo foi planejado desse modo” (versão leve) ou “porque estamos aqui o universo precisa ser desse jeito, pois de outro modo não estaríamos aqui e pronto” (versão pesada) (309-10).

<sup>66</sup> John Polkinghorne, “Natural science, temporality, and divine action”, *ThTo* 55, nº 3 (1998): 329: “No século 20, a ciência descobriu que o próprio universo teve uma História – que o cosmos era muito diferente no passado de como é hoje e que será diferente novamente no futuro; que o espaço é relativo e não absoluto; que a passagem de tempo e julgamentos de simultaneidade são avaliações dependentes do observador. A imagem newtoniana das ininterruptas reorganizações dos componentes de um mundo essencialmente imutável, que acontecem dentro de um contêiner fixo de espaço, durante um curso estável de tempo absoluto, não está mais na agenda científica. Ainda assim, os absolutos permanecem, tais como a velocidade da luz agindo como o limite da rapidez da transferência de informação. Na teoria da relatividade (no sentido científico), nem tudo se dissolve numa neblina relativista (no sentido popular)”.

<sup>67</sup> Veja, por exemplo, John Polkinghorne, *Quantum physics and theology: An unexpected kinship* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2008); Robert John Russell, Nancey Murphy e Arthur Peacocke, orgs., *Chaos and complexity: Scientific perspectives on divine action* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1996); Keith Ward, *Religion and creation* (Oxford: Clarendon, 1996); W. H. Vanstone, *Love's endeavour, love's expense* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1977); John Polkinghorne e Michael Welker, *The end of the world and the ends of God: Science and theology on eschatology* (Harrisburg, Pa.: Trinity, 2000). Ao mesmo tempo, muitas dessas conversas refletem uma tendência panenteista.

<sup>68</sup> Ernan McMullin, “Cosmic purpose and the contingency of human evolution”, *ThTo* 55, nº 3 (1988): 409.

acontecimentos.”<sup>69</sup> Nem a interpretação unívoca nem a equívoca da relação Deus-mundo servirá. Nem o deísmo hipertranscendente, nem o panteísmo e panenteísmo hiperimanentes podem dar a razão dos dados da Escritura e os da ciência contemporânea nesses pontos.

## VI. “EU SOU O ALFA E O ÔMEGA”: CRIAÇÃO ORIGINAL, CONTÍNUA E A NOVA CRIAÇÃO

Um ponto adicional de possível convergência entre a ciência contemporânea e a teologia cristã clássica pode ser encontrado na doutrina da criação contínua (*criatio continua*). Com precedente histórico, Moltmann nos incentiva a distinguir três tipos de criação: a criação original (*criatio originalis*), a contínua (*creatio continua*) e a nova (*creatio nova*).<sup>70</sup> Embora o mundo tenha vindo à existência em certo ponto no passado, Deus ainda está envolvido na criação no nível não apenas de manter, mas até mesmo de alterar as criaturas. Além disso, as Escrituras representam a obra redentora de Deus como uma nova criação, com continuidades e descontinuidades em relação à ordem existente.

Essas duas primeiras categorias clássicas estão recebendo atenção renovada em parte por causa de suas ressonâncias mais próximas com a ciência contemporânea – um começo absoluto e mudanças através do tempo. A noção de criação contínua ensina que embora o mundo tenha vindo a existir num ponto específico do tempo, ele também está no processo de vir-a-ser, que, novamente, não é nada novo para o ensino cristão tradicional (não deísta). A natureza, não menos que a História, é dinâmica. Deus é o autor último tanto da criação original quanto da contínua, mas de maneiras diferentes – em primeira instância, por uma declaração *fiat* (criação *ex nihilo*); na última, pela obra comum da sua providênci na qual as causas secundárias estão ativas. A essa luz, pode ser melhor falar da obra contínua de Deus como providênci em vez de criação contínua.

Reagindo contra relatos naturalistas, é fácil adotarmos um hipersobrenaturalismo que atribui essa criação contínua ou providênci a intervenções divinas imediatas. No entanto, isso é autorizado pela Escritura? Até mesmo no relato de Gênesis encontramos dois tipos distintos de declaração divina: os *fiats* da criação *ex nihilo* – “Haja [...]” (com o resultado: “Houve [...]”) – e as ordens de Deus para a criação colocar em ação seus próprios poderes com os quais ele a dotou e dentro dos quais o Espírito está em ação: “Disse também Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar, e apareça a porção seca” (Gn 1.9); “Produza a terra relva, ervas que deem semente e árvores frutíferas que deem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele [...]”

<sup>69</sup> *Ibid.*, 410-11.

<sup>70</sup> Jürgen Moltmann, *God in creation* (Londres: SCM, 1985), 192-93. Distinto do ato original *fiat* de Deus de criação *ex nihilo* (*creatio originalis*), a criação contínua (*creatio continua*) refere-se ao ato de Deus não apenas de preservar e sustentar as obras de suas mãos, mas de continuamente produzir crescimento, diversidade e florescimento.

(v. 11). E o resultado é “A terra, pois, produziu relva [...]” (v. 12). Deus acrescenta: “Povoem-se as águas de enxames de seres viventes; e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus” (v. 20) e “Produza a terra seres viventes, conforme a sua espécie” (v. 24). Além disso, Deus ordena aos peixes e às aves, e aos seres humanos também: “Sede fecundos, multiplicai-vos” (v. 22,28). Podemos dividir esses dois tipos de atos discursivos na forma de “Haja [...]” e “Torne-se o que eu ‘falei’ para vocês serem”. Antecipando meu argumento na parte 5 (veja o cap. 17, “Regeneração como vocação eficaz”, p. 602-606), eu acrescentaria que esse é o mesmo padrão que encontramos na nova criação: na justificação e na santificação, respectivamente.

Nas teologias panenteístas, em que o mundo é concebido como o corpo de Deus, ou no criacionismo hipersobrenatural, em que cada ato divino na criação deve ser imediato e direto, a criação perde o tipo de agência distinta que o segundo tipo de atos discursivos (“Produza a terra [...]”) sugere. É especialmente no “vir-a-ser” da criação contínua que a obra do Espírito dentro do mundo produzindo os efeitos da Palavra poderosa de Deus é mais evidente. Muito mais rico do que a imagem deísta da agência divina limitada à criação original, esse reconhecimento do cuidado providencial constante de Deus pelo florescimento da criação enfatiza a dependência que a criação tem da Trindade. Às vezes, Deus intervém de maneira direta, pronunciando uma Palavra *fiat*, mas em cada momento Deus intervém sobre e dentro dos processos naturais que ele designou a fim de trazer mais diversidade e complexidade a este mundo.

É interessante observar que um debate irrompeu no século 17 entre os filósofos científicos Gottfried Leibniz e Nicolas Malebranche que de algum modo antecipou os debates contemporâneos.<sup>71</sup> Descartes ensinou que movimento é o resultado da matéria morta sendo animada por uma substância espiritual – e, é claro, a substância espiritual mais elevada é Deus. Elaborando sobre o fundamento de Descartes, Malebranche argumentou que cada ação ou acontecimento criado é direta e imediatamente causado por Deus. “Por meio de qualquer esforço de mente que eu faça, posso encontrar força, eficácia ou poder apenas na vontade do Ser infinitamente perfeito”, escreveu Malebranche.<sup>72</sup> Há, portanto, apenas uma agência real em ação no mundo: a de Deus direta, imediata e milagrosamente causando cada acontecimento. Essa posição é conhecida como ocasionalismo. Onde a “criação contínua” foi pensada pela teologia tradicional (católico-romana e protestante) como um exercício do poder de Deus

<sup>71</sup> Sobre esse debate e as respectivas visões com respeito à criação, veja Nicholas Rescher, *Leibniz: An introduction to his philosophy* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1979); G. H. R. Parkinson, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1965), 98-110; G. W. Leibniz, *Philosophical papers and letters* (org. e trad. Leroy E. Loemker; Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1989); Nicolas Malebranche, *Dialogues on metaphysics and on religion* (org. Nicholas Jolley; trad. David Scott; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997).

<sup>72</sup> Nicolas Malebranche, *The search after truth: With elucidations of The Search after truth* (org. e trad. T. M. Lennon e P. J. Olscamp; Columbus: Ohio State Univ. Press, 1980), 658.

ordinariamente por meios e processos naturais, o ocasionalismo compreendeu isso como significando que cada momento é inteiramente novo, como um ato de criação divina *ex nihilo*.<sup>73</sup>

O desafio de Leibniz também era em grande parte teológico, graças a uma recuperação da doutrina escolástica da criação contínua. Conquanto afirmado fortemente a criação *ex nihilo*, Leibniz também ocupou-se do processo natural com o qual o Deus trino dotou a criação e dentro do qual Deus continua a agir.<sup>74</sup>

É significativo que a noção de criação contínua, distinta do ato original de criação *ex nihilo*, tenha caído em desuso com o surgimento de uma cosmologia newtoniana que assumia a constância, e que essa noção esteja agora sendo reapropriada por alguns cientistas com um modo de explicar a evidência óbvia de que o mundo está constantemente mudando.<sup>75</sup> Por exemplo, conquanto os seres humanos tenham vindo à existência num período definido, cada corpo humano troca todas as suas células diversas vezes durante sua vida. Em muitos sentidos, o mundo parece estar constantemente emergindo, desintegrando-se e reconstituindo-se. E, no entanto, ainda existe algo chamado "o mundo" com todas as suas continuidades básicas ao longo de várias extensões de tempo. Essa continuidade em meio a um fluxo constante é incapaz de ser explicada tanto em termos de naturalismo quanto de hipersobrenaturalismo. Não há mais uma contradição entre a atividade providencial de Deus na criação contínua e nos processos naturais do que há no relacionamento entre a atuação divina e a humana. Deus é tão soberano nos processos naturais da terra "produzindo" como ele é nas intervenções diretas que comumente chamamos de milagres.

Por maiores que sejam as suas diferenças, o ocasionalismo e o naturalismo (ou deísmo) assumem a univocidade do ser que requer que cada ação seja *ou* divina *ou* da criatura. A doutrina clássica da concorrência – ou seja, que a ação de Deus segue-se à atuação da criatura sem violência – é simplesmente perdida em ambos os casos. Algo parecido com esse impasse é evidente na religião contemporânea e nos debates da ciência. Entretanto, na perspectiva apresentada até

<sup>73</sup> Nesse caso, a providência é entendida não apenas como sendo totalmente dependente da preservação do mundo por Deus por meio de causas naturais, mas como a criação direta e imediata de tudo o que existe (incluindo a atuação humana) em cada momento. Tendo surgido na filosofia islâmica no Iraque do século 9<sup>a</sup>, essa visão foi desenvolvida na filosofia moderna especialmente por Malebranche como uma crítica ao deísmo. Com base no dualismo de Descartes entre mente e matéria (cujas essências eram tão diferentes que elas não poderiam afetar uma a outra), Malebranche argumentou que cada acontecimento no mundo é uma nova criação. Concepções semelhantes foram sustentadas pelo bispo idealista britânico George Berkeley (1685-1753) e o teólogo norte-americano Jonathan Edwards (1703-1758).

<sup>74</sup> Leibniz, *Philosophical papers and letters*, 499. No final das contas, no entanto, Leibniz parece ter sustentado uma imagem quase deísta de criação contínua como o efeito de nada mais do que "o mecanismo do mundo" funcionando como se tivesse sido criado para operar – sem nenhum envolvimento divino ao longo do caminho. "Considero suficiente que o mecanismo do mundo tenha sido construído com tal sabedoria que essas coisas maravilhosas dependem do progresso da máquina em si, coisas orgânicas em particular, como acredito, desenvolvendo-se por certa ordem pré-determinada."

<sup>75</sup> Veja, por exemplo, o fascinante artigo do cientista W. H. McCrea, "Continual creation", *Monthly notices of the Royal astronomical society* 128 (1964): 335.

aqui, o ocasionalismo e o deísmo fornecem um falso dilema que nem a teologia nem a ciência podem aceitar, cada uma pelas suas próprias razões.

Visto que Deus não é simplesmente um espírito unitário que age sobre a matéria inerte, mas, em vez disso, o Deus trino que fala da parte do Pai, no Filho e pelo Espírito é que pode haver um “Haja!” que cria o mundo de modo direto a partir do nada e um subsequente “que a terra produza”, que potencializa e guia a natureza em seu louvor a Deus. Precisamente porque Deus é qualitativamente diferente da criação (eterno, imutável, imortal, invisível, onipresente, onipotente) é que nós não temos problema em atribuir ações, acontecimentos e processos tanto a Deus quanto à natureza.<sup>76</sup> É porque Deus é qualitativamente distinto das criaturas que é errado pensar em causas e processos comuns em termos quantitativos, como se as causas pudessem ser atribuídas parcialmente a Deus e parcialmente à natureza.

Nas nossas tentativas de ver pontos de diálogo entre a teologia e a ciência, não podemos ser ingênuos. Seja na teologia ou nas ciências naturais, os pressupostos têm um papel formativo. Se alguém começa com o pressuposto de que a natureza não pode ter nenhuma causa externa a ela, os fatos serão interpretados de tal modo a eliminar o envolvimento de Deus. A ciência contemporânea tende a assumir que não há uma teologia da esperança para a criação. É uma evolução sem sentido de um cosmos em expansão que irá (ou poderá) levar finalmente à implosão ou algum outro apocalipse puramente natural.<sup>77</sup> A ciência não está errada por causa das suas observações e cálculos empíricos, apenas incompleta – e, portanto, ela deve ser vista como errada apenas quando extrapola as probabilidades empíricas para certezas absolutas e metafísicas. Se a nossa própria existência é matematicamente improvável à parte de uma fonte transcendente, então seria tolo extrair conclusões absolutas sobre o destino do cosmos simplesmente com base nas possibilidades imanentes do próprio cosmos.

A contingência radical e a incapacidade inerente da criação para criar a si mesma, sustentar a sua existência e realizar uma consumação futura em vez de dissolução completa apenas enfatiza sua dependência radical na fidelidade do Deus da aliança. A esperança por uma nova criação – isto é, uma restauração miraculosa do cosmos no retorno de Cristo – não surge de observações empíricas e probabilidades matemáticas, mas das promessas de Deus na Escritura. Apenas no evangelho é que a história do mundo se torna aberta a uma esperança que está além dos dados observáveis – na nova criação:

Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que

<sup>76</sup> Veja Ernan McMullin, “Evolutionary contingency and cosmic purpose”, em *Finding God in all things* (org. Michael J. Himes e Stephen J. Pope; Nova York: Herder, 1996), 140-61.

<sup>77</sup> Veja William R. Stoeger, SJ, “Scientific accounts of ultimate catastrophes in our life-bearing universe”, em *The end of the world and the ends of God*, 19-28.

toda a criação, a um só tempo, gême e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do Espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo. Porque, na esperança, fomos salvos. Ora, esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como o espera? Mas, se esperamos o que não vemos, com paciência o aguardamos.

Romanos 8.20-25

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. O que queremos dizer por “criação *ex nihilo*”? Como essa concepção difere das demais?
2. Discuta a importância de uma compreensão trinitariana da criação.
3. Discuta as ênfases bíblicas recorrentes na fala de Deus como o meio da criação. Por que isso é importante?
4. A graça de Deus foi o motivo para a criação do mundo (incluindo os seres humanos)? Que diferença faz a nossa resposta a essa pergunta para a nossa concepção da integridade da criação?
5. O que é a apologética do “Deus das brechas” e quais são as suas fraquezas teológicas e táticas? Como o esplendor criativo de Deus é demonstrado na contingência e no caos aparente, bem como na ordem e no planejamento do universo?
6. Avalie a perspectiva ocasionalista, especialmente à luz do conceito de “criação contínua”.

## Capítulo Onze

# PROVIDÊNCIA: O CUIDADO DE DEUS POR TUDO O QUE ELE FEZ

---

**C**om a doutrina da providência encontramos mais uma vez a estrutura trinitária das operações externas de Deus. A Escritura nos diz: “pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. *Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste*” (Cl 1.16-17, ênfase acrescentada). Há um Logos, mas o Logos é uma pessoa, não um princípio, e essa pessoa é Jesus Cristo, não um déspota eterno. Não apenas na redenção, mas também na criação e providência, o Filho é “o caminho, a verdade e a vida”.

Além disso, é o Espírito que está em ação dentro do campo do que é falado à existência, pelo Pai, no Filho (Rm 8.26-28; Is 32.15; 2Co 3.17). É o Espírito quem orquestra a trama progressiva da redenção em torno do Filho para a glória do Pai de modo que o passado se torne uma promessa viva e o futuro se torne uma realidade revigorante. Visto que o Pai trabalha não apenas *sobre* mas *dentro* da História pelo seu Espírito e faz todas as coisas no seu Filho, a providência de Deus não pode ser concebida meramente em termos de causa e efeitos imediatos.

Na Bíblia há, essencialmente, três classes de passagens relacionadas à providência: (1) aquelas ligadas especificamente à salvação (passagens soteriológicas), (2) referências ao governo mais geral de Deus (passagens ligadas à graça comum) e (3) defesas da maneira de Deus agir no mundo a despeito da realidade do mal (passagens ligadas à teodiceia). É importante mantermos essa distinção em mente. Por exemplo, quando nos é dito que “porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2.13), é a nossa santificação que está em vista. Deus não age em nós para pecarmos, por exemplo, mas ele opera todas as coisas (incluindo nosso pecado) conjuntamente para o nosso bem (Rm 8.28), porque ele é Senhor até mesmo sobre os nossos erros.

Visto que trato as passagens soteriológicas em capítulos posteriores, aqui vou me concentrar nos dois outros grupos.

Muitos cristãos que têm dificuldade de aceitar a soberania divina na salvação, ainda assim compartilham com o predestinacionista mais ardente uma confiança no senhorio último de Deus sobre todos os fenômenos naturais e históricos. Conquanto outros falem de boa e má sorte, os cristãos dizem: “SENHOR o deu e o SENHOR o tomou; bendito seja o nome do SENHOR!” (Jó 1.21). Em vez do destino estoico, é o senhorio pessoal de um Deus que é confiável nos seus propósitos que leva o cristão a estar contente na riqueza e na pobreza (Rm 8.28; Fp 4.11-13). Os descrentes não são menos beneficiários da providência geral de Deus do que os cristãos. É isso o que é intencionado na doutrina da graça comum: “O SENHOR é bom para todos, e as suas ternas misericórdias permeiam todas as suas obras. [...] Em ti esperam os olhos de todos, e tu, a seu tempo, lhes dás o alimento. Abres a mão e satisfazes de benevolência a todo vivente” (Sl 145.9,15-16). Jesus reitera essa bondade geral no seu sermão do monte: “porque ele [Deus] faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos” (Mt 5.45). Deus determinou os tempos e lugar de habitação de todas as pessoas até o fim, de tal modo que elas olhem para ele como a fonte de todo o bem (At 17.25-27).

Os detalhes aparentemente mais insignificantes são governados pela providência de Deus. Com o salmista, podemos ficar maravilhados, “Quando contemple os teus céus, obra dos teus dedos, e a lua e as estrelas que estabeleceste, que é o homem, que dele te lembres? E o filho do homem, que o visites?” (Sl 8.3-4). No entanto, cada fio de cabelo de cada pessoa é contado por Deus (Lc 12.7) e não cai um único pássaro no chão se não for da vontade do Pai (Mt 10.29). Até mesmo os resultados dos dados num jogo de azar são determinados por Deus (Pv 16.33). A majestade de Deus é revelada não apenas na sua soberania sobre o surgimento de impérios, mas também na sua preocupação carinhosa com pardais que caem.

Todavia, nem mesmo essa providência geral pode ser abstraída de Cristo, como vimos antes em Colossenses 1.16-17. Encorajando seus discípulos a confiar na providência de Deus, esse mesmo Jesus os relembrou de que o Pai veste ricamente a erva do campo e alimenta as aves do ar (Mt 6.25-34). Do mesmo modo, Paulo conclama ao contentamento: “Porque nada temos trazido para o mundo, nem coisa alguma podemos levar dele. Tendo sustento e com que nos vestir, estejamos contentes” (1Tm 6.7-8). Deus “preserva a vida de todas as coisas” (v. 13) e “tudo nos proporciona ricamente para nosso aprazimento” (v. 17).

Da prodigalidade demonstrada na maravilhosa variedade e riqueza da própria criação, Deus continua a derramar suas bênçãos comuns sobre todas as pessoas. Portanto, não devemos entesourar possessões como se os dons de Deus fossem escassos, nem negar prazeres a nós mesmos, como se Deus fosse mesquinho. Cristãos e não cristãos compartilham juntos as alegrias comuns do nascimento e infância, amizade e romance, casamento e família. Diferente da vida sob a teocracia da antiga aliança, não há garantia neste tempo entre os dois adventos de Cristo, de que a vida dos cristãos será melhor do que a vida dos não cristãos.

A promessa, no entanto, é de que mesmo as calamidades não podem frustrar a salvação de Deus dos seus eleitos; pelo contrário, elas são transformadas para o nosso máximo bem.

É sempre perigoso interpretar as circunstâncias temporais de uma pessoa como um sinal, seja do favor ou do desgosto de Deus. No salmo 73, Asafe confessa: “quase me resvalaram os pés [...] Pois eu invejava os arrogantes, ao ver a prosperidade dos perversos. [...] Com efeito, inutilmente conservei puro o coração e lavei as mãos na inocência” (Sl 73,2-3,13). Tentar compreender isso se tornou “mui pesada tarefa” (v. 16). A nossa razão natural nos diz que pessoas boas chegam na frente e que os enganadores nunca prosperam. Contudo, os cristãos não têm mais direito à graça comum do que eles mesmos fazem pela sua graça salvífica. Deus permanece livre para mostrar compaixão a quem ele quiser, e até mesmo para dar ar, saúde, prosperidade e amigos àqueles que respiram contra ele. O salmista nunca resolve seu paradoxo filosoficamente, mas escatologicamente – isto é, ao entrar no santuário de Deus e reconhecer que os prazeres temporais do ímpio escondem seu destino final, enquanto as lutas temporárias dos santos escondem sua glória última: “Tu me guias com o teu conselho e depois me recebes na glória. [...] Ainda que a minha carne e o meu coração desfaleçam, Deus é a fortaleza do meu coração e a minha herança para sempre” (v. 24,26).

Para os cristãos, cada bênção comum é um mero antegosto das alegrias celestiais, e “os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós” (Rm 8,18). Com base nessa segurança, o *Catecismo de Heidelberg* confiantemente ensina na sua primeira pergunta e resposta que,

Não pertenço a mim mesmo, mas pertenço – corpo e alma, na vida e na morte – ao meu fiel salvador Jesus Cristo. [...] Ele também me protege de tal maneira que nem mesmo um fio de cabelo cairá da minha cabeça sem que seja da vontade do meu Pai no céu: de fato, todas as coisas devem operar conjuntamente para minha salvação.<sup>1</sup>

Essas passagens não dizem que Deus faz todas as coisas ou que todas as coisas são boas, mas que ele opera todas as coisas conjuntamente para o nosso bem – o que significa, em última análise, para a nossa salvação.

É principalmente a terceira classe de passagens sobre a providência, no entanto, que provoca as reações mais fortes em nossa época – aqueles textos relacionados ao pecado e ao mal. Jó luta com os propósitos de Deus, e se alguma coisa fica clara a partir da conclusão que o próprio Deus dá ao diálogo é que o sofrimento de Jó está: (1) sujeito à permissão soberana de Deus; (2) incluído no plano soberano de Deus para a vida de Jó, embora esse plano esteja escondido de Jó; (3) não é o resultado de nenhum pecado específico que ele tenha cometido; e (4) finalmente, resolvido não de modo filosófico, mas histórico na promessa de

---

<sup>1</sup> *Heidelberg Catechism*, p. 1, em *Psalter hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 861.

um redentor e da ressurreição de seu corpo. Nos exemplos dos irmãos de José, de Faraó e de Nabucodonosor – ou na vida de Jesus, Herodes, Caifás e os gentios que crucificaram Cristo – acontecimentos se desenvolvem simultaneamente como o efeito de um decreto divino e um processo comum de desejos, planejamento e execução humanos. É essa classe de passagens que é particularmente bem explicada pela doutrina do *concurrus*, a qual exploraremos depois de abordar alguns desafios relacionados à defesa dessa doutrina em nossos dias.

## I. DESAFIOS CULTURAIS À DOUTRINA DA PROVIDÊNCIA

Ironicamente, a providência – pelo menos uma noção genérica – é um dos pressupostos religiosos mais universalmente atestados ao longo da História e, no entanto, uma das doutrinas mais desafiadas em nossos dias.

*Primeiro, é difícil reconhecer dons, muito menos um Doador transcendente, num mundo de supostos dados.* Lutero falou do trabalhador que tira o leite e do padeiro como “máscaras” atrás das quais Deus se esconde a fim de atender as nossas orações por sustento diário.<sup>2</sup> Em cada dom, Deus é o doador último; no entanto, ele bondosamente esconde a sua majestade cegadora e a sua de outro modo aterrorizante soberania por trás dos meios criados que são familiares a nós. Todavia, aqueles de nós que vivem em culturas tecnologicamente desenvididas raramente encontram os trabalhadores que tiram leite e os padeiros, cujos produtos compramos no mercado. Raramente nossa vida é ameaçada pela exposição aos elementos. De fato, temos termostatos para controlar nosso ambiente. Nossa contato com o Doador, a quem oramos, não é apenas mediado por criaturas como nós, como sempre foi, mas tão obscurecido por sistemas mecânicos e altamente burocratizados que o mundo torna-se impessoal. Os dons são reduzidos a dados que podem ser antecipados, medidos e aos quais são atribuídos preços de acordo com o mercado. A circulação de bens por meio de trocas pessoais tornou-se marginalizada pelo fluxo de capital e débito. Nossa piedade – oração pelo pão diário – com frequência parece distante da nossa experiência real, pelo menos nas sociedades modernas altamente desenvolvidas.

As vezes é difícil, portanto, identificar-nos com a providência todo-inclusiva da qual o salmista recebe consolo:

O que habita no esconderijo do Altíssimo  
e descansa à sombra do Onipotente  
diz ao SENHOR: Meu refúgio e meu baluarte,  
Deus meu, em quem confio.  
Pois ele te livrará do laço do passarinheiro e da peste perniciosa.  
Cobrir-te-á com as suas penas,

<sup>2</sup> Martinho Lutero, *Day by day we magnify thee* (Filadélfia: Fortress, 1982), 298; veja também Gustav Wingren, *Luther on vocation* (trad. Carl C. Rasmussen; 1957; reimpr., Evansville, Ind.: Ballast, 1994); G. E. Veith, *God at work* (Westchester, Ill.: Crossway, 2002).

e, sob suas asas, estarás seguro;  
 a sua verdade é pavês e escudo.  
 Não te assustarás do terror noturno,  
 nem da seta que voa de dia,  
 nem da peste que se propaga nas trevas,  
 nem da mortandade que assola ao meio-dia (Sl 91.1-6).

Conquanto coloquemos nosso destino nas mãos eternas de Deus no domingo, podemos nos encontrar na manhã de segunda-feira com a impressão de que as nossas mãos são controladas na verdade pela Mão Invisível do Mercado ou pelos braços reconfortantes do Estado, pelas companhias de seguros e pela empresa na qual estamos empregados. Enquanto Jó confessava: “o SENHOR o deu e o SENHOR o tomou; bendito seja o nome do SENHOR!” (Jó 1.21), nós somos tentados a olhar para a economia global em busca das últimas notícias de livramento ou desastre.

Nesse contexto, alguns anseiam nostalgicamente por uma renovação das florestas encantadas da piedade medieval, onde o farfalhar de uma folha é um sussurro divino, anjos são companhias diárias e a imaginação mitológica substitui o cálculo racionalista. Outros se divertem no secularismo dos *shopping centers*, com suas decorações ostentosas ou nos cenários cinematográficos das nossas distopias suburbanas, em que as superfícies substituem as profundezas e a realização total de gratificação imediata substitui os relacionamentos naturais. Em algum lugar no meio desses extremos se encontra a perspectiva bíblica, que afirma o envolvimento ativo de Deus em cada momento da História, mas por caminhos indiretos, comuns e mediados.

*Segundo, uma noção secularizada de providência foi usada como uma sanção divina sentimentalizada e simpática para o progresso triunfante de culturas, nações e ideologias particulares que deixaram um rastro de devastação.* Isso produziu uma reação contra um plano benevolente para a História. Na era do Iluminismo, os déistas ainda falavam de Deus como o Arquiteto. De fato, em diversos escritos dos fundadores dos Estados Unidos, o nome impessoal “Providência” era comumente precedido pelo jovial adjetivo “benevolente” ou “benigna”, como se a providência de Deus nunca pudesse ser perigosa e judiciosa. Impérios e nações invocavam a providência de Deus para atribuir um senso de conquista inevitável e doutrinas de “destino manifesto”. De acordo com Eusébio, o imperador Constantino foi favorecido pela Providência para tornar o reino de Cristo visível no mundo, mesmo que por meio de conquista militar.<sup>3</sup>

“Mas na catástrofe, nas trincheiras, nas cavernas e nos campos de concentração deste mundo, o Filantropo eterno foi exposto como uma ilusão”, observa Berkouwer. “Esse foi o princípio da crise de fé em nossos dias.”<sup>4</sup> Tendo vivido a ocupação nazista na Holanda, Berkouwer perguntou claramente: “Não parece

<sup>3</sup> Veja Eusébio, *Ecclesiastical history*, livro 10, capítulo 9.

<sup>4</sup> G. C. Berkouwer, *Studies In dogmatics: The providence of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 28.

que o ateísmo agora é a única conclusão lógica e permissível a tirar da realidade do nosso século?" Os sistemas que desencadearam terrores triunfalistas deixaram em seu rastro um ateísmo passivo ou niilista. "O realismo moderno está na base, tão ateu na sua aceitação da realidade quanto era o otimismo no seu evitar a realidade."<sup>5</sup>

Berkouwer também apontou para tratamentos típicos da providência nos séculos 19 e 20 que discutiam a doutrina "em termos gerais e atemporais". A doutrina cristã da providência tornou-se secularizada como o mito de um progresso histórico imanente e inevitável, especialmente desde o Iluminismo.

A providência parecia ser uma "verdade" que poderia confiar no consentimento universal – distinta de outras verdades como o nascimento virginal, a ressurreição e a ascensão, que eram o *scandalon* do século 19. Toda pessoa que aceitava a existência de Deus geralmente acreditava também que ele sustentava e governava o mundo. A doutrina da providência foi frequentemente utilizada como outra maneira de afirmar a crença de alguém na evolução progressiva. Deus estava claramente guiando o mundo para seu próprio fim benevolente. [...] Tudo isso mudou radicalmente no nosso século. A afabilidade de Deus, que o homem pensou ter visto refletida no fluxo da História, tornou-se crescentemente contestável.<sup>6</sup>

O existentialismo era igualmente parcial em sua preocupação com o terror sobre o consolo, mas o salmo 73, Jó e Eclesiastes, todos, advertem a igreja contra desprezar com muita facilidade esse terror em sua confissão do consolo providencial de Deus.<sup>7</sup>

Por essas razões, e muitas outras, muitos de nossos contemporâneos ouvem falar de providência como sendo, na melhor das hipóteses, um falso consolo em meio às aparentes aleatoriedade, brutalidade e caos da vida – e, na pior, uma licença para matar. Especialmente nesse contexto, é importante para os cristãos reconhecer que, enquanto a vontade salvífica de Deus em Cristo, que estava escondida, está agora revelada a todos por meio da proclamação do evangelho, a mão da providência de Deus, mesmo na vida dos cristãos, permanece em grande parte oculta.

## II. AS CATEGORIAS DA TEOLÓGIA SISTEMÁTICA PARA COMPREENDER A DOUTRINA DA PROVIDÊNCIA

A aparente aleatoriedade que reconhecemos na *natureza* (discutida no capítulo anterior) também marca a *História*, tanto em termos pessoais quanto globais. Como qualquer boa história, é apenas no final que o que parecia não estar relacionado aos personagens e acontecimentos é revelado como parte

<sup>5</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>7</sup> Veja Berkouwer, *The providence of God*, 14-19.

constituente da trama. E apenas o dramaturgo divino conhece toda a história. Reversões e contrarreversões não fazem sentido à parte de alguma solução, mas uma resolução que é facilmente prevista com antecedência é pobre em profundidade dramática. Análogo à imagem mais complicada da ciência contemporânea, com o paradoxo da aparente aleatoriedade ainda que com ordem e estabilidade em geral, um bom enredo narrativo é cheio de voltas e mais voltas inesperadas, aparentemente não relacionadas aos elementos caóticos cuja harmonia mais profunda é trazida à compreensão no clímax.

Algumas das importantes distinções relacionadas a esses tópicos, embora não resolvam o mistério da atuação divina e humana, ajudam-nos a evitar os perigos tanto do fatalismo hipersobrenaturalista quanto do naturalismo.

### A. CAUSA DIRETA/INDIRETA: A DOUTRINA DO CONCURSUS

Do verbo latino *concurrere*, "correr junto", a ideia de *concurrus* ou concorrência, na teologia, refere-se à simultaneidade de atuação divina e humana em ações e acontecimentos específicos. Tomás de Aquino reconheceu que, por um lado, a Escritura ensina claramente que Deus predestinou todas as coisas que acontecem, enquanto, por outro lado, ele atribui decisões e ações a agentes humanos. Algumas vezes, Deus age imediata e diretamente, mas comumente, ele age por meios naturais. Tomás de Aquino empregou a categoria aristotélica de *causas primárias* e *secundárias* para apresentar seu argumento.

Desejando dar à filosofia um papel ministerial em vez de magisterial, os reformadores e seus sucessores teológicos estavam satisfeitos em usar essa classificação e estavam até mesmo, na maior parte, satisfeitos com a maneira que ela foi usada por Aquino. Calvinho a chama de um "princípio determinativo" que "às vezes [a providência de Deus] opera por meio de um intermediário, às vezes sem um intermediário, às vezes contrário a todos os intermediários".<sup>8</sup> Afirmar *soli Deo gloria* (glória apenas a Deus) não é negar que tanto o médico quanto Deus curam – um como a causa secundária ou instrumental e o outro a causa primária ou última. De fato, é apenas quando reconhecemos a mão de Deus na providência diária, através de meios, é que conseguimos atribuir tudo, em última análise, para a sua glória. Precisamos recuperar essa compreensão equilibrada da obra de Deus na nossa vida – e até mesmo na vida de todas as suas criaturas.

Como a natureza, a História reflete tanto constância quanto contingência, ordem e liberdade, planejamento em meio à aparente aleatoriedade. De fato, Calvinho escreve: "embora todas as coisas sejam ordenadas pelo plano de Deus, de acordo com uma infalível dispensação, para nós elas são fortuitas, [...] uma vez que a ordem, a razão, o fim, a necessidade dessas coisas que acontecem jazem em sua maior parte ocultos no propósito de Deus e não são apreendidos pela opinião humana". Não é apenas que elas parecem fortuitas; em vez disso elas são

---

<sup>8</sup>Calvino, *Institutes* 1.17.1.

fortuitas – mas para nós, não para Deus. “Isso porque elas não têm em si outra aparência, sejam consideradas em sua natureza, sejam estimadas segundo nosso conhecimento e juízo.”<sup>9</sup>

Do mesmo modo, Francisco Turretini observa,

Nada é mais contingente do que um lenhador matar um homem contra a sua própria intenção e, no entanto, até mesmo isso é atribuído a Deus, de quem é dito tê-lo entregado nas mãos daquele que matou (Ex 21.12-13; Dt 19.4-13). Nada é mais casual e fortuito do que sortes [dados] e ainda assim a sua queda é atribuída ao próprio Deus: “A sorte se lança no regaço, mas do SENHOR procede toda decisão” (Pv 16.33). Nada foi mais contingente do que a venda de José, seu encarceramento e sua exaltação; no entanto, o próprio José testifica que tudo isso fora ordenado na providência de Deus: “Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, e sim Deus” (Gn 45.8). “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida” (Gn 50.20). Inumeráveis acontecimentos semelhantes, claramente contingentes e fortuitos, são expressamente atribuídos à providência de Deus (cf. Gn 22.8,13; 24.12-61; 27.20; Pv 21.31; Mt 10.29-30).<sup>10</sup>

Era necessário, da perspectiva do decreto de Deus, que José fosse vendido à escravidão. “Ainda assim era contingente com relação aos irmãos de José, que poderiam tê-lo matado ou decidido não vendê-lo.”<sup>11</sup> Até mesmo Tomás de Aquino diz: “Quando o livre-arbítrio se move, isso não exclui o fato de estar sendo movido por outro, de quem ele recebe até mesmo a própria capacidade de mover-se”.<sup>12</sup>

A concorrência que é necessária para uma doutrina bíblica da providência não é meramente uma supervisão geral, mas uma direção de todos os acontecimentos para o fim determinado deles. Podemos ter confiança de que Deus opera todas as coisas conjuntamente para o nosso bem apenas porque todas as coisas são decretadas pelos seus sábios conselhos. “Apenas se um concurso (concorrência) geral de Deus for admitido”, Turretini observa, “em vão seria orar a ele para obter qualquer coisa porque ele não seria capaz de evitar o mal ou de fazer o bem, a não ser na medida em que isso agradasse outros homens a determinar a moção do próprio Deus”.<sup>13</sup> Nem mesmo teríamos qualquer base para louvar a Deus quando ele conferisse boas coisas a nós por meio de seus agentes livres e meios naturais.<sup>14</sup> Orar é mais do que uma catarse terapêutica – dar vazão aos nossos medos e frustrações ou expressar nossas esperanças e sonhos para alguém que se preocupa mas que é incapaz de governar sobre os afazeres das criaturas

<sup>9</sup>Ibid., 1.16.9.

<sup>10</sup>Turretini, *Elenctic theology*, 1:499.

<sup>11</sup>Ibid., 1:500.

<sup>12</sup>Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (Nova York: Benzinger Brothers, 1947-1948), 1:418, p. 83, art. 1.

<sup>13</sup>Turretini, *Elenctic theology*, 1:503.

<sup>14</sup>Ibid.

livres. Orar pressupõe que Deus é soberano sobre cada contingência da natureza e da História.

Conquanto todos os teólogos reformados (como os tomistas e os dominicanos) afirmem que Deus decretou tudo o que acontece, alguns afirmam que na concorrência Deus apenas pré-determina as atitudes, mas não o desejo, exceto com respeito às “boas obras da graça”. Embora Turretini observe que há “boas razões em ambos os lados”, ele se refere ao “concurso (*concurrus*) anterior”, ou à pré-determinação de Deus, com relação a todas as decisões e ações humanas.<sup>15</sup> Em primeiro lugar, as Escrituras claramente atribuem a superintendência de Deus a todas as questões humanas e não apenas àquelas ligadas à salvação. Além do mais, é impossível separar claramente umas das outras. Deus opera *todas as coisas* conjuntamente para a salvação dos seus eleitos – até mesmo as suas circunstâncias materiais. Comumente as ocorrências corriqueiras – provações, desastres, tragédias, encontros pessoais, acontecimentos formativos – se tornam ocasiões para a mão salvífica de Deus alcançar a nossa vida, quer reconheçamos isso ou não.

Turretini pergunta: “Como o concurso de Deus pode ser reconciliado com a contingência e liberdade das causas secundárias – especialmente a vontade humana?” Ele responde:

Essa pergunta não é mais difícil do que a primeira; nem mais difícil e incapaz de ser suficientemente explicada se seguirmos a luz da palavra divina e religiosamente nos preservarmos dentro dos limites estabelecidos por ela. Estas duas coisas nós derivamos claramente das Escrituras: que a providência de Deus concorre com todas as causas secundárias e, de modo especial, com a vontade humana; no entanto, a contingência e liberdade da vontade permanecem inalteradas. Mas como essas duas coisas podem ser consistentes uma com a outra é algo que nenhum mortal pode compreender nesta vida.<sup>16</sup>

Não temos o direito de negar um mistério revelado simplesmente porque não conseguimos explicá-lo.<sup>17</sup>

Ao permitir o mal, Deus não simplesmente o deixa acontecer, mas determina quão longe ele permitirá que o mal vá e como ele o subjugará para o bem. “A ortodoxia fica no meio desses extremos, afirmando que a providência de Deus está tão ocupada com o pecado de maneira a não permiti-lo indolentemente (como os pelagianos pensam), nem eficientemente produzi-lo (como os libertinos supõem), mas a eficazmente ordená-lo e dirigi-lo.”<sup>18</sup>

A Escritura claramente demonstra que os seres humanos são responsáveis por endurecer seus corações contra a Palavra e a vontade de Deus, e também

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1:507.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1:511.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1:512.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1:515.

ensina que Deus endurece corações (Êx 3.19; 6.1; 7.3,13,22; 8.15,19; Rm 9.18). No entanto, a atuação soberana de Deus não é a mesma ao endurecer corações e ao amolecer-lhos. No último caso, Deus dá ao redimido um novo coração (Jr 31.32-33; Ez 11.19), mas no primeiro Deus entrega o ímpio aos seus próprios desejos: "Assim, deixei-o andar na teimosia do seu coração; siga os seus próprios conselhos" (Sl 81.12). "Por isso, Deus entregou tais homens à imundície, pelas concupiscências de seu próprio coração" (Rm 1.24). A permissão de Deus do pecado não é uma mera aquiescência, mas é uma determinação que assegura a derrota do mesmo.<sup>19</sup> Como Teodoro Beza expressou: "permissão" é apropriado se queremos com isso dizer que "Deus não opera nos maus, mas os entrega a Satanás e aos seus próprios desejos"<sup>20</sup> Deus não age em mal e com o mal, mas sobre e contra ele. "Corretamente, portanto, Deus não deseja que o mal seja feito, mas apenas deseja permiti-lo."<sup>21</sup> Nas palavras de Agostinho, "Deus sabe que à sua bondade todo-poderosa pertence mais trazer o bem a partir do mal do que não permitir que o mal aconteça".<sup>22</sup>

Logo, Deus não pode ser considerado nem o autor do mal nem um espectador passivo do mesmo. Ele apenas determina ativamente permitir males que ele já havia, a um grande custo pessoal, determinado derrotar para a sua glória maior e para o nosso bem último. Até mesmo o teólogo da Contrarreforma Robert Bellarmine reconheceu que os calvinistas, tanto quanto os católicos romanos, negam que Deus seja o autor do pecado.<sup>23</sup> E as confissões reformadas confirmam isso.<sup>24</sup>

Por mais úteis que as categorias de Aristóteles de causalidade primária e secundária têm sido na história da teologia, elas devem no mínimo ser suplementadas por uma abordagem comunicativa. Vimos que Deus caracteristicamente realiza seus propósitos por meio da fala. Não apenas na criação, mas na providência é o discurso vivo de Deus que está em ação: "Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder" (Hb 1.3). Assim, em vez da conhecida analogia da mão invisível de Deus, deveríamos pensar em termos da palavra audível. Deus não apenas age sobre o mundo, causando sua História e as ações humanas, mas *no mundo e dentro* das suas diversas criaturas. "O SENHOR levanta a voz diante do seu exército;

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1:515-16.

<sup>20</sup> Citado em *ibid.*, 1:517.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Agostinho, *Admonition and grace* 10 {27} em *Fathers of the church* (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press), 2:278.

<sup>23</sup> Veja Turrettini, *Elencitic theology*, 1:529.

<sup>24</sup> Turrettini (*ibid.*) acrescenta: "As confissões públicas das igrejas reformadas, em palavras claras, cuidadosas e autoritativas, condenam e censuram essa impiedade: como a de Augsburgo, Art. 19, a Francesa, Art. 8, a Segunda Helvética, cap. 8, a Belga, Art. 13, os Cânones do Sínodo de Dort, Primeiro capítulo, Art. 1, 5, 15". Turrettini acusa Bellarmine de "impiedade e blasfêmia" por afirmar que Deus realmente "torce e reforce [o ímpio] pela sua operação invisível", determinando os desejos dele pelo mal (1:530). Em seu *Bondage of the will*, Lutero fala da atividida de Deus em endurecer o coração dos pecadores "em termos muito mais fortes do que nossos teólogos" (1:531).

porque muitíssimo grande é o seu arraial; porque é poderoso quem executa as suas ordens” (Jl 2.11).

Essa doutrina do *concurrus* foi desafiada não apenas pelo naturalismo iluminista, mas também pelas interpretações hipersobrenaturalistas da providência que se opuseram a ela. No capítulo anterior eu me referi ao filósofo católico francês Nicholas Malebranche (veja “Eu sou o Alfa e o Ômega”, p. 365-369), especialmente seu debate com Leibniz sobre a relativa independência dos processos naturais. Fundador da escola conhecida como ocasionalismo, Malebranche argumentou que cada acontecimento era uma criação *ex nihilo* – um ato direto e imediato de Deus. Como Leibniz, a ortodoxia protestante falou de uma criação contínua (*creatio continua*), que era, no entanto, distinta da criação original (*creatio originalis*).<sup>25</sup> Todavia, com a adoção de Jonathan Edwards das ideias ocasionalistas, a realidade da atuação da criatura – até mesmo a realidade da existência da criatura – tornou-se ainda mais questionável. “Portanto, a existência de substâncias criadas, em cada momento sucessivo”, ele escreveu, “deve ser o efeito da atuação imediata, da vontade e do poder de Deus. [...] Certamente se seguirá a isso que a preservação de Deus das coisas criadas é perfeitamente equivalente à criação continuada, ou ao seu criar aquelas coisas a partir do nada a cada momento de sua existência.”<sup>26</sup> A queda de uma folha, nessa concepção, não é um acontecimento natural no qual o Deus trino está envolvido em sua própria atuação distinta, mas é simplesmente o efeito do *fiat* direto de Deus.<sup>27</sup>

Conquanto os arminianos e os deístas restrinjam o envolvimento de Deus na preservação e no governo do mundo, os ocasionalistas assimilam a providência à criação *ex nihilo*, observa Charles Hodge.<sup>28</sup> Na visão ocasionalista, “Não há poder, causa, existência real, mas a eficiência e causalidade de Deus”. Hodge julga que “entre esse sistema e o panteísmo mau há uma linha divisória”.<sup>29</sup> Embora Hodge não se refira a Malebranche, ele observa com propriedade que o que ele chama de “a estranha doutrina de Edwards” nesse ponto deve muito ao realismo/idealismo platônico, que reduz atuação mundana a meras aparências.<sup>30</sup> Se o julgamento de Hodge é severo demais, a conclusão recente de Michael James McClymond parece totalmente apropriada: “O conceito de Deus como conhecido, como

<sup>25</sup> Charles Hodge fornece um excelente resumo com diversas citações em sua *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:577-78.

<sup>26</sup> Jonathan Edwards, “Original sin”, 4.3, em *Works of Jonathan Edwards* (Edimburgo: Banner of Truth, 1834), 1:223.

<sup>27</sup> Jonathan Edwards, *The philosophy of Jonathan Edwards from his private notebooks* (Eugene: Univ. of Oregon, 1955), 185. Edwards até mesmo se refere a esses atos divinos como “arbitrários”, não com relação à natureza própria de Deus, mas com relação às leis naturais. No entanto, é difícil ver como pode existir algo como leis naturais no seu sistema.

<sup>28</sup> Hodge, *Systematic theology*, 1:576-80.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1:580.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2:220-21. Hodge elabora sua objeção a essa visão no seu tratamento da concepção de Edwards do pecado original, que coloca a culpa e a corrupção na identidade real (numérica) da substância humana em Adão.

manifesto, como visivelmente glorioso, que provou ser um fator tão decisivo no pensamento de Edwards é que deu origem à metafísica idealista".<sup>31</sup> Hodge resume de modo bastante instrutivo a interpretação reformada da concepção mais tomista de providência: "É melhor, portanto, contentar-se com a simples afirmação de que a preservação é aquela energia onipotente de Deus pela qual todas as coisas criadas, animadas e inanimadas, são mantidas em existência, com todas as propriedades e poderes com que ele mesmo as dotou".<sup>32</sup> Nessa perspectiva, a atuação da criatura é real, mesmo se (ou, em vez disso, porque) ela é dependente em última instância da poderosa Palavra de Deus.

O realismo platônico também é evidente nas primeiras obras de Barth, especialmente seu *Römerbrief*, mas sua lógica está presente até o último fragmento de *Church dogmatics* [Dogmática da igreja]. Os pressupostos ontológicos de Barth têm sido descritos como "ocasionalistas".<sup>33</sup> Toda a tendência dessa trajetória realista/idealista na teologia é tornar a História e toda a ação da criatura dentro dela em meras apariências de uma única, eterna e toda-abrangente existência e agência divinas. Em tais abordagens hipersobrenaturalistas, a noção de Deus escondendo a sua glória majestosa por trás das máscaras ou véus de mediação da criatura, dando à criação seu próprio poder, agência e integridade, é entregue a uma soberania divina direta, majestosa e onicausadora que ameaça reduzir as causas secundárias na História à irrealdade.

Ironicamente, muitos hoje que não afirmariam uma noção cristã clássica da soberania divina *na salvação*, no entanto, falam com frequência como se Deus fizesse todas as coisas *em sua vida diária* diretamente, sem qualquer meio instrumental ou "causas secundárias". Se uma pessoa atribui uma recuperação notável à capacidade dos médicos, às vezes cristãos bem-intencionados são inclinados a replicar: "Sim, mas Deus foi quem a curou". Em casos mais extremos, alguns cristãos até mesmo apelam para a soberania de Deus como uma desculpa para a sua preguiça e falta de sabedoria ou preparo. "Tudo o que você precisa fazer é orar a respeito disso"; "Se for da vontade de Deus, isso vai acontecer".

Não há dúvida de que a verdade da providência de Deus existe para assegurar aos cristãos que, *de forma última*, nosso tempo está nas mãos do Senhor, mas Deus não cumpre todos os seus propósitos *diretamente*. De fato, sua maneira comum é se utilizar de meios, sejam seres humanos, sejam padrões climáticos, revoltas sociais, migrações animais, vocações distintas e uma série de outros

<sup>31</sup> Michael James McClymond, *Encounters with God: An approach to the theology of Jonathan Edwards* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1998), 34. Para uma apreciação diferente veja Oliver D. Crisp, "How 'occasional' was Edwards's occasionalism?" em *Jonathan Edwards: Philosophical theologian* (org. Paul Helm e Oliver D. Crisp; Londres: Ashgate, 2003), 61-77.

<sup>32</sup> Hodge, *Systematic theology*, 1:581.

<sup>33</sup> Como acontece com Edwards, a extensão do "ocasionalismo" de Barth é disputada entre os especialistas. Veja, por exemplo, Nigel Bigger, *The hastening that waits: The ethics of Karl Barth* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1995), 19-31. Para uma perspectiva um tanto diferente do alegado ocasionalismo de Barth, veja Paul Ninmo, *Being in action: The theological shape of Barth's ethical vision* (Edimburgo: T&T Clark, 2007), 19.

fatores sobre os quais ele tem controle último. Somos consolados pela verdade de que Deus opera todas as coisas – até mesmo a adversidade – de acordo com o seu plano para a nossa salvação. Deus provê, mas nos é ordenado a orar pelo pão nosso de cada dia e trabalhar em nossas vocações.

A figura quase deísta da providência de Deus evidente no teísmo aberto, o “onicausalismo” defendido no ocasionalismo, e a visão panenteísta da teologia do processo compartilham mais uma com a outra do que com a compreensão tomista clássica e reformada de *concursus*. O teólogo do processo David Ray Griffin sugere que, ironicamente, a concepção do teísmo aberto exposta por alguns evangélicos como Clark Pinnock, representa uma concepção *mais fraca* do envolvimento de Deus no mundo do que o pensamento do processo, visto que os teólogos do processo “sustentam que Deus exerce influência divina variável em cada acontecimento (cada ‘ocasião de experiência’), seja qual for”. Conquanto os teístas do livre-arbítrio (abertos) neguem o envolvimento ativo de Deus em cada acontecimento, “a teologia do processo diz que Deus intervém em cada acontecimento presente, de modo que a influência divina é uma parte natural das sequências causais normais do mundo”, no entanto “nega que Deus interrompa essas sequências normais em qualquer momento”. “Nenhum acontecimento no mundo, portanto, é produzido de maneira unilateral por Deus; a cooperação divino-criatura está sempre envolvida. Esse fato reflete a própria natureza da relação divino-mundo, e não simplesmente uma autolimitação voluntária.”<sup>34</sup>

Assim, na concepção do processo, o envolvimento de Deus (até mesmo a “intervenção”) em cada acontecimento é afirmado à custa tanto da liberdade extraordinária de Deus para intervir miraculosamente quanto da liberdade genuina das criaturas. Deus é inherentemente limitado em sua agência livre e não há contingência livre nos meios criados pela qual ele faça seus decretos serem aprovados. A respeito da doutrina do *concursus* ou da agência dupla, Griffin admite que “A Bíblia realmente expressa essa visão dupla. Mas isso significa que nós também devemos?”. Até mesmo os teístas do livre-arbítrio não sustentam o que a Bíblia realmente diz nesse ponto, argumenta Griffin.<sup>35</sup> Na teologia do processo não há distinção entre providência e milagre, visto que Deus *nunca* age unilateralmente.

A principal característica que distingue a concepção clássica dessas posições rivais é a sua concepção de que ser é análogo em vez de unívoco. Como vimos a partir dos exemplos de Faraó, dos irmãos de José e da crucificação de Jesus, a intenção e a ação de Deus são qualitativamente diferentes das dos agentes humanos – até no mesmo acontecimento. Compreendido analogamente, a atividade de Deus na providência nunca ameaça a realidade da agência humana, nem vice-versa. Navegando entre esses extremos está o agostinianismo clássico,

<sup>34</sup> David Ray Griffin, “Process theology and the Christian good news”, em *Searching for an adequate God: A dialogue between process and free will theists* (org. John B. Cobb Jr. e Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 13.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 21.

o tomismo e a concepção reformada de que Deus está dirigindo toda a História de acordo com seus propósitos sem de modo algum anular a liberdade, a contingência e a realidade comuns das causas criadas.<sup>36</sup>

## B. A DISTINÇÃO REVELADO/OCULTO

A própria Escritura distingue entre coisas reveladas e ocultas: “As coisas encobertas pertencem ao SENHOR, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre, para que cumpramos todas as palavras desta lei” (Dt 29,29). Até mesmo a plenitude do evangelho (particularmente a união de judeus e gentios em Cristo), como o cumprimento da profecia do Antigo Testamento, era “a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória” e, agora, “Deus no-lo revelou pelo Espírito” (1Co 2,7,10). Alguns dos decretos de Deus são sempre escondidos, nunca revelados, enquanto outros são escondidos até que Deus os revele “na plenitude do tempo”. Por exemplo, alguém pode nunca saber a razão para tragédias particulares em sua própria vida, mas o evangelho é a revelação da razão da morte de Cristo. A distinção entre coisas ocultas e coisas reveladas é mantida ao longo das Escrituras.

Calvino enfatizou que o que quer que Deus tenha decretado que ainda não tenha sido publicamente revelado por meio dos profetas e apóstolos está além da nossa capacidade de saber. A vontade oculta de Deus é distinguida da sua vontade revelada. Deus não pode ser acusado de pecado, mas nada o pega de surpresa, nunca.<sup>37</sup> Não devemos tentar compreender a providência secreta de Deus, mas atender aos meios que ele forneceu para a nossa salvação (por meio da Palavra e dos sacramentos) e batalhas terrenas (por meio de vocações, amizades e outras dádivas comuns que compartilhamos com descrentes).<sup>38</sup> Se Deus não revelou seus planos secretos na Escritura, não temos como discerni-los. De fato, com frequência a providência de Deus no mundo não é aparente a nós a não ser pelas promessas claras na sua Palavra. Assim, somos direcionados a procurar a vontade de Deus apenas no que ele revelou “na lei e no evangelho”.

Embora oculto nos séculos passados, o propósito secreto em Cristo foi revelado nestes últimos dias. Esse conhecimento é suficiente para embasar a nossa confiança no propósito de Deus, mesmo que não possamos discernir a sua mão nas nossas circunstâncias diárias. A vontade revelada de Deus na sua Palavra é clara. “Todavia, sua admirável maneira de governar o mundo é corretamente chamada de abismo, porque, conquanto esteja escondida de nós, deve ser reverentemente

\* A Confissão de Westminster (cap. 3) declara: “De toda a eternidade, Deus, pelo mui sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de tal modo que nem Deus é o autor do pecado, nem é violentada a vontade das criaturas, nem é tirada a liberdade ou contingência das causas secundárias; antes, estabelecidas” (*Trinity hymnal*, ed. rev. [Filadélfia: Great Commission Publications, 1990], 850).

<sup>37</sup> Calvino, *Institutes* 1.18.4.

<sup>38</sup> *Ibid.*

por nós adorada.”<sup>39</sup> Do mesmo modo que podemos conhecer Deus apenas por meio de suas obras, e não em sua essência oculta, podemos conhecer a vontade de Deus apenas na medida em que ele a publicou.

Nunca devemos nos esquecer de que o lugar onde o triunfo do mal pareceu tão óbvio e o cuidado salvífico de Deus pareceu mais oculto foi na cruz.<sup>40</sup> O governo soberano de Deus sobre a natureza e sobre a História em geral não pode ser separado de seu propósito salvífico. Assim como encontramos Deus nas “regiões inferiores” deste mundo – deitado numa manjedoura suja em Belém, exausto trilhando a estrada para Jerusalém e gritando por ter sido abandonado na cruz – cremos que ele está mais presente na nossa vida precisamente quando parece mais oculto.

Que Deus decretou tudo o que acontece não está em questão, mas não há nenhuma promessa de que podemos acessar essa informação por meio de fórmulas corretas. De fato, essa última abordagem é característica de superstição em vez de piedade cristã. Romanos 12.2 diz: “transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus”. Com base nisso, alguns têm ensinado que Deus tem um plano soberano para a nossa vida, mas que nós podemos estar dentro ou fora dele. Frequentemente referida como a “vontade perfeita” de Deus, essa noção do plano soberano de Deus considera apenas o Plano A – o melhor de Deus para a nossa vida – em vez do decreto secreto mas infalível de Deus. Muitos cristãos lutam para discernir a vontade secreta de Deus em suas decisões diárias porque eles confundem isso com a “vontade perfeita” dessa passagem.

No entanto, Romanos 12.2 não está falando dos conselhos eternos de Deus, que certamente irão se cumprir, mas que está oculto a nós. Em vez disso, o contexto (renovação da mente por meio da Palavra) indica que a vontade perfeita que Paulo nos chama a discernir é a vontade moral e salvífica de Deus (i.e., a lei e o evangelho) *na medida em que ela está revelada na Escritura*. Portanto, quando se trata da nossa vocação, com quem devemos nos casar, onde devemos morar e assim por diante, somos responsáveis por discernir a vontade de Deus apenas na medida em que ele revelou nas Escrituras. Por exemplo, devemos nos casar com cristãos (2Co 6.14), mas outras considerações são deixadas ao critério da nossa sabedoria, aos conselhos de amigos e ao desejo do nosso coração.

Diferente da vontade boa e perfeita (revelada), o decreto oculto de Deus é secreto a nós. Não temos razão para crer que Deus vai revelar para nós o lugar onde deveríamos morar, ainda que ele tenha “fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua [nossa] habitação” (At 17.26). Mas podemos ter certeza de que ele revelou tudo o que é necessário para a nossa salvação e piedade. É libertador saber que não podemos entrar e sair do plano soberano de Deus, embora ele permaneça oculto para nós, ainda que descubramos que uma

<sup>39</sup> Ibid., 1.17.2.

<sup>40</sup> Ibid., 3.8.1.

pessíma decisão foi tomada ou que as circunstâncias não se desenvolveram de acordo com o que estava planejado. Não é apenas não esperado que saibamos os propósitos ocultos de Deus; na Escritura, essa curiosidade é tratada como uma afronta à majestade de Deus (Rm 11.34).

Muitos cristãos assumem que, longe de um “abismo profundo” inacessível a nós, os segredos da providência de Deus podem ser discernidos ao se seguir certas fórmulas. Calvino repreende os estoicos pelo fatalismo deles: “Pois aquele que colocou limites na nossa vida, ao mesmo tempo nos confiou o cuidado dela; ele forneceu os meios e os recursos para preservá-la; ele também nos fez capazes de antecipar os perigos, para que não nos apanhassem desprevenidos, ministrou-nos precauções e soluções”. Devemos, portanto, empregá-los.<sup>41</sup> Deus planejou o nosso futuro e está ativo em levá-lo à consumação. “Entretanto, um homem piedoso não descuidará das causas secundárias.”<sup>42</sup> Calvino é tão confiante na suficiência do que foi revelado que conclui: “Nem mesmo seria de proveito conhecer o que o próprio Deus [...] quis que ficasse oculto”. De fato, lembrando uma réplica relatada por Agostinho, ele acrescentou: “Quando certo camarada desavergonhado perguntou de maneira jocosa a um homem piedoso o que Deus havia feito antes da criação do mundo, este respondeu corretamente que ele estivera construindo o inferno para os curiosos”.<sup>43</sup>

### C. GRAÇA COMUM/GRAÇA ESPECIAL

Vimos que na teologia católico-romana, a natureza e a graça estão relacionadas como inferior e superior, respectivamente – ou, para mudar a analogia, mais opaco e mais brilhante. Consequentemente, Roma fala de uma “providência salvífica” por meio da qual não cristãos (e até mesmo ateus) chegam a uma fé implícita em Deus à parte do conhecimento explícito do evangelho. No entanto, na Escritura, a providência de Deus pertence à sua graça comum em vez da salvífica, embora a primeira sirva, em última análise, aos propósitos da segunda na medida em que ela reúne uma noiva para o seu Filho. A graça comum torna a sociedade humana possível, mas a graça salvífica cria uma igreja. Tanto em seu cuidado geral por tudo o que ele fez quanto na sua graça redentora para com os eleitos, o Pai governa em seu Filho e por meio de seu Espírito.

John Murray conclui justificadamente a respeito da doutrina da graça comum que “Sobre essa questão Calvino não apenas deu início a um novo conceito, mas também a uma nova era na formulação teológica”.<sup>44</sup> O que veio posteriormente a ser conhecido como graça comum foi tratado por Calvino sob o título de providência geral. Naturalmente pensamos na obra do Espírito na vida dos cristãos. Isso, evidentemente, é compreensível, dada a ampla proporção das passagens

<sup>41</sup> *Ibid.*, 1.17.4.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1.17.9.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1.14.1.

<sup>44</sup> John Murray, *The collected writings* (Edimburgo: Banner of Truth, 1978), 2:94.

bíblicas. No entanto, não deveríamos ignorar o fato de que o mesmo Espírito que pairou sobre as águas na criação sustenta todas as coisas, juntamente com Pai e o Filho, e é tão ativo em conceder seus dons da vida física e saúde, inteligência, amor, amizade, paixão, vocação, família, cultura, governo, arte e ciência sobre os não cristãos quanto em conceder dons salvíficos para o seu povo. O Espírito é enviado não apenas para regenerar os santos e habitar neles, mas para iluminar e despertar os dons naturais de artistas, cientistas, governantes e pais não cristãos, de tal modo que eles contribuam para o bem comum.

A distinção entre graça comum/graca salvífica está, portanto, estreitamente relacionada àquelas entre as causas diretas e indiretas e entre a vontade revelada de Deus e sua vontade oculta. A vontade revelada de Deus (na Escritura) concentra-se no que nós nunca poderíamos ter conhecido de outro modo, ou seja, a boa-nova de salvação em Cristo. Conquanto a revelação especial certamente forneça sabedoria importante e novos óculos através dos quais cada aspecto de nossa vida toma uma nova tonalidade, o conhecimento de Deus não é necessário para que alguém se torne artista, médico, mecânico ou mesmo um pai. Entretanto, mesmo nesses exemplos, os cristãos não são autônomos, mas dependentes da graça comum de Deus, que ele derrama sobre cristãos e não cristãos igualmente. Da revelação especial, no entanto, aprendemos sobre a graça salvífica de Deus – algo que não pertence à reserva geral de conhecimento humano, pois não é inata nem pode ser adquirida à parte de alguém nos contando sobre o evangelho (Rm 10.14-17). A Escritura revela o mistério da salvação, oculto em eras passadas (1Co 2.6-10; Ef 3.3-6; Cl 1.26).

Como Murray ressalta, a graça comum é responsável por uma variedade de benefícios a todas as pessoas indiscriminadamente. *Primeiro, ela restringe o pecado.* As coisas podem ser más porque o coração e as instituições humanas nos quais hábitos pecaminosos (incluindo aqueles de cristãos) podem se tornar profundamente enraizados, mas elas nunca são tão ruins quanto poderiam ser – por causa da graça comum de Deus. *Segundo, a graça comum restringe a própria ira de Deus.* Deus colocou a sua marca até mesmo sobre o violento Caim, de modo que ele pudesse construir uma cidade (Gn 4.15). Por causa de sua graça comum, Deus foi longâmnimo diante da depravação humana “nos dias de Noé” (1Pe 3.20). Além do mais, depois do dilúvio Deus prometeu à humanidade, por meio de uma aliança até mesmo com a criação não humana, nunca mais destruir a terra com água. Embora essa graça se sobreponha à sua intenção pela salvação de seu povo, foi a sua graça comum que levou Deus a não levar em conta a ignorância dos homens antes de Cristo (At 17.30), e que o levou a suspender seu juízo sobre o mundo por um longo período (Rm 2.4; 2Pe 3.9). *Terceiro, a graça comum não apenas restringe a sua ira (i.e., demonstra misericórdia), mas positivamente concede (graça).* Murray observa que Deus também motiva descrentes

com interesse e propósito à prática de virtudes, a se dedicarem a tarefas dignas, e ao cultivo das artes e ciências que ocupam o tempo, a atividade e energia

dos homens e que contribuem para o benefício e civilização da raça humana. Ele ordena instituições para a proteção e promoção do direito, a preservação da liberdade, o avanço do conhecimento e a melhoria das condições físicas e morais.<sup>45</sup>

A Escritura está repleta de exemplos da bondade providencial de Deus, particularmente nos salmos. “O SENHOR é bom para todos, e as suas ternas misericórdias permeiam todas as suas obras. [...] Abres a mão e satisfazes de benevolência a todo vivente” (Sl 145.9,16).

Na área do esforço comum governado pela criação e pela providência de Deus não há diferença em princípio entre cristãos e não cristãos em termos de dons e habilidades. Jesus convoca seus seguidores a orar pelos seus inimigos precisamente por esta razão: “porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos” (Mt 5.45). Os cristãos são chamados a imitar essa disposição divina. Fica claro pela parábola do semeador, de fato, que os não cristãos podem até se beneficiar da obra do Espírito por meio da Palavra. É sem dúvida verdadeiro que, embora muito mal tenha sido feito em nome do cristianismo, inumeráveis benefícios vieram para a civilização como um resultado de influências bíblicas. Mas até mesmo governantes pagãos exercem seu domínio como um resultado da providência de Deus (Rm 13.1-7; 1Pe 2.14). Alguns não cristãos libertaram escravos, enquanto alguns cristãos abusaram deles.

Não apenas os não cristãos podem, sob a graça comum de Deus, reter seus próprios bens, verdades e beleza, mas eles também podem realmente enriquecer a vida de cristãos. Contra aqueles “fanáticos” que proibiram influências seculares, Calvino alega que quando nós desmerecemos a verdade, a bondade e a beleza até mesmo dos não cristãos, estamos acumulando desprezo com respeito à obra do Espírito Santo.<sup>46</sup> Mesmo no seu estado caído, o mundo – incluindo a humanidade – reflete a sabedoria e a bondade, a verdade e a justiça, a beleza e o amor de Deus.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 2:294.

<sup>46</sup> Observe a seguinte citação de Calvino, *Institutes* 2.2.15:

Sempre que encontrarmos essas questões nos escritores seculares, que permitamos que essa admirável luz da verdade brilhando neles nos ensine que a mente do homem, embora caida e pervertida de sua integridade, é, no entanto, vestida e ornamentada com excelentes dons de Deus. Se considerarmos o Espírito de Deus como a única fonte da verdade, não devemos rejeitar a verdade em si nem desprezá-la onde quer que ela apareça, a menos que desejemos desonrar o Espírito de Deus. Isso porque, ao ter os dons do Espírito em baixa estima, condenamos e desacreditamos o próprio Espírito. E então? Devemos negar que a verdade brilhou sobre os juristas antigos que estabeleceram a ordem e a disciplina civis com tão grande equidade? Devemos dizer que eram cegos os filósofos nas suas admiráveis observações da natureza e engenhosos na descrição dela? Devemos dizer que eram carentes de entendimento aqueles homens que conceberam a arte do debate e nos ensinaram a falar de maneira sensata? Devemos dizer que são insanos aqueles que desenvolveram a medicina, dedicando o seu labor ao nosso benefício? O que diremos de todas as ciências matemáticas? Devemos considerá-las como os delírios de loucos? Não, não podemos ler os escritos dos antigos sobre essas questões sem grande admiração. [...] Todavia, devemos considerar tudo digno de louvor ou nobre sem reconhecer, ao mesmo tempo, que isso tudo vem de Deus? [...] Aqueles homens aos quais a Escritura chama de “homens naturais” foram, de fato, incisivos e penetrantes em suas investigações das coisas inferiores. Vamos, portanto, aprender pelo exemplo deles com os muitos dons do Senhor deixados à natureza humana mesmo depois que ela foi despojada do seu verdadeiro bem.

Deus secretamente governa as nações do mesmo modo que ele faz com sua igreja, embora ele governe as primeiras por meio de sua lei natural e graça comum e a última por meio de sua Palavra escrita e pregada. Calvino considera errado crer, por exemplo, que um governo deveria ser estruturado de acordo com “o sistema político de Moisés”; em vez disso, ele deve ser “governado de acordo com as leis comuns das nações”.<sup>47</sup> A lei natural – a lei de Deus escrita na consciência de cada pessoa – permite uma “diversidade” maravilhosa nas constituições, normas de governo e leis.<sup>48</sup> A teocracia mosaica era limitada à antiga aliança e não é mais o modelo para as nações-Estado.<sup>49</sup> A diversidade que reconhecemos na criação também é evidente na maneira de Deus de preservar o mundo e fazer com que prospere mesmo em sua condição caída.

Com certeza não devemos confundir graça comum com graça especial ou salvífica. A graça comum sustenta a humanidade caída na esfera da criação, mas não na da redenção. A graça comum não salva ímpios, nem redime a arte, a cultura, o Estado ou as famílias. A aliança que Deus fez com Noé depois do dilúvio foi feita “com todo ser vivente” – animais e seres humanos conjuntamente – para preservar a sucessão comum das estações. No entanto, essa aliança não incluía promessa salvífica. Foi uma promessa da graça comum. Diferente da graça salvadora, a graça comum é limitada a este mundo antes do julgamento final e não deterá a mão da justiça naquele dia terrível. Mas isso não significa que a graça salvífica esteja em desacordo com a graça comum. Murray escreve:

A graça especial não aniquila, mas, em vez disso, traz sua influência redentora, regeneradora e santificadora para apoiar cada dom natural ou comum; ela transforma todas as atividades e departamentos da vida; ela leva toda boa dádiva a serviço do reino de Deus. O cristianismo não é uma fuga da natureza; é a renovação e santificação da natureza.

Essa abordagem tem sempre desafiado as versões ascéticas de espiritualidade. “E sua perspectiva prática tem sido ‘pois tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graças, nada é recusável, porque, pela palavra de Deus e pela oração, é santificado’ (1Tm 4.4-5)”.<sup>50</sup>

Afirmar a graça comum como cristãos é levar este mundo a sério não apenas com relação a toda a sua pecaminosidade, mas em todas as coisas boas como criadas e sustentadas por Deus. Não apenas na salvação, mas no sustento contínuo da criação e de sua História, todas as coisas convergem em Cristo (Cl 1.15-17). Cristo é, portanto, o mediador não apenas na salvação, mas na criação e na providência. Os cristãos são incentivados a participar da cultura secular, a saudavelmente nutrir relacionamentos com não cristãos, e a trabalhar junto deles nas

<sup>47</sup> *Ibid.*, 4.20.14, 16.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 4.20.16.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Murray, *Collected writings*, 2:295.

vocações comuns e em direção a objetivos comuns, sem ter de sempre justificar essa cooperação e vida comum em termos de ministério e evangelização.

Mesmo a graça comum de Deus serve, em última análise, aos seus designios com relação à graça salvadora. A criação da igreja pela obra redentora de Cristo não foi um plano alternativo depois que o plano original para a humanidade foi estragado pelo pecado. O mistério que Paulo proclama como finalmente revelado, mas sempre pretendido antes de todas as eras, é que Deus "criou todas as coisas, para que, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida, agora, dos principados e potestades nos lugares celestiais, segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor, pelo qual temos ousadia e acesso com confiança, mediante a fé nele" (Ef 3.9-12). O propósito da eleição de Deus foi sempre "de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra" (Ef 1.10).

#### D. PROVIDÊNCIA/MILAGRE

Relacionado a tudo o que já foi dito está a distinção importante entre providência e milagre. Diferente da providência comum de Deus, sua intervenção milagrosa envolve uma suspensão ou alteração das leis e processos naturais em circunstâncias particulares. Até mesmo na sua atividade milagrosa, Deus comumente opera por meios criados, mas ele os santifica para serviço extraordinário. Em reação contra o naturalismo, é frequentemente afirmado pelos cristãos que Deus de fato está regularmente realmente envolvido no curso de suas vidas na forma de *milagres*. Famintos por algum senso prático da preocupação de Deus pelas suas vidas diárias, muitos cristãos se deixam arrebanhar por grupos ou pessoas que prometem a eles um encontro diário com milagres. O que é perdido na barganha é um senso da providência comum de Deus nos e através dos meios criados e processos naturais que ele criou e sustenta.

Provavelmente o exemplo mais espetacular da providência comum de Deus é o nascimento de uma criança. No entanto, por que deveríamos falar sobre "o milagre do nascimento" a fim de reconhecer Deus como sua fonte última? O nascimento de uma criança claramente não é um milagre. É o resultado comum do uso correto dos meios, da concepção ao parto. Nada poderia ser mais natural. E, contudo, nada poderia ser um testemunho mais maravilhoso da providência de Deus. Não apenas por causa de milagres, mas também na maravilha do projeto, ordem e criatividade meticulosos de Deus, refletidos nos processos comuns da concepção, gestação e nascimento, temos muito mais nas nossas vidas para sermos gratos a cada dia:

Pois tu formaste o meu interior,  
tu me teceste no seio de minha mãe.  
Graças te dou, visto que por modo assombrosamente maravilhoso me formaste;  
as tuas obras são admiráveis,  
e a minha alma o sabe muito bem;

os meus ossos não te foram encobertos,  
quando no oculto fui formado  
e entretorcido como nas profundezas da terra.

Os teus olhos me viram a substância ainda informe,  
e no teu livro foram escritos todos os meus dias,  
cada um deles escrito e determinado,  
quando nem um deles havia ainda.

Que preciosos para mim, ó Deus, são os teus pensamentos!  
E como é grande a soma deles! (Sl 139.13-17)

Não apenas quando Deus intervém de modo extraordinário, suspendendo sua ordem natural, mas em seu projeto e fidelidade a essa ordem, temos razão para agradecer. Não apenas quando o câncer de alguém desaparece misteriosamente, mas também quando ele é vencido por incontáveis camadas de mediação criada, é Deus que, em última análise, cura.

É Deus quem criou e preserva as propriedades restauradoras da matéria orgânica e os seres humanos que as colhem para propósitos medicinais. É Deus quem capacita os profissionais da saúde com inteligência, sabedoria e habilidade. É Deus quem, de acordo com seus sábios conselhos, orienta as miríades de tarefas dos laboratórios técnicos, transportadores, fabricantes de instrumentos e produtos médicos, tudo isso até o trabalho esforçado de médicos e enfermeiros. Quando uma queimadura é curada, é Deus quem a cura por meio de processos naturais que ele mesmo criou tão ricamente e tão cuidadosamente supervisiona.

Com frequência distinguimos causas naturais e sobrenaturais, mas isso também pode refletir uma falsa escolha de atribuir circunstâncias a Deus ou à natureza. As Escrituras não sabem nada a respeito de uma criação ou uma História que seja independente da atuação de Deus ainda que num único momento. A questão não é se Deus está envolvido em cada aspecto da nossa vida, mas *como* Deus está envolvido. Portanto, com respeito à providência, a questão nunca é se as causas são exclusivamente naturais ou sobrenaturais, mas se o envolvimento de Deus em cada momento é providencial ou milagroso.

Portanto, a providência comum de Deus não é uma intervenção sobrenatural, suspendendo ou alterando processos naturais ou agência humana. A figura intervencionista da providência não é de fato providência, mas milagre. Parece uma concepção forte do envolvimento ativo de Deus no mundo e da sua soberania sobre o mundo, mas na verdade é uma concepção muito mais fraca do que o retrato bíblico de um Deus que está ativo em todos os momentos e em todas as coisas, mas pelos meios comuns.

Na visão intervencionista, Deus deve mexer de modo direto no DNA de mariposas para fazê-las mais adaptáveis a um ambiente que está se alterando. É assumido, de acordo com essa concepção, que se alguém diz que Deus fez algo, então, aquela criatura não fez e que a atuação solitária de Deus pode ser discernida por meio de observação empírica, pelo menos em seus efeitos. No entanto,

isso simplesmente preserva a falsa escolha entre o deísmo e o ocasionalismo: ou tudo é milagroso, ou nada é milagroso. Aqui, o discernimento de Calvino é mais uma vez útil: “Nada é mais natural do que a primavera se seguir ao inverno; o verão, à primavera; e o outono, ao verão – cada um por sua vez”, ele escreve. “No entanto, nessa série podemos ver tão grande e desigual diversidade que rapidamente é evidente que cada ano, mês e dia é governado por uma nova e especial providência de Deus.”<sup>51</sup>

Vimos que no princípio Deus dotou a criação em si com suas próprias inclinações, ao emitir o mandamento “Produza a terra [...]”, bem como a declaração *fiat*, “Haja [...].” “A terra, pois, produziu relva” em todas as suas variedades. “E viu Deus que isso era bom” (Gn 1.12). Como a criação, a providência deveria ser compreendida como envolvendo tanto operações comuns de ação divina direta, quanto direção comum da História por meio de sua superintendência secreta.

Há inumeráveis efeitos práticos de estar habilitado a distinguir esses temas relacionados sem que um suplante o outro. Deus é Senhor, seja em seu conselho secreto, seja em sua vontade revelada, seja em sua graça comum, seja na salvífica, tanto em sua atividade direta e imediata no mundo quanto por meio de suas obras indiretas e mediadas, tanto no milagre quanto na providência.

Isso também faz uma tremenda diferença na nossa vida quando confiamos que o mesmo Deus que fere também cura. Visto que ele detém todo o poder, e nada pode nos colocar para fora de sua vontade, e ele prometeu a nós sua vontade salvífica em Jesus Cristo, podemos procurar refúgio nele com confiança. Além do mais, como Calvino afirma, “O Filho de Deus não apenas sofre conosco, mas ele também sofre em nós” sustentando-nos e estimulando dentro de nós, pelo seu Espírito, o clamor “*Abba, Pai*” até mesmo no nosso sofrimento.<sup>52</sup> Seguindo o nosso Salvador, suportamos a cruz nesta vida a fim de reinar com Cristo em glória. Nossa segurança última e prosperidade são encontradas em Cristo e serão totalmente realizadas apenas na glória.<sup>53</sup> Os propósitos últimos de Deus para o nosso bem eterno são maiores do que “os sofrimentos do tempo presente” (Rm 8.18).

Além de oferecer consolo na aflição, a confissão da providência de Deus também nos liberta de querer promover um julgamento final sobre aqueles que nos prejudicaram. José pôde demonstrar bondade a seus irmãos porque, a despeito dos motivos desleais deles, o propósito de Deus em sua calamidade prevaleceu, tornando o mal em bem.

Para resumir: quando somos injustamente feridos pelos homens, que fechando os olhos às maldades deles (o que pioraria nosso sofrimento e tornaria nossa mente mais disposta a se vingar), lembremo-nos de elevar-nos a Deus, e

<sup>51</sup> Calvino, *Institutes* 1.16.2.

<sup>52</sup> João Calvino, *Commentary upon the Acts of the Apostles* (trad. Henry Beveridge; Grand Rapids: Baker, 1974), 2:297.

<sup>53</sup> Calvino, *Institutes* 2.15.4.

aprendamos a crer por certo que, o que quer que nosso inimigo tenha cometido impiamente contra nós foi permitido e enviado pela justa dispensação de Deus.<sup>54</sup>

### III. PROVIDÊNCIA E REVELAÇÃO NATURAL: O SIGNIFICADO DA HISTÓRIA EM CRISTO

O monismo, seja naturalista ou panteísta, não pode explicar a diversidade na História mais do que no mundo natural, observa Herman Bavinck.<sup>55</sup> "Os homens individuais são apenas a via para a ideia, o fenômeno do Ser Universal, as expressões da alma popular, ondas do oceano, ou têm cada um deles um significado para a eternidade?"<sup>56</sup> A unidade e triunidade de Deus são o arquétipo da unidade e diversidade que encontramos não apenas na natureza, mas na História. Em contraste com o teísmo trinitariano do cristianismo, "A unidade do monismo é morta, rígida, unidade uniforme, sem vida em sua plenitude".<sup>57</sup> Em Cristo, a História encontra sua unidade oculta mesmo com toda a sua diversidade:

A revelação especial que vem a nós em Cristo não apenas nos dá a confirmação de certas suposições, a partir das quais a História procede e de fato deve proceder, mas *ele próprio nos dá a História*, o núcleo e conteúdo verdadeiro de toda a História. O próprio cristianismo é ele mesmo História; ele faz História, é um dos principais fatores da História e é ele mesmo, precisamente, o que eleva a História acima da natureza e dos processos naturais. E isso ele diz e prova pela sua própria ação; Cristo veio a esta terra para uma crise; o conteúdo da História está numa poderosa batalha. O monismo nada sabe sobre isso. [...] Ele tem apenas um único modelo – mais cedo e mais tarde, mais baixo e mais alto, menos e mais, ainda não e já passado. Ele não conhece *pró* e *contra*, mas isso ele faz a despeito da vida, da experiência de cada ser humano, da seriedade trágica terrível da História. O Apocalipse é uma confirmação e explicação da vida quando diz que a essência da História está num poderoso conflito entre as trevas e a luz, o pecado e a graça, o céu e o inferno (ênfase acrescentada).<sup>58</sup>

Sem sua dimensão vertical (escatológica), nossa existência coletiva perde seu significado; sem sua dimensão horizontal (histórica), ela se torna assimilada ao voo gnóstico do além da alma. No entanto, por meio do evangelho descobrimos o significado da História dentro da própria História, à medida que Deus junta esses fios, de outro modo incompreensíveis. Tire Cristo do centro e a história do mundo "perde-se na história das raças e nações, de povos da natureza e da cultura". "Ela torna-se um caos, sem um centro e, portanto, sem uma circunferência;

<sup>54</sup> *Ibid.*, 1.17.8.

<sup>55</sup> Herman Bavinck, *The philosophy of revelation* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2003), 121.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 140-41.

sem distribuição e, portanto, sem começo e sem fim; sem princípio e objetivo, um córrego descendo as montanhas, nada mais.”<sup>59</sup>

Vimos que na modernidade a providência foi sequestrada por ambições seculares, enquanto a reação pós-moderna tende a negar qualquer propósito, objetivo ou significado para a História. No entanto, numa compreensão cristã, diz Bavinck:

O objetivo [da História em Cristo] não é essa ou aquela ideia especial, não é a ideia de liberdade, ou de humanidade ou de bem-estar material. Mas é a plenitude do reino de Deus, que abarca céu e terra, anjos e homens, mente e matéria, religião e cultura, o específico e o genérico; numa palavra, tudo em tudo.<sup>60</sup>

Em última análise, então, uma defesa cristã da providência deve sempre retornar a Cristo e sua vitória sobre o pecado e a morte. Como sabemos que Deus opera todas as coisas conjuntamente para a nossa salvação, até mesmo em meio a circunstâncias prevalecentes que apontam para o contrário? Não é porque *vemos* sua resolução aqui e agora ou possamos compreender sua resolução com nossa visão intelectual, mas porque nós *ouvimos* a promessa de Deus. E essa promessa já está confirmada pelo fato de que no momento da maior injustiça, quando Deus parecia mais escondido e ausente, é que Deus estava mais ativo e vitorioso.

Assegurada pela sua ressurreição de entre os mortos, a promessa de Cristo para nós hoje é que tudo nos reinos da terra está sob o controle do Senhor da vida, que está preservando a História geral a fim de realizar seus propósitos salvíficos dentro dela. Quando Cristo voltar, haverá um julgamento, que levará ao fim do pecado, da morte, do mal, da injustiça e do sofrimento para os eleitos de Deus. O Pai vai enxugar toda lágrima dos olhos dos seus filhos. Até aquele tempo, o mesmo Espírito que regenera seu povo da aliança e forma a sua igreja estará simultaneamente restringindo o pecado e dando dons a toda a carne para a sua preservação e progresso.

Todos esperam de ti  
que lhes dês de comer a seu tempo.  
Se lhes dás, eles o recolhem;  
se abres a mão, eles se fartam de bens.  
Se ocultas o rosto, eles se perturbam;  
se lhes cortas a respiração, morrem e voltam ao seu pó.  
Envias o teu Espírito, eles são criados,  
e, assim, renovas a face da terra (Sl 104.27-30).

<sup>59</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>60</sup> *Ibid.*

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Discuta e avalie alguns dos principais desafios na nossa cultura contemporânea para a doutrina do providêncialismo.
2. O que é *concursus*? Como essa ideia nos ajuda a distinguir entre causa direta e indireta na atuação providencial de Deus? E como isso está relacionado com o debate ocasionalista?
3. Discuta a distinção entre ação revelada e ação oculta na providência de Deus.
4. O que é graça comum e como ela é diferente da graça especial (ou salvífica)? O que a graça comum faz?
5. Qual é a diferença entre providência e milagre? Se Cristo é o centro da criação, seria ele também o centro da providência? Como sabemos isso a partir da Escritura?

## Capítulo Doze

# O SER HUMANO

---

A identidade humana pode ser discernida apenas ao atentarmos de perto para o drama progressivo da aliança no qual os seres humanos desempenham papel de coadjuvantes. Do mesmo modo que a fé bíblica não especula sobre o “o quê” da essência escondida de Deus, mas sobre o “quem” (i.e., o caráter, as ações e os propósitos) revelado no roteiro, o mesmo pode ser dito sobre o modo em que essa fé descreve a humanidade. Depois de formular a discussão à luz de relatos rivais, vou oferecer o esboço de uma antropologia da aliança.<sup>1</sup>

### I. O QUE NOS TORNAM HUMANOS?

#### A SITUAÇÃO DO DEBATE

Em vários pontos contrastei o paradigma de “superando a separação” com o “estranho que nunca conhecemos”, esboçando um caminho em direção ao “conhecendo um estranho” por meio da aliança da graça. Esses diferentes paradigmas valem tanto para a antropologia (nossa doutrina da humanidade) quanto para a própria teologia (nossa doutrina de Deus). No momento presente, estamos contemplando uma mudança sismica na antropologia ocidental de uma concepção do ego como estável, semidivino, entidade espiritual que transcende o corpo e o tempo para a ideia de um ego como sendo nada mais que uma construção social e interações químicas. Na prática, pelo menos, a soberania e a autonomia do ego governam tanto o relato platônico quanto o materialista: nenhum dos dois está preparado para receber a individualidade, a humanidade e a pessoalidade do outro – especialmente de Deus – como um dom e como uma responsabilidade.

#### A. PLATONISMO: A CENTELHA QUE NOS DISTINGUE

O objetivo da especulação racionalista é elevar-se das aparências (o que as coisas parecem) para as puras essências (o que as coisas são em si mesmas) – o

<sup>1</sup>Para uma elaboração maior, veja o capítulo 4 do meu livro *Lord and servant: A covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006).

ser interior da divindade e da humanidade. Na mitologia grega, Prometeu e seu irmão receberam a tarefa de criar os animais. Quando seu irmão – líder do projeto – ficou sem matéria-prima no momento de criar os seres humanos, Prometeu enganou Zeus ao roubar fogo do sol e dá-lo aos primeiros seres humanos. O resultado é que isso foi o ingrediente mais nobre – uma alma imortal – que distinguiu a humanidade das demais criaturas. Por esse roubo, Zeus sentenciou sua deidade mais nova à morte. Assim como outras ideias na nossa corrente sanguínea ocidental, histórias como essa foram “demitologizadas” no dogma da imortalidade da alma.

A ontologia platônica, resumida no capítulo 2, desempenhou um papel dominante nos tratamentos filosóficos e teológicos da pessoalidade humana. Nessa perspectiva, o ego superior – de fato, o ego verdadeiro – é o espírito/alma ou mente. Mesmo quando isso é interpretado em categorias cristãs (p. ex., como a imagem de Deus em vez da alma eterna ou imortal), o lócus da pessoalidade humana – o que nos distingue dos animais – é com frequência restrito à alma.

Elaborando sua própria versão do neoplatonismo no seu *Enéadas*, Plotino (205-270 d.C.) estabeleceu uma hierarquia de três níveis divinos: o Um (eterno, absoluto, transcendental), o *Nous* (ideias, conceitos) e o Mundo-Alma (incluindo as almas individuais, incorpóreas e imortais). Abaixo do nível da Alma está a natureza, incluindo os corpos terrenos nos quais algumas almas são aprisionadas. As almas individuais emanam do Mundo-Alma, voltadas para o imutável e racional Um. Assim, a pessoa humana poderia ser dividida em três componentes em ordem descendente: espírito, alma e corpo. Os gnósticos tentaram misturar a filosofia grega com o cristianismo, dividindo a humanidade em três classes: os *pneumatikoi* (“espirituais”), os *psychikoi* (“os da alma”) e os *sarkikoi* (“carnais”).<sup>2</sup> Embora uma visão minoritária nos círculos ortodoxos, essa antropologia, conhecida como tricotomia, tem sido uma tentação perene entre diversas seitas cristãs.<sup>3</sup>

Os tricotomistas apelam frequentemente para duas passagens principais: Lucas 10.27, na qual Jesus reitera a ordem de amar a Deus de todo o coração (*kardia*) e alma (*psychē*) e força (*ischys*) e mente (*dianoia*); e Hebreus 4.12, na qual é afirmado sobre a Palavra de Deus que ela divide até mesmo “alma e espírito”. Com respeito a Lucas 10.27, como Robert Reymond ressalta, a versão de Mateus (22.37) omite “força”, enquanto Marcos inclui, mas inverte a ordem de Lucas em Marcos 12.30 e no versículo 33 menciona amar a Deus de todo o

<sup>2</sup> Veja Hans Jonas, *The gnostic religion* (Boston: Beacon, 1958); Kurt Rudolph, *Gnosis: The nature and history of gnosticism* (São Francisco: Harper & Row, 1983); Dan Merkur, *Gnosis: An esoteric tradition of mystical visions and unions* (Albany: SUNY Press, 1993); Edwin M. Yamauchi, “The descent of Ishtar, the fall of Sophia, and the Jewish roots of gnosticism”, *Tyndale bulletin* 29 (1978): 143-75; Ugo Bianchi, org., *Selected essays on nosterism, dualism, and mysteriosophy* (Leiden: Brill, 1978).

<sup>3</sup> Em tempos recentes essa visão foi defendida por C. I. Scofield na *Scofield reference Bible* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1909), n. 1 sobre ITs 5.23; Watchman Nee, *The spiritual man* (3 v.; Nova York: Christian Fellowship, 1968); Lewis Sperry Chafer, *He that is spiritual* (Grand Rapids: Zondervan, 1967).

coração e entendimento (*syneseōs*). Reymond responde: "Certamente ninguém insistiria, com base nessa série de palavras conectadas por 'é', que cada uma dessas palavras se refere a uma entidade imaterial, ontologicamente distinta e que, portanto, Lucas era um pentatomista, Mateus um quadritomista e Marcos um hexatomista".<sup>4</sup> Em todos esses casos, encontramos paralelismos, isto é, uma maneira comum (especialmente hebraica) de reforçar um ponto com termos diferentes.<sup>5</sup> Essas passagens nos ordenam a amar a Deus com todo o nosso ser.

Hebreus 4.12 não diz que a Palavra divide *entre* alma e espírito, mas que ela divide *até* alma e espírito. "Dividir" nesse contexto é examinar, julgar "discernir os pensamentos e propósitos do coração". O que é intencionado nesse caso não é um corte *entre*, mas um corte *através*. O que o escritor quis dizer é que essa Palavra perscrutadora e convencedora é apta para perfurar (dividir) até mesmo os recessos mais secretos do coração (sinônimo de alma/espírito). Reymond observa: "O versículo não quer dizer mais isto [divisão entre alma e espírito] do que, quando continua para dizer que a Palavra é a juíza dos pensamentos e propósitos do coração (novamente, dois genitivos governados pelo substantivo 'juíza'), que os pensamentos e intenções são coisas ontologicamente distintas".<sup>6</sup>

No capítulo 1, observei como Descartes transpôs a ascensão da mente do dualismo grego para um registro distintamente moderno. Para ele, o verdadeiro ego é uma "coisa pensante" desincorporada (*res cogitam*; veja "O ego soberano", p. 63-65). Assim, ao voltar-se para dentro, longe do mundo da História e das demais criaturas – incluindo sua própria corporeidade – Descartes simultaneamente estreita o conceito de ego para mente (ou alma) sem relacionamentos e aprofunda sua pretensão à autonomia soberana. Charles Taylor documenta a passagem da modernidade partindo de um senso do ego (pessoalidade) definido por uma complexa teia de relacionamentos para conceitos estreitos, autônomos e individualistas – um senso do ego abstraído do mundo.<sup>7</sup>

## B. UM ANIMAL SORIUDO: AS ANTROPOLOGIAS MATERIALISTAS

Se para o platonismo e o idealismo tudo o que é real é espiritual, a forma oposta de monismo é o *materialismo*. Longe de uma inovação pós-iluminista, o monismo materialista tem uma longa história no pensamento ocidental. De fato, suas premissas básicas foram propostas por antigos filósofos indianos (cerca de 600 a.C.) ao mesmo tempo em que Tales, Anaxágoras, Demócrito e Epicuro o estavam defendendo na Grécia. Na era moderna ele foi defendido por Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Karl Marx e Sigmund Freud e ainda hoje atrai seguidores comprometidos na ciência.

<sup>4</sup>Robert Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* (Nashville: Nelson, 1988), 420.

<sup>5</sup>O mesmo argumento pode ser feito a respeito de 1 Tessalonicenses 5.23.

<sup>6</sup>Reymond, *A new systematic theology*, 422.

<sup>7</sup>Charles Taylor, *Sources of the self: The making of the modern identity* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1992).

Com respeito à identidade humana (antropologia), o monismo materialista assume que não existe uma entidade tal como uma alma e, portanto, nenhuma existência continuada depois da morte. Não há origem sobrenatural ou objetivo transcendente para nossa vida. O mundo não é um dom, mas um dado – ou um vazio sem forma que cada pessoa deve chamar à existência por meio de um ato de vontade. Considerada biologicamente, nessa visão, nossa própria existência é o produto de tempo mais acaso. Assim como os demais animais, os seres humanos originaram-se numa corrente de acidentes randômicos (e estatisticamente improváveis); eles nasceram num berço de violência que governa o processo evolucionário: ou seja, a sobrevivência do mais apto. Michel Foucault capturou o sentido dessa consumação do ateísmo materialista de Nietzsche quando observou que “a morte de Deus” necessariamente acarreta “a morte do ego”. O “homem”, ele escreveu, está para ser “apagado como um rosto desenhado na areia da praia”.<sup>8</sup> Humanidade não é uma qualidade estável, de acordo com Nietzsche e seus herdeiros, porque não é um dom de Deus, mas um poder de desejo soberano que deve ser exercitado e por meio do qual o gênio se torna um mestre.

Defesas filosóficas do materialismo parecem crescentemente substanciadas pela ciência. Em décadas recentes de avanços em pesquisas em neurobiologia e campos afins, o fato de que a mente é matéria (i.e., o cérebro) tornou-se firmemente estabelecido. Muitas patologias mentais atribuídas a demônios ou para as quais eram dadas explicações espirituais e morais, agora são diagnosticadas como desequilíbrios químicos e são tratados efetivamente com remédios. O experimento do pensamento de Descartes, imaginar que essa essência pura era a mente flutuando acima do seu aparato corpóreo, já não é mais sustentável. Impulsos e características anteriormente atribuídos a uma alma misteriosa são agora explicados em termos de reações físico-químicas e interações no cérebro e nos sentidos humanos. Assim como Pierre-Simon Laplace não precisava de uma “hipótese de Deus” para suas explicações científicas, muitos cientistas hoje concluem que além de uma falta de evidência empírica para a alma, simplesmente não há necessidade de colocar um “fantasma numa máquina”.

Muitos protestantes liberais e pensadores judeus têm argumentado que o Antigo Testamento em grande parte não se pronuncia sobre a questão de uma alma e pressupõe, de modo esmagador, que a morte física é o fim da experiência pessoal de uma pessoa. É claro, havia uma discordância evidente com relação a essa questão que dividia fariseus e saduceus nos dias de Jesus. No entanto, os herdeiros do último partido na era moderna têm afirmado que os fariseus inventaram a ideia, provavelmente por causa de influências gregas. Estudos recentes têm desafiado essa visão, demonstrando a antiguidade da crença judaica na

<sup>8</sup> Michel Foucault, *The order of things: An archaeology of the human sciences* (Nova York: Random House, 1970), 387. Contrário às descrições estereotipadas frequentemente fornecidas por popularizadores da pós-modernidade, a modernidade nunca foi totalmente individualista (Spinoza, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Marx, Freud). Além do mais, a pós-modernidade celebra o individualismo atomista tão frequentemente quanto o comunitarismo. Tanto na modernidade quanto na pós-modernidade há muitas casas.

sobrevivência da alma após a morte do corpo e a esperança de ressurreição.<sup>9</sup> Além do mais, se a crença judaica na ressurreição corporal deve ser atribuída a influências externas, o pensamento grego é o candidato mais improvável. Afinal de contas, na filosofia grega a alma imortal anseia por ser liberta da casa-prisão corporal na morte, e não por um “encarceramento” eterno.

Alguns cristãos, especialmente em reação contra o dualismo grego, defendem um *monismo modificado*, que enfatiza a unidade psicossomática dos seres humanos. Defensores dessa visão são comumente agnósticos com relação ao fato de a alma poder existir separada do corpo da morte até a ressurreição final.<sup>10</sup>

### C. DISTINÇÃO SEM DUALISMO

Uma antropologia bíblica não tem nada a perder – de fato, tem tudo a ganhar – da dissolução do antigo e do moderno dualismo mente-corpo. Em nenhum texto na Bíblia a alma é identificada com a mente. Com mais frequência, de fato, ela é identificada com o coração ou com o intestino, de uma maneira autoconscientemente figurada: do mesmo modo que alguém que fala a nossa língua poderia falar de saber algo em suas “entradas”.

No entanto, a Escritura pressupõe e ensina explicitamente uma distinção entre o corpo e a alma – a visão conhecida como dicotomia – especialmente em sua afirmação da presença viva da alma diante de Deus quando da morte do corpo.<sup>11</sup> Contudo, irá tornar-se óbvio no relato que apresento adiante que essa concepção de modo algum acarreta necessariamente, muito menos exige, um dualismo antropológico radical. À luz disso, eu preferiria um termo como *holismo psicosomático*, visto que *dicotomia* sugere que a distinção entre alma e corpo é mais

<sup>9</sup> Veja especialmente Jon Levenson, *Resurrection and the restoration of Israel: The ultimate victory of the God of life* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2006).

<sup>10</sup> Essa é a visão de G. C. Berkouwer. A forte crítica do dualismo dentro da tradição reformada pode, às vezes, levar a uma reação exagerada que caminha nessa direção. A mesma tendência pode ser vista em Herman Ridderbos, *Paul: An outline of his theology* (trad. John R. de Witt [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 497–508, 548–50). Mais recentemente, alguns cristãos que trabalham na interseção entre a ciência e a teologia têm desenvolvido uma variação modificada do monismo conhecida como “fiscalismo não reduzido”, assim chamado porque ainda reconhece certos atributos e ações que transcendem as substâncias materiais. Veja Nancy Murphy, “Non-reductive physicalism: Philosophical issues”, em *Whatever happened to the soul?* (org. Warren Brown Murphy e H. Newton Maloney; Minneapolis: Fortress, 1998); veja também sua versão revisada mais recente desse artigo em Richard Lints, Michael Horton e Mark Talbot, orgs., *Human identity in theological perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 95–117.

<sup>11</sup> Essa é provavelmente a visão dominante na teologia evangélica hoje. Veja, por exemplo, Wayne Grudem, *Systematic theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 472–83, especialmente o seu resumo exegético da posição dicotomista e interação com a tricotomia e o monismo. Afirmando a existência da alma, distinta do corpo, as teologias cristãs tradicionais têm especulado se a alma foi transmitida a partir de nossos primeiros pais para toda a raça humana (traducianismo) ou se é imediatamente criada em cada instância por Deus (criacionismo). O *traducianismo* sustenta que as almas individuais são transmitidas pelos pais para os seus filhos, de um modo semelhante às características físicas. O *criacionismo* sustenta que cada alma é uma criação de Deus. Embora o criacionismo seja a concepção dominante pelo menos no Ocidente, o traducianismo tem defensores notáveis, incluindo Tertuliano, Agostinho e Gregório de Nissa. Essas são discussões interessantes, com implicações teológicas valiosas, mas é improvável que sejam estabelecidas conclusivamente em bases exegéticas.

básica do que a sua unidade.<sup>12</sup> O ponto importante é que a natureza humana não deve ser identificada exclusivamente ou mesmo primariamente com a alma; o “eu verdadeiro” é o eu completo – corpo e alma.

A distinção entre alma e corpo é validada não por alguma especulação a respeito das essências, mas com base na economia da graça, na qual é prometido aos cristãos que suas almas não terão parte em sua morte do corpo. Além disso, não deveríamos especular sobre a essência humana mais do que sobre a essência divina.

A crítica do dualismo em geral e do dualismo alma-corpo em particular é um tema recorrente na teologia reformada até hoje.<sup>13</sup> Sobre esse ponto, os reformadores tiveram ásperos conflitos com a igreja medieval, mas mais ainda com os anabatistas. De fato, o teólogo anabatista contemporâneo Thomas N. Finger reconhece: “Os anabatistas históricos, no entanto, frequentemente privilegiaram o Espírito e desprezaram a matéria. Atribuo isso principalmente à barreira ontológica (conceitual) que impedia os dois de interagirem”.<sup>14</sup> Os primeiros anabatistas ensinavam que o cristão deve lutar perpetuamente para se elevar da esfera corporal e seus sentidos, a fim de que a alma volte a usufruir sua participação na divindade. “A renovação pessoal total, em que ‘todos os desejos criados são desenraizados e esmagados’, era um tema importante nesse tipo de pregação, observa Finger.<sup>15</sup> A graça era vista principalmente como uma substância divina que elevava o cristão da realidade criada para o reino do Espírito. “Essa graça diviniza as pessoas de maneira tão completa que elas vão além da ‘condição de criaturas’”.<sup>16</sup> De uma perspectiva da Reforma, essas visões representavam uma versão mais radical do misticismo medieval e seu dualismo mais genérico, resultando numa teologia da glória – o mito da ascensão da alma.

A Escritura fala dos seres humanos em sua totalidade como pessoas responsáveis diante de Deus em vez de simplesmente como mente, alma ou espírito. No entanto, alguns teólogos (como G. C. Berkouwer) foram tão longe a ponto de afirmar a unidade da pessoa humana que chegam a questionar a existência da alma à parte do corpo no estado intermediário.<sup>17</sup> Os primeiros teólogos reformados eram mais cuidadosos nessa questão. “Assim como carne e espírito

<sup>12</sup> Penso que a posição de John W. Cooper em *Body, soul, and life everlasting: Biblical anthropology and the monism-dualism debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) é a explicação mais satisfatória da antropologia bíblica quanto a essas questões.

<sup>13</sup> Segundo Abraham Kuyper e Herman Bavinck, G. C. Berkouwer explicitamente defende uma visão relational da humanidade contra uma consideração abstrata da natureza ou ser da humanidade como identificada com a alma, o coração, a mente e outras faculdades. Veja seu livro *Man: The image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 194-233. Veja também Anthony A. Hoekema, *Created in God's image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 203-26.

<sup>14</sup> Thomas N. Finger, *A contemporary anabaptist theology: Biblical, historical, constructive* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 563.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 474. Na mesma página, Finger cita o veredito do historiador anabatista recente Werner Packull de que tais concepções representavam um pressuposto pelágiano ou semipelágiano.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 475, referindo-se a Leonhard Schelmer.

<sup>17</sup> Berkouwer, *Man: The image of God*, 194-233.

(tomados fisicamente) são diferentes, não contrários", explica Francisco Turretini, "do mesmo modo os apetites, as inclinações e os hábitos de ambos em si mesmos. A repugnância agora encontrada neles surge accidentalmente do pecado" (ênfase acrescentada).<sup>18</sup>

O platonismo vê a corporalização como uma maldição, enquanto a fé bíblica entende a desincorporação como uma maldição. No entendimento bíblico, foi a rebelião espiritual, e não o corpo, a responsável pela queda. Não somos salvos do nosso corpo, mas com ele, na ressurreição geral dos mortos. Antes da ressurreição, Deus leva para si mesmo as almas daqueles que morreram em Cristo, enquanto o corpo se decompõe na terra, até que finalmente ele reconstitua a unidade psicossomática do eu humano na glória da ressurreição. Jesus prometeu ao ladrão convertido na cruz que ele estaria presente com ele no paraíso depois de sua morte (Lc 23.43), e Paulo claramente ensina que, ao morrerem, os cristãos estão presentes com o Senhor nos céus enquanto esperam a ressurreição do último dia (2Co 5.1-10; Fp 1.21-24). Conquanto o corpo e alma possam estar separados, eles não foram feitos para estar separados, e nossa salvação não estará completa até que sejamos ressuscitados corporalmente como pessoas inteiras (Rm 8.23). O estado intermediário não é o estado final. John Murray resume esse consenso: "O homem é corporal, e, portanto, o modo escriturístico de expressar essa verdade não é que o homem tem um corpo, mas o homem é corpo. [...] A Escritura não apresenta a alma ou espírito do homem como tendo sido criado primeiro e então colocado num corpo [...] O corpo não é um apêndice".<sup>19</sup>

### ANTROPOLOGIAS CONTRASTANTES

<b>Tricotomia</b>	Os seres humanos são compostos de espírito/mente, alma e corpo (em ordem descendente).
<b>Dicotomia</b>	Os seres humanos são compostos de alma (sinônimo de espírito e mente) e corpo.
<b>Monismo</b>	Os seres humanos são organismos físicos; as características tradicionalmente associadas com a alma ou mente são atribuídas a processos e interações químicos e neurológicos.

<sup>18</sup> Turretini, *Elenctic theology*, 1:468. Isso ecoa o teólogo italiano Peter Martyr Vermigli (1500-1562): Com base em Gênesis 9.4, ele argumenta que "o sangue é a alma". Isso representa uma metonímia: "Visto que o sangue é um sinal da presença da alma, pode ser ele mesmo chamado de alma. [...] Não digo isso como se eu aceitasse isso como a razão pela qual Deus deu o mandamento [contra comer o sangue de animais], mas para indicar a comunhão da alma do homem com o seu corpo". (*The Peter Martyr library: Philosophical works* [org. Joseph C. McLellan; Kirksville, Mo.: Thomas Jefferson Univ. Press, 1996], 4:42).

<sup>19</sup> John Murray, *The collected writings of John Murray* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977), 2:14.

## II. O EU COMO SERVO: O QUE É A “IMAGEM DE DEUS”?

As origens da criação não podem ser corretamente entendidas à parte do seu objetivo escatológico. Se entendermos a criação (incluindo nós mesmos) apenas em termos de uma origem (protologia) em vez de também como um destino (escatologia), perderemos o ponto crucial de que a criação – incluindo a humanidade – num sentido importante está inacabada.<sup>20</sup> De modo notável, Descartes chegou ao seu conceito de *res cogitans* (coisa pensante) autônoma ao abstrair-se do mundo e sua mente do seu corpo numa solidão contemplativa, enquanto o conceito bíblico de ego emerge numa interação constante com Deus e as demais criaturas numa história particular de um relacionamento de aliança. O famoso sofisma de A. N. Whitehead, “Religião é o que a pessoa faz com a sua própria solidão” está muito longe de qualquer concepção do ego como sendo pactualmente orientado.<sup>21</sup>

Em contraste com o dualismo e o materialismo pagãos, o paradigma da aliança (“conhecendo um estranho”) afirma que os seres humanos estão intrinsecamente relacionados com Deus conquanto negue que haja qualquer parte ou faculdade divina (incluindo a alma ou a mente). Em vez disso, o ponto de encontro entre Deus e a humanidade é uma *aliança*. Esse relacionamento de aliança não é algo acrescentado à natureza humana, mas essencial a ela.

Conquanto o materialismo localize as origens humanas na violência primordial, no aparente desejo sem sentido por sobrevivência, e o dualismo ontológico localize as origens humanas num desligamento primordial do ser por causa da corporificação, a Bíblia localiza as origens humanas na paz, no amor e na justiça – com a diferença como o pré-requisito em vez de obstáculo para os relacionamentos de aliança. Existir como seres humanos não é ser “coisas pensantes” desincorporadas e egos não relacionados, mas já é estar envolvido desde o princípio numa rede de relacionamentos. A despeito de suas pretensões, a modernidade não representa uma quebra radical do passado com suas pressuposições herdadas.<sup>22</sup> O Eu do racionalismo moderno é um conhecedor soberano; para o idealismo, um legislador moral e construtor da realidade; para o empirismo, um percebedor soberano; para o romantismo, um sensor soberano; para o pragmatismo, um escolhedor soberano. No entanto, o que une todas essas versões de pessoalidade modernas é o que Charles Taylor chama de *desengajamento* – a tendência da antropologia moderna não apenas em direção ao individualismo mas a um senso de individualidade que é interior e independente não apenas de Deus, mas do mundo no qual ela vive. Essa trajetória em direção ao ego desengajado

<sup>20</sup> Esse ponto, enfatizado especialmente na teologia bíblica reformada (Vos, Ridderbos e outros), é um tópico importante na teologia do Oriente cristão. Veja Douglas Knight, *The theology of John Zizioulas* (Londres: Ashgate, 2007).

<sup>21</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the making* (Nova York: Meridian, 1960), 16.

<sup>22</sup> Novamente, remeto os leitores a *Sources of the self*, de Charles Taylor (citado acima) para um relato completo.

certamente começa já no mito platônico da alma divina e imortal lutando para ascender acima do seu aprisionamento no campo das aparências.

Em contraste, a Bíblia coloca os seres humanos numa narrativa dramática que define a existência deles como inherentemente pactual – totalmente envolvidos com Deus, uns com os outros e com a criação não humana. Em vez de nos afundar para dentro de nós mesmos, uma antropologia pactual puxa-nos para fora, onde nos encontramos responsáveis diante de Deus e de nossos vizinhos. Visto que somos chamados à existência pela Palavra poderosa do Senhor da aliança, essa relationalidade baseada na aliança é essencial ao nosso ser humano. Não há primeiros indivíduos autônomos que, então, possam (ou não) entrar em relações de aliança. A partir do momento da concepção, cada um de nós já é um participante na teia de histórias, relacionamentos, genética e educação humanas que condicionam nossa identidade pessoal. No esquema bíblico, essa rede de relacionamentos pactuais estende-se também à criação não humana. Como vice-reis de Deus, os seres humanos são colocados numa posição de responsabilidade dentro de uma criação da qual eles mesmos são membros tanto de alma quanto de corpo. A vocação de Adão era guiar toda a criação para a *shalom* eterna de Deus, significada e selada pela Árvore da Vida. Apenas com a Bíblia é que surge uma escatologia genuína que orienta a existência humana para o futuro – em direção a um objetivo a ser realizado dentro da História ainda que por poderes que estão além dela.

Ao localizar a conexão com Deus em algum lugar *dentro do eu* (i.e., a alma), silenciosamente refletindo o mundo superior, em vez de *entre o eu completo e Deus* (i.e., numa aliança), mediada pela Palavra de Deus, o platonismo cristão nunca poderia fazer justiça à ênfase bíblica na noção da pessoa humana como uma unidade psicossomática relacionada estaticamente com Deus e com o restante da criação.<sup>23</sup> Wilhelm Dilthey corretamente discerniu que no empirismo e no idealismo do período do Iluminismo “nas veias do sujeito conhecedor construído por Locke, Hume e Kant não corre sangue verdadeiro”<sup>24</sup>.

Tendo resumido rapidamente o estado do debate, voltamos a nossa atenção aos temas bíblicos de aliança e escatologia a fim de decifrar uma antropologia que concorde com o paradigma “conhecendo um estranho”. A imagem de Deus (*imago dei*) não é alguma coisa *em nós* que é semidivino, mas algo *entre nós e Deus* que constitui um relacionamento de aliança. Para colocar de modo diferente, não é por causa da nossa alma (ou intelecto) que somos classificados como superiores às demais criaturas, mas porque fomos criados – na totalidade da nossa identidade psicossomática – com uma comissão especial, para um relacionamento especial com Deus.

<sup>23</sup> Agostinho não deveria levar todo o peso, visto que a identificação da *imago* com o intelecto dentro de um esquema basicamente platônico era a herança comum do pensamento patrístico (cf. Gregório de Nissa, em *NPNF2*, 5:390-442).

<sup>24</sup> Wilhelm Dilthey, *Introduction to the human sciences* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1991), xviii.

## A. ORIGENS E ESCATOLOGIA: O DESFILE DAS CRIATURAS-REIS

Em vez de permitir que Gênesis 1 e 2 contem a sua própria história e realizem a sua operação planejada, muitos intérpretes (tanto liberais quanto conservadores) têm abordado o texto com perguntas modernas que são estranhas ao texto. O que essas narrativas pretendem não é fornecer uma descrição científica das origens naturais. Há paralelos entre os mitos babilônicos antigos e o niilismo moderno – particularmente os pressupostos de que o que a Bíblia identifica como mal não é um intruso de fora (uma corrupção do bem por causa da desobediência da criatura), mas intrínseco à natureza. No entanto, o contexto histórico no qual essas narrativas foram escritas é o dos antigos mitos pagãos em vez do naturalismo moderno.

Aqueles que leram até este ponto não irão se admirar de que eu tomo os dias da criação como sendo *análogos*. Isto é, eles não são períodos literais de 24 horas, mas a acomodação de Deus ao padrão comum de seis dias de trabalho e um sétimo dia de descanso, que ele criou para a humanidade. A escatologia é o motivo principal, enfatizando o fato de que os seres humanos foram criados como uma analogia de Deus, imitando seu paradigma de provação (semana de trabalho) e conclusão bem-sucedida (sabá). Gênesis 2.4 recapitula o relato da criação no capítulo 1, “Estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados; no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus” [ARC] – “dia” sendo a mesma palavra hebraica (*yom*) usada anteriormente para os seis dias. A intenção desses dois capítulos é estabelecer o prólogo histórico para a aliança de Deus com a humanidade em Adão, indo da queda e caos moral de Caim até a linha piedosa de Sete, que leva aos patriarcas.

Baseando-se em importantes características da teologia da aliança, Meredith Kline escreveu extensivamente sobre a notável estratégia empregada nas duas narrativas da criação de Gênesis 1 e 2. Que esses capítulos não foram intencionados como relato científico, é tão verdadeiro que eles não são mitológicos. Em vez disso, eles são parte de uma polêmica de “Yahweh *versus* os ídolos” que forma o prólogo histórico da aliança de Deus com Israel. Kline observa que “esses capítulos saqueiam o mito cosmogônico pagão – a destruição do dragão pelo deus-herói, seguida da celebração de sua glória numa residência real construída como uma consequência da sua vitória”.<sup>25</sup> Como de costume, Deus não está emprestando, mas subservivamente relatando novamente os mitos pagãos, explorando os seus símbolos para a sua própria revelação dos acontecimentos históricos reais.

Deus estabelece seus atos criativos dentro da estrutura pictórica de uma semana coroada com um sabá, e por esse padrão sabático ele se identifica como Ômega, aquele para quem todas as coisas são e foram criadas, o Senhor digno de receber glória, honra e louvor (cf. Ap 4.11).

<sup>25</sup> Meredith G. Kline, *Kingdom prologue* (South Hamilton, Mass.: Gordon Conwell Theological Seminary, 1989), 1:26-31. Particularmente aqui se tem em vista o épico babilônico de Gilgámesh.

É o sétimo dia da semana da criação, o climático sabá para o qual o curso dos acontecimentos criativos se move, que dá ao padrão da semana de dias como um todo seu distinto caráter sabático, e é então no desenvolvimento da importância do sabá que a revelação do nome Ômega de Deus será encontrada.<sup>26</sup>

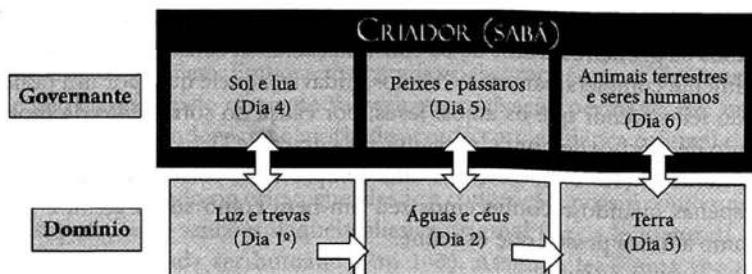
A própria semana da criação estabelece um ponto de partida e um destino, já dando origem à própria noção de História que é essencial à identidade humana.

Kline baseia sua interpretação apelando para a estrutura interna das suas narrativas, concentrando-se, como elas fazem, na designação dos vários vassalos-reis para governar as esferas colocadas sob a responsabilidade deles:

Dentro da estrutura dos primeiros dias é descrita a origem das três vastas esferas sobre as quais o governo deve ser exercido. [...]

A estrutura do quarto dia descreve a criação do sol e da lua e a designação real deles para "governarem sobre" o dia e a noite, as esferas descritas na estrutura paralela do primeiro dia. O governo deles é expresso na definição dos limites de sua esfera, na medida em que eles "separam" a luz das trevas (Gn 1.16-18). Então, os peixes e os pássaros do quinto dia, os senhores das águas de baixo e do firmamento acima, os reinos da estrutura paralela do segundo dia, recebem a comissão-bênção para entrar na posse dos seus limites mais distantes. Os termos que descrevem a comissão deles – ser frutíferos, multiplicarem-se e encher (Gn 1.22) – antecipam o mandato real que seria dado ao homem. A estrutura do sexto dia introduz aqueles que deverão governar sobre a terra seca do terceiro dia paralelo: os animais da terra e o homem. Os animais senhoris são autorizados a servirem-se da produção natural tributária de sua esfera da terra (Gn 1.30), uma prerrogativa que eles compartilham com o homem (Gn 1.29).<sup>27</sup>

O relato evoca a imagem da cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos atuais com cada representante passando pelo palanque carregando a bandeira do seu reino criado diante do Grande Rei em alegre aprovação. A estrutura de Gênesis 1 é explícita sobre esse ponto, fragmentada em sete seções com cada uma iniciada pela expressão: "E disse Deus...".



<sup>26</sup> Ibid., 1:26-27.

<sup>27</sup> Ibid., 1:26-27.

Kline acrescenta:

Até mesmo durante a parada das criaturas-reis na narrativa dos dias quatro até o seis, o esplendor real delas é empalidecido pela inigualável glória do Criador-Rei que ordena-os à existência, identifica-os em seu *fiat* ao dar nome a eles e investe-os nos seus domínios subordinados. E então, quando a criação apocalipse alcançou a vice-regência da criatura-rei semelhante a Deus do sexto dia, e se move além dele, observamos a glória de todos os reinos criados de todos os seis dias sendo levados como uma oferta tributária para dentro dos portões do dia do sabá para ser colocada aos pés do Criador-Rei, agora contemplado no brilho de sua epifania como Senhor do sabá.<sup>28</sup>

Assim, esses capítulos iniciais da Bíblia de fato abordam a questão das origens e da história humanas, mas com interesse teológico: “O homem é rei sobre a criação, mas é um rei-vassalo; ele reina como alguém que está sob a autoridade do Criador, obrigado a dedicar seu reino ao Grande Rei”.<sup>29</sup>

A interpretação de Kline de Gênesis 1 pode ser apoiada pelas referências às cerimônias da aliança instituídas durante o êxodo que levou à terra tipológica do sabá-descanso, porque aquele êxodo e aquelas cerimônias ecoam essa marcha original através das águas em terra seca. A história da marcha real de Israel através do mar para Sião em terra seca é contada em termos que ecoam explicitamente a narrativa da criação. Através do Saltério, especialmente nos salmos 24; 66; 68; 95-99, a criação original, a conquista do êxodo e a nova criação convergem para Sião e o santuário santo onde o vassalo conquistador humano entra com seu tributo para apresentá-lo diante do Grande Rei.

Essa interpretação representa uma polêmica poderosa contra os ídolos das nações que Israel deve confrontar. É o prólogo histórico que justifica a soberania de Deus não apenas sobre Israel, mas sobre toda a terra. Ela também demonstra o caráter inequivocamente pactual da própria criação mesmo antes do seu relacionamento com Israel. Adão perdeu o direito ao seu destino de liderar a criação à forma consumada de sua existência natural. Presentemente, a criação está cheia de conflito e pecado, não por causa de uma queda ontológica do ser, mas por causa de uma queda histórica da obediência pactual. Apenas com o último Adão vemos os primeiros frutos dessa consumação. Essa consumação ainda não está totalmente completa para nós. “Vemos, todavia, aquele que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos, Jesus, por causa do sofrimento da morte, foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem” (Hb 2.9). Obtemos uma compreensão correta da natureza da criação apenas quando reconhecemos seu fim bem como sua origem, e Jesus Cristo como a única pessoa que os reúne.

<sup>28</sup> Ibid., 28-29.

<sup>29</sup> Ibid., 30.

Portanto, o relacionamento baseado na aliança não é algo acrescentado depois, mas é intrínseco à nossa criação à imagem de Deus. Um mandamento legal de amar a Deus e ao próximo e subjugar qualquer ameaça ética a este reino de Deus, essa aliança original está indelevelmente escrita na consciência humana. Todas as pessoas retém algum senso de Deus como seu legislador e juiz e da obrigação do amor. Não é que esse senso religioso e moral tenha sido perdido na queda, mas foi gravemente distorcido e depravado. Embora invistamos diligência, criatividade e engenhosidade tremendas em suprimir nossa identidade como portadores da imagem de Deus, o relacionamento pactual entre Deus e os seres humanos é inerradicável. Podemos esfregar a nós mesmos tentando eliminar a evidência desse relacionamento e suas obrigações concomitantes. Podemos gastar nossas economias em remodelações e programas pessoais que nos prometem autoaperfeiçoamento sem ter de reconhecer a responsabilidade (e, por isso, a culpa) diante de um juiz transcendente.

Logo depois da própria queda, a raça humana foi dividida entre a cidade orgulhosa de Caim (Gn 4.17-24) e a Cidade de Deus representada por Sete. Conquanto os descendentes de Caim se destaquem pelas suas conquistas culturais, lemos sobre Sete e sua linhagem: “dai se começou a invocar o nome do SENHOR” (v. 26). Não é o caso, no entanto, de que os não cristãos não estão mais relacionados a Deus. (Relembre o próprio reconhecimento de Caim de que o juízo de Deus o tornaria alvo para cada vigilante e o compromisso de Deus de preservar a vida de Caim para a construção da cidade terrena.) Somos todos servos da aliança, seja como herdeiros da promessa que clamam pelo nome do Senhor ou como rebeldes sem causa. A Palavra de Deus da lei nos trouxe à existência como servos pactuais na criação e esse é o motivo pelo qual o juízo universal de Deus é justo (Rm 1-3). Ainda que fraco, o sentimento de pertencer a uma aliança da criação é natural, um *verbum internum* (uma palavra interior) que soa interiormente e que entretanto não é idêntico à consciência. É essa condição de servo comissionado de Yahweh, criado à sua imagem, que torna cada pessoa tanto digna quanto responsável por prestar contas.

A queda não poderia erradicar o relacionamento de aliança entre Deus e a humanidade; mas agora, depois das maldições da aliança, a humanidade está dividida entre a cidade orgulhosa de Caim (Gn 4.17-24) e a cidade de Deus representada por Sete. Embora sustentados pela graça comum de Deus, aqueles que não clamam pelo nome de Yahweh para salvação permanecem “em Adão”, sob o reino da condenação e morte de acordo com a aliança original das obras. Assim, cada ser humano é nascido neste mundo como um portador da imagem de Deus, empossado no ofício que, desde a concepção, possui como um traidor. As estipulações e sanções daquela aliança original (i.e., a lei natural) soam na consciência de cada ser humano (Rm 1-3). Assim, a lei é uma voz natural e interior, distinta do evangelho como um anúncio sobrenatural e revelado exteriormente. Visto que cada pessoa é criada à imagem de Deus, ele ou ela é um portador digno dos direitos e um agente moral responsável, que deve prestar

contas a Deus quanto à sua resposta ao seu mandato. Esse é o motivo pelo qual os direitos humanos não derivam da autoridade do indivíduo, da maioria ou do Estado, mas apenas de Deus.

Em última análise, no esquema da aliança, as responsabilidades são mais essencias do que os direitos, visto que a reivindicação de Deus sobre nós é mais essencial do que nossas reivindicações por outros e contra outros.<sup>30</sup> Não é simplesmente o caso de que meu vizinho tem o direito de não ser incomodado, mas que eu tenho a responsabilidade de fazer tudo o que está ao meu alcance para amar e respeitar aqueles que são portadores da imagem de Deus. Essa obrigação positiva é a verdadeira intenção da lei, como os catecismos reformados e luteranos enfatizam ao tratar da segunda tábua do Decálogo.

O apóstolo Paulo explica: "Sabemos que tudo o que a lei diz", independentemente de estar escrita na consciência ou em tábua "aos que vivem na lei o diz para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus" (Rm 3.19). A lei ordena e ameaça, mas ela não pode nos dar poder para cumprir o que a lei exige ou libertar qualquer um de sua sentença (v. 20). Em contraste, o evangelho é um anúncio estranho – totalmente alheio – da graça salvífica de Deus em Jesus Cristo. Por natureza, nós compreendemos a "fala da lei", mas a "fala do evangelho" é um idioma estrangeiro cujo nível básico devemos aprender e repreender durante toda a nossa vida. O evangelho anuncia a decisão livre da parte de Deus por causa da queda e apenas pode ser conhecido por um *verbum externum* (Palavra externa), uma proclamação impressionante de que em Cristo o justo juiz de toda a terra nos redimiu e reconciliou consigo mesmo como seus próprios herdeiros adotados (v. 21-26). Portanto, os cristãos vivem não apenas como criaturas responsáveis, culpáveis e culpadas da palavra da lei de Deus, mas como ouvintes livres, justificados e renovados da boa-nova de Deus. Como Paulo ressalta nos primeiros capítulos de Romanos, essa revelação original da nossa responsabilidade legal diante de Deus continua a falar. Esse fato explica por que ainda há vestígios de justiça humana no mundo e por que todo mundo é culpado por suprimir suas reivindicações últimas quando elas levam inevitavelmente ao juízo de um Deus pessoal.

As noções de aliança e escatologia estão interligadas na teologia bíblica. Ambas são orientadas para promessa e cumprimento. Esse padrão promessa-cumprimento não começa depois da queda, mas com a própria criação. A identidade humana não foi concluída na criação, mas deveria ser aperfeiçoada ao cumprir o teste da aliança original, ganhando o direito de comer da árvore da vida e bênção eternas. Desse modo, os seres humanos são intrinsecamente orientados para o futuro. Ainda que pervertida pelo pecado, essa esperança escatológica – um senso de um destino a ser cumprido na História – anima a atividade

<sup>30</sup> Essa concepção pactual de pessoalidade representa uma área importante de convergência entre as teologias judaicas e cristãs, como pode ser visto especialmente em David Novak, *Covenantal rights: A study in Jewish political theory* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2000).

e a ambição humanas. Assim, até mesmo a comissão dada a Adão de guiar a criação numa procissão triunfante para o descanso do sábado de Deus (segundo o padrão do próprio Deus de criar e entronizar) é um movimento histórico de promessa para cumprimento em vez de ascensão da mente.

Essa perspectiva escatológica, em continuidade com Irineu e os capadócios, também expande a lógica da teologia reformada (de aliança). Como Gerhardus Vos nos lembra, a orientação particular pactual e escatológica encontrada na Escritura é totalmente preocupada com a esfera ética e pessoal, não com metafísica e ontologia abstratas. “O universo, como criado, era apenas um princípio, o significado do qual era *não perpetuação, mas realização*” (ênfase acrescentada).<sup>31</sup> A escatologia vem antes da soteriologia. A criação começou com um destino maior diante dela. A criação era o palco – o “lindo teatro” – para a peça teatral de Deus, não um fim em si mesma. A vida no jardim não tinha a intenção de simplesmente continuar perpetuamente, mas era meramente o ponto de partida para a grande marcha da criação atrás do vice-regente de Deus para a vida eterna no próprio descanso sabático de Deus.

Isso tem implicações óbvias para o conceito de imortalidade humana. Visto que a morte é imposta por Deus como uma sanção judicial contra a humanidade por ter quebrado a aliança, Jürgen Moltmann erradamente sugere que a morte humana é meramente “uma característica da criação temporal e frágil”.<sup>32</sup> No entanto, a possibilidade de pecar – e portanto de estar sujeito à maldição da morte – deve ser distinguida do fato em si. Moltmann está correto quando diz, com base na ordem de Deus para serem fecundos e multiplicarem-se, que “os seres humanos eram mortais desde o princípio”.<sup>33</sup> Simbolizada e selada pela Árvore da Vida, a imortalidade foi prometida como um objetivo de completar o teste. E isso era verdade tanto com relação à alma quanto com relação ao corpo – criado mortal, com o prospecto da imortalidade no futuro.

Assim, a ênfase do Oriente cristão na obtenção da imortalidade e da teologia do Ocidente sobre a redenção legal podem ser integradas. Antes da queda, Adão e Eva viviam entre duas árvores: entre a confirmação eterna na bênção e confirmação eterna na morte. O Éden era um teste. Como os seres humanos são pactuais por natureza, eles também são constitucionalmente prospectivos – até mesmo utópicos, a despeito das maneiras distorcidas em que a humanidade caída procura alcançar sua glorificação à parte de Deus e até mesmo contra ele. Eles não apenas têm a lei escrita na consciência, mas carregam em si mesmos um senso de alguma tarefa especial de espalhar o reino de Deus e sua glória até aos confins da terra. São esses dois sentidos, o da ordem de Deus e o da promessa da

<sup>31</sup> Gerhardus Vos, *The eschatology of the Old Testament* (org. James T. Dennison Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 73-74: “A escatologia objetiva consumação em vez de restauração. [...] Ela não objetiva o estado original, mas um estado transcendental do homem”.

<sup>32</sup> Jürgen Moltmann, *The coming of God: Christian eschatology* (trad. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 1996), 78.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 91.

glória, que se tornaram distorcidos pela rebelião humana, mas podemos discernir até mesmo naquela rebelião os vestígios da comissão original.

Já estamos nos afastando para bem longe da metafísica da “superação da separação”, com seu interesse na essência interior da identidade humana. Em vez disso, nós nos encontramos num ambiente profundamente pessoal, relacional, pactual, ético, histórico e escatológico. O contraste torna-se ainda mais evidente quando definimos imagem de Deus em termos da resposta correta dos seres humanos ao seu senhor da aliança.

## B. A CONVERGÊNCIA DA PESSOALIDADE HUMANA E DA IMAGO: “ESTOU AQUI”

Ser criado à imagem de Deus é ser chamado pessoas em comunicação.<sup>34</sup> Não houve nenhum momento em que um ser humano fosse realmente sozinho, autônomo, uma entidade não relacionada; a autoconsciência sempre incluiu a consciência do relacionamento da pessoa com Deus, com as demais pessoas e com o lugar dela no ambiente criado mais amplo. E aquela *koinônia* (comunhão) consiste originalmente na aliança da criação, na qual toda a humanidade participa em Adão como seu representante.

Segundo Lutero, Robert Jenson comparou Deus e os seres humanos por meio da audição em vez da visão. Ele corretamente nos lembra o contraste entre as formas grega e bíblica de pensar quanto a isso. Jenson escreve:

Ser, como uma criatura, é ser mencionado na conversa moral triúna como alguém diferente daquele que a conduz. A história intelectual do Ocidente, em sua maior parte, continuou a tradição grega para a qual “ser” significa ter forma, assim, aparecer e ser visto, seja com os olhos do corpo e ou com os olhos da mente. Mas claramente há ainda outra possibilidade: a de que ser é ser *conhecido*; e é essa interpretação que é exigida pela doutrina da criação.<sup>35</sup>

Agostinho certamente cria na criação *ex nihilo* contra a emanação platonista do mundo a partir do Um divino. No entanto, ele ainda tinha dificuldades em aceitar que a criação tenha sido chamada à existência *pela voz* em vez de ter vindo a ser silenciosamente a partir das formas na mente divina.

Para Tomás de Aquino (e os protestantes escolásticos), a linguagem de relação é *arquétipa* e *éctipa* – isto é, imagens. Eles estavam corretos em afirmar uma noção de ser analógica em vez de unívoca. Na verdade, a analogia arquétipo-éctipo

<sup>34</sup> Veja Colin Gunton, “Trinity, ontology, and anthropology”, em *Persons: Divine and human* (org. Christoph Schwöbel e Colin Gunton; Edimburgo: T&T Clark, 1991), 47-61. Ao mesmo tempo, considero argumentos como esses empregados por Harriet A. Harris forçados (contra uma ontologia puramente racional de pessoa) (“Should we say that personhood is relational?” *SJT* 51, nº 2 [1998]: 222-23).

<sup>35</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:35-36. Ele é influenciado por Franz K. Mayr, “Philosophie im Wandel der Sprache”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964): 439-91.

pode ser vista como não mais do que um modo de interpretar a referência em Gênesis 1.26 a Deus criando o homem à sua “imagem” e “conforme a sua semelhança”. No entanto, numa concepção mais comunicativa, pode fazer mais sentido pensar no relacionamento em termos *daquele que fala-daquele que responde*. Como veremos mais completamente abaixo, “imagem” e “semelhança”, nesse contexto do antigo Oriente Médio, têm a ver especialmente com o relacionamento de pais e filhos em vez de formas ou aparências.

Jenson observa que o fato de Deus criar o mundo não é, como Agostinho cria, “uma forma mental não falada efetivada pela vontade; em vez disso, é uma fala real”.<sup>36</sup> “Ser” humano é o resultado de termos *sido ditos* por outra pessoa, ou seja, Deus. Nesse caso, ser é ser mencionado. As implicações éticas dessa visão são aparentes. Mesmo aqueles que não são mencionados por nós – os inválidos em asilos e hospitais, o não nascido, aqueles que são considerados “nada” pela sociedade, até mesmo os mortos – ainda assim são alguém, pois eles foram mencionados por Deus. Deus os *chamou* à existência, e ele terá a palavra final na ressurreição do último dia. Nem a habilidade de pensar nem a de querer deles, mas a fala factual de Deus, é a fonte da pessoalidade deles. Cornelius Van Til observou:

O homem não está na caverna de Platão. [...] Originalmente, o homem tinha não apenas uma capacidade para receber a verdade; ele de fato tinha a verdade. O mundo da verdade não estava em algum lugar muito distante dele; estava exatamente diante dele. O que falava aos seus sentidos não menos do que falava ao seu intelecto era a voz de Deus. [...] O primeiro senso de autoconsciência do homem implicava a consciência da presença de Deus como aquele para quem ele deveria cumprir uma importante tarefa.<sup>37</sup>

Verdade é um conceito factual e, portanto, um conceito ético. Ela é comunicada entre pessoas, num contexto de ouvir e responder.

Se expandirmos essa reflexão, poderíamos dizer que os seres humanos são aqueles que refletem a imagem de Deus não principalmente *no que eles essencialmente são*, mas *em como eles respondem éticamente*. Embora eles sejam determinados como pessoas humanas pelo mero fato de terem sido criados à imagem de Deus, sua realização do propósito de sua pessoalidade depende de corresponderem ou não às intenções de Deus. E aqui nós poderíamos usar Aristóteles por um momento: “bom” é definido teleologicamente. Um bom relógio é aquele que marca bem o tempo. Um relógio quebrado ainda é um relógio, mas não é um bom relógio. Do mesmo modo, a criação foi pronunciada como sendo boa por Deus em cada estágio precisamente porque ela “respondeu” da maneira correta. Quando Deus disse: “Haja luzeiros no firmamento dos céus, para fazerem

<sup>36</sup> *Ibid.*, 2:38.

<sup>37</sup> Cornelius Van Til, *The defense of the faith* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1955), 90.

separação entre o dia e a noite; e sejam eles para sinais, para estações, para dias e anos” (Gn 1,14), o verão era mais quente e o inverno mais frio. Quando Deus disse: “Povoem-se as águas de enxames de seres viventes; e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus” (v. 20), os peixes não desprezaram a sua porção tentando se tornar pássaros, nem os pássaros cobiçaram o mar.

Assim, quando os seres humanos foram criados, a bênção superlativa foi a avaliação de Deus da “resposta” que ele ouviu. Há um óbvio tema litúrgico em operação aqui, com a melodia divina fluindo na resposta antífona do coral das criaturas: “Haja x’! E houve x’.” “Que a terra produza y’! E a terra produziu y’.”

A humanidade foi criada como o cantor, para conduzir o coral e a sinfonia na celebração da obra da criação de Deus:

Tributai ao SENHOR, filhos de Deus,  
tributai ao SENHOR glória e força.  
Tributai ao SENHOR a glória devida ao seu nome,  
adorai o SENHOR na beleza da santidade.  
Ouve-se a voz do SENHOR sobre as águas;  
troveja o Deus da glória;  
o SENHOR está sobre as muitas águas.  
A voz do SENHOR é poderosa;  
a voz do SENHOR é cheia de majestade. [...]  
A voz do SENHOR despede chamas de fogo.  
A voz do SENHOR faz tremer o deserto;  
o SENHOR faz tremer o deserto de Cades.  
A voz do SENHOR faz dar cria às corças e desnuda os bosques;  
e no seu templo tudo diz: Glória!  
O SENHOR preside aos dilúvios;  
como rei, o SENHOR presidirá para sempre.  
O SENHOR dá força ao seu povo,  
o SENHOR abençoa com paz ao seu povo (Sl 29,1-4,7-11).

Ao longo do Saltério, as imagens da criação se misturam com o entronizamento de Deus em Israel. “Batei palmas, todos os povos; celebrai a Deus com vozes de júbilo. Pois o SENHOR Altíssimo é tremendo, é o grande rei de toda a terra.” Assim como ele subjugou o caos aquático no princípio para criar um espaço para comunhão pactual com seu vice-regente, “Ele nos submeteu os povos e pôs sob os nossos pés as nações. [...] Deus é o Rei de toda a terra; salmodiai com harmonioso cântico” (Sl 47,1-3,7). Na história da redenção, Israel interpreta seu êxodo das águas da destruição, a derrota da serpente que perverte e a entrada na Terra Prometida para a sua missão de expandir a glória de Deus a partir de Sião como cumprindo a intenção original da criação.

Ao longo da narrativa bíblica, o servo humano de Yahweh é aquele que responde à comissão do grande rei dizendo: “Eis-me aqui”. Essa expressão (*hinnēh*, “veja”, mas f, “a mim”) é uma expressão idiomática comum no hebraico para a

resposta de um parceiro pactual quando Deus chama, e é levado para o Novo Testamento (*idou*, “veja”, mais *egō*, “eu”). Conquanto Adão e Eva tenham ignorado o chamado de Deus: “Onde estás?” (Gn 3.9), os patriarcas, os profetas, Maria e Jesus responderam de maneira correta como servos pactuais. Deus não perguntou a Adão “*Quem* é você?”, muito menos “*O que* é você?”, como se fosse uma pergunta filosófica. Em vez disso, ele perguntou: “*Onde* estás?” – uma pergunta de relacionamento ético, em resposta à fuga de Adão de sua presença.

Em contraste com o silêncio de Adão, Maria responde ao auspicioso anúncio do anjo de que ela conceberá o Deus encarnado com as palavras: “Aqui está [*idou egō*] a serva do Senhor; que se cumpra em mim conforme a tua palavra” (Lc 1.38). Fomos criados pela Palavra de Deus (“*Haja [...]*”) para o propósito de responder fielmente como servos da aliança (“*Que a terra produza [...]*”).

Assim, a existência humana é *humana* de qualquer modo, mas é “muito boa” apenas quando os seres humanos respondem de acordo com o propósito da sua existência. Nos dois primeiros capítulos de Romanos, Paulo não afirma que o ímpio já não é mais uma pessoa humana, mas que precisamente porque eles são pessoas humanas, eles estão debaixo de juízo por terem abusado do ofício deles. “Eis-me aqui” como uma resposta ao outro, é diametralmente oposta ao ego autônomo que é o produto da própria reflexão introspectiva da pessoa.

Não podemos nem começar a pensar que conhecemos a nós mesmos até que tenhamos conhecido outra pessoa. Não somos de nós mesmos, mas fomos chamados à existência pela fala do nosso Senhor da aliança. Visto que fomos falados pelo Pai no Filho, nossa pessoalidade tem um conteúdo definido, análogo (mas, evidentemente, não idêntico) à geração do Filho pelo Pai. Os seres humanos são o efeito criado da fala de Deus, mas o Filho é a Palavra eternamente gerada. Além do mais, é apenas o Espírito que pode nos dispor para o convite do Pai na radiância da glória do Filho, de tal maneira que respondamos de acordo com sua Palavra (Sl 143.10; Is 32.15; 63.14; Ez 3.12; At 1.8; 2.17; 4.8; Rm 8.16,26-27; 1Co 12.3; Gl 4.6).

O relacionamento pactual que é integral à natureza humana nos possibilita dizer: “Eis-me aqui” não apenas para o nosso Criador, mas também para os nossos vizinhos criados. Na sua criação, Eva é recebida por Adão de uma maneira análoga à que Deus recebeu Adão. Assim como Deus reconheceu seu próprio reflexo em Adão, a despeito da vasta diferença, do mesmo modo Adão exclamou a respeito de Eva: “Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, por quanto do varão foi tomada” (Gn 2.23). Como Stanley Grenz observa, “A exclamação de entusiasmo de Adão lembra a fórmula parecida tradicional ‘meu osso e minha carne’ (cf. Gn 29.14; Jz 9.2; 2Sm 5.1; 19.12-13), que Walter Brueggemann sugere ser na realidade uma fórmula pactual que fala de uma lealdade comum e recíproca”.<sup>38</sup> Consequentemente, a afirmação paulina de que Eva é a imagem de Adão porque ela é consubstancial com ele em

---

<sup>38</sup> Stanley Grenz, *The social God and the relational self* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 276.

humanidade: “à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1.27, ênfase acrescentada).

Esse padrão relacional – ou seja, pactual ou baseado numa aliança – é gradualmente destruído pela identificação da identidade humana em geral e pela *imago* em particular com alguma coisa na pessoa, tal como mente ou alma. O dualismo mente-corpo leva-nos “aos problemas do individualismo e da ecologia”, como Colin Gunton adverte. “Historicamente, as raízes dessa síndrome estão em Irineu”, que interpretou *selem* (“imagem”) e *d'müt* (“semelhança”) como aspectos distintos em vez de sinônimos. Assim, *imagem* referia-se à semelhança metafísica dos seres humanos com Deus na capacidade racional deles, enquanto *semelhança* referia-se à semelhança moral. “Na sua famosa distinção entre *imagem* e *semelhança* começou o processo de tornar a razão tanto a característica ontológica principal quanto um critério de diferença entre humano e não humano.”<sup>39</sup> Isso deixa a relacionalidade fora da *imagem*.<sup>40</sup> Do mesmo modo, João de Damasco localiza a proximidade da humanidade com Deus por um lado e com o restante da criação por outro na alma racional e no corpo material, respectivamente.<sup>41</sup>

De Agostinho a Tomás de Aquino, a tradição aprofundou essa tendência e levou a reflexão para mais longe do aspecto relacional da humanidade. Quando “as dimensões interiores da pessoa” são enfatizadas e, então, os vestígios da Trindade são identificados como dentro da alma humana (especialmente na analogia psicológica de Agostinho), “a ligação com Deus é construída em termos de autorrelação, com o resultado de que é como um indivíduo que o ser humano é à *imagem* de Deus e, portanto, verdadeiramente humano”.<sup>42</sup> A ênfase bíblica na *imagem* de Deus como constituída principalmente no parentesco das pessoas com Deus e umas com as outras (e com o mundo não humano) recua para o contexto de uma antropologia que é basicamente orientada para o ser interior do ego individual (i.e., a alma).

Embora dificilmente um inovador intencional, João Calvino desviou-se dessa trajetória em pontos importantes. Primeiro, ele rejeitou qualquer distinção teológica entre *imagem* e *semelhança* em Gênesis; elas são usadas como sinônimos, para fins de ênfase. Disso, ele se voltou para uma discussão sobre “as faculdades da alma” e aqui ele é aparentemente mais circunspecto do que a tradição – sua suspeita de especulação uma vez mais é despertada:

Porque essa especulação de Agostinho, de que a alma é o reflexo da Trindade porque nela reside o entendimento, a vontade e a memória não é, de modo algum, bem fundada. Nem há qualquer probabilidade, na opinião daqueles que localizam a semelhança a Deus no domínio dado ao homem, como se apenas nessa marca

<sup>39</sup> Colin Gunton, *The promise of trinitarian theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1997), 101.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>41</sup> João de Damasco, “An exact exposition of the orthodox faith”, *NPNF2*, 9:29-37.

<sup>42</sup> Gunton, *Promise of trinitarian theology*, 49.

ele se assemelhasse a Deus, que ele foi estabelecido como herdeiro e possuidor de todas as coisas.<sup>43</sup>

Calvino aqui reduziu drasticamente a lista tradicional – incluindo o consenso bastante difundido de que a imagem incluía o domínio da humanidade. Nem é a imagem de Deus uma “emanação”, ele escreve, “como se alguma porção da imensurável divindade tivesse desaguado no homem”.<sup>44</sup>

Segundo, Calvino argumenta que o lugar correto da imagem/semelhança é a alma, mas ele vai além da tradição mais antiga ao atribuir a glória da imagem à pessoa toda, abrangendo tanto as perfeições morais quanto a “formosura virtuosa” do corpo.<sup>45</sup> Isso está em contraste com Agostinho, que afirmou “Certamente não no corpo, mas nessa mesma mente o homem foi feito à imagem de Deus”.<sup>46</sup> De acordo com Calvino, “Não há nenhuma parte do homem, nem mesmo o próprio corpo, na qual não brilharam certas centelhas”.<sup>47</sup> Por essa razão, “seria estulto buscar uma definição de ‘alma’ dos filósofos”, ele escreve, e tornar essa definição, então, a base para a nossa compreensão de *imago*.<sup>48</sup> Pelo menos implicitamente, Calvino estava criticando a tradição, representada por Agostinho na afirmação acima.

Terceiro, a verdadeira natureza dessa imagem, “não pode em nenhum lugar ser mais bem reconhecida do que na restauração da sua [do homem] natureza corrompida”.<sup>49</sup> Em vez de especular sobre essências e faculdades, deveríamos ser guiados na nossa reflexão sobre o que os seres humanos são por um conhecimento do que eles serão como o resultado da redenção e da consumação. Para Calvino, a escatologia não vem mais tarde, depois da queda, mas já é o objetivo da criação cumprido. Da redenção da humanidade, discernimos que “a imagem de Deus não foi totalmente extinta”, mas grandemente desfigurada. “Consequentemente, o início da nossa recuperação da salvação é que essa restauração que obtemos por meio de Cristo, que também é chamado o Segundo Adão pela razão de que ele restaura-nos à verdadeira e completa integridade.”<sup>50</sup> Assim, a redenção é compreendida pelo menos em parte em termos de “revestir-se” Cristo: “vos revistais do novo homem, criado segundo Deus” (Ef 4.24).<sup>51</sup> A compreensão de *imagem* não deve, portanto, ser procurada por meio de especulação sobre os supostos significados distintos de *ṣelem* (“imagem”) e *d’mūt* (“semelhança”) em Gênesis 1.26, mas ao aprender da escatologia a identidade do Segundo Adão em quem a

<sup>43</sup> Calvino, *Institutes* 1.15.4.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1.15.5.

<sup>45</sup> *Ibid.* Veja também 1.15.3.

<sup>46</sup> Agostinho, *Commentary on John’s Gospel*, em *Lectures or tractates on the Gospel according to John* XXIII 10, NPNF1 7:155.

<sup>47</sup> Calvino, *Institutes* 1.15.3.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1.15.6.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 1.15.4.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

imagem é plenamente expressa: “Vemos então como Cristo é a mais perfeita imagem de Deus; se somos conformados a ela, somos de tal modo restaurados que com as verdadeiras piedade, retidão, pureza e inteligência portamos a imagem de Deus”.<sup>52</sup> Não por meio de uma infusão da substância divina, mas pela obra do Espírito de nos conformar eticamente a Cristo é que finalmente nos tornamos aqueles que portam a imagem de Deus em graça, e um dia, em glória escatológica. “Pois [Paulo] diz que por contemplarmos ‘a glória do Senhor, somos transformados [...] na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito’ [2Co 3.18], que certamente opera em nós sem nos tornar consubstancial com Deus”.<sup>53</sup>

Stanley Grenz vai tão longe a ponto de representar os discernimentos de Calvino como “o nascimento da *imago relacional*”. Ele cita Paul Ramsey com respeito a isso: “A imagem de Deus, de acordo com essa concepção, consiste na posição do homem diante de Deus, ou, antes, a imagem de Deus é refletida no homem por causa de sua posição diante dele”.<sup>54</sup> Não devemos exagerar a inovação de Calvino. Como seus contemporâneos – e antecessores, antigos e medievais – ele ainda usava expressões platônicas (tais como o corpo como a “casa-prisão”), mas esses vícios de linguagem vão contra seus argumentos principais. Grenz corretamente sugere que Calvino, ainda mais do que Lutero, notabilizou-se como o reformador que deu “maior atenção à *imago dei* ‘do que qualquer outro teólogo desde Agostinho’” e “Douglas Hall, por sua vez, cita Calvino como mais importante do que Lutero para a emergência de um entendimento relacional de *imago dei*”.<sup>55</sup> Grenz também aponta para a abordagem mais escatológica (anticipatória do futuro) de Calvino.<sup>56</sup> Inevitavelmente, essa mudança de localizar a imagem de Deus numa parte ou faculdade (i.e., espírito ou intelecto) à aliança e à comissão dada à humanidade por Deus marcou uma transição importante na antropologia do que os seres humanos são em sua essência interior para a sua identidade diante de Deus como criaturas responsáveis na História.

Os escolásticos reformados apelaram também para a identificação clássica (aristoteliana) da humanidade como uma espécie de *microcosmos*, apresentando de uma maneira sinalizadora as obras externas de Deus. Com o judaísmo rabínico, esses teólogos ressaltaram a íntima conexão entre o templo e os seres humanos como um microcosmo da santa habitação de Deus. A semelhança de Deus na humanidade, de acordo com Peter van Mastricht, é “aquela conformidade do homem pela qual em sua própria maneira (i.e., como uma criatura) ele reproduz a perfeição mais elevada de Deus”.<sup>57</sup> É, portanto, ético em vez de

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, 1.15.5.

<sup>54</sup> Grenz, *Social God and the relational self*, 162.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 178. No entanto, discordo da sugestão de Grenz de que Calvino, diferente de Irineu, “acredita que o fim para o qual Deus criou os seres humanos já estava completamente presente no princípio”.

<sup>57</sup> Peter van Mastricht, como citado em Heinrich Heppe, *Reformed dogmatics* (org. Ernst Bizer; trad. G. T. Thomson; Londres: Allen & Unwin, 1950), 232.

metafísico – ouvir a palavra falada de Deus e obedecer a ela, não uma questão de localizar o ponto ontológico de contato entre o ser divino e o humano. “Para a compreensão da doutrina da igreja reformada da imagem divina no homem”, Heinrich Heppe afirma: “deve ser observado que ela está totalmente ligada com o homem como tal, de fato, com todo o homem, com todo o seu ser espírito-corpo”.<sup>58</sup>

Peter Martyr Vermigli também enfatizou que se nós procurarmos entender o significado da *imago* original, teremos de olhar para a sua renovação em Cristo e pelo seu Espírito. A queda não erradicou o nosso senso de Deus ou qualquer uma de nossas faculdades naturais, mas ela distorceu toda a nossa pessoalidade numa paródia de sua bondade criada. Por exemplo, não mais exercemos domínio correto no serviço, mas “em vez disso, exercemos tirania sobre as coisas”. Assim, chegamos a compreender o cumprimento da imagem-comissão do ponto de vista de sua restauração em Cristo.<sup>59</sup> Além do mais, o próprio Cristo é “a imagem primária e verdadeira” de Deus.<sup>60</sup>

O *Catecismo de Heidelberg* identifica imagem com a “justiça e santidade verdadeiras” nas quais Adão foi criado.<sup>61</sup> A isso a *Confissão de Fé de Westminster* acrescenta a inscrição da lei de Deus na consciência “é o poder para cumpri-la; no entanto, sob a possibilidade de transgressão tendo sido deixada à liberdade da sua própria vontade, que era sujeita a mudança”. Além do mais, esse conhecimento natural não era meramente uma ideia inata, mas um mandamento falado e revelado “para não comerem da árvore da ciência do bem e do mal” (cap. 4).

Claramente, é a economia histórica da maneira de Deus lidar com a humanidade com base na aliança, em vez de um dualismo especulativo alma-corpo, que é determinativa nesses tratamentos. Heppe resume:

Cocceius (*Sum. theol. XVII*) encontra a imagem divina não na ‘substância da alma’, nem ainda nas ‘faculdades da alma’, nem mesmo no ‘imperium’ que o homem tem sobre os viventes, mas na *rectitudo* [justiça/retidão] que ele explica (par. 22) como uma reciprocidade moral com Deus em todas as partes do homem, na alma evidentemente como o *hēgemonikos* [governante] e no corpo e membros como o *skeuos* [vaso].<sup>62</sup>

Outros veem a *imago no domínio*, mas mesmo isso permanece uma obrigação ética imposta à humanidade em vez de um senhorio tirânico. De acordo com Peter Martyr Vermigli, o domínio torna o homem “um tipo de representante

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>61</sup> *Heidelberg Catechism*, p. 6: “Deus criou o homem bom e à sua própria imagem, isto é, em verdadeira justiça e santidade, de modo que ele possa conhecer corretamente a Deus seu Criador, amá-lo de todo o coração e viver com ele em eterna felicidade, para louvá-lo e glorificá-lo” (*Psalter hymnal* [Grand Rapids: CRC Publications, 1987], 861).

<sup>62</sup> Heppe, *Reformed dogmatics*, 44.

(vigário) de Deus".<sup>63</sup> Para Ursino, "a imagem de Deus não deve ser procurada apenas na substância da alma, mas particularmente nas virtudes e dons com que foi adornada por Deus na criação".<sup>64</sup>

Com esses escritores aprendemos que a imagem é principalmente retidão, a lei escrita na consciência. Quaisquer que sejam as marcas eminentes que distinguem os seres humanos do restante da criação, a imagem de Deus que o destaca é ética e pactual – o que é o mesmo que dizer relacional. A retidão (justiça) é tanto uma condição judicial quanto uma qualidade real que anima as atitudes, os pensamentos e as ações dos seres humanos. Não é porque os homens possuem uma alma imortal mas porque eles foram criados em verdadeira justiça e santidade que eles carregam a imagem e semelhança de Deus.

Portanto, a questão da imagem não é uma questão de alguma faculdade interior ou qualidade na alma ou na mente, nem uma questão de um dom sobrenatural acrescentado à natureza. Mesmo à parte da revelação especial, os seres humanos possuem um senso interior de lei, mas apenas no evangelho é que nós encontramos libertação da culpa e da tirania do pecado. "O conhecimento da lei natural não nos torna melhores", diz Vermigli, "porque mesmo se a lei é conhecida, ela não pode nos mudar nem nos dar força para agir corretamente; por isso, nós devemos correr para Cristo".<sup>65</sup>

Obviamente, os teólogos luteranos e reformados estavam usando recursos semelhantes, embora com diferentes etiquetas conceituais. De fato, baseando-se em Lutero e os escolásticos luteranos, Robert Jenson argumenta que os mandamentos de Deus sustentam a comunidade humana. Referindo-se ao "primeiro uso da lei", Jenson escreve:

Esse 'uso' é com frequência identificado com a lei natural 'escrita no coração' de todos os seres humanos. E para o próprio Martinho Lutero, cujo uso drástico do conceito é um incitamento principal do seguinte, viver no mundo e estar 'sob a lei' são a mesma coisa; o governo de Deus pelo evangelho na igreja e seu governo por meio da lei no mundo são, então, os dois 'regimes' de Deus, suas duas maneiras de estabelecer sua vontade *ad extra*.<sup>66</sup>

A lei e o evangelho não são inherentemente antitéticos, mas eles certamente são "palavras" diferentes. A lei ordena e o evangelho anuncia a salvação. Na vida do justificado, a lei e o evangelho são perfeitamente harmoniosos: o evangelho nos assegura do favor de Deus e a lei indica como devemos andar à luz das nossas bênçãos em Cristo. No entanto, numa aliança bíblica de lei, os mandamentos

<sup>63</sup> Citado em *ibid.*, 233. Mas a visão que passou a dominar (via Melanchton) foi a distinção entre a substância (na natureza pessoal do homem) e os dons reais (justiça original). A despeito de uma rejeição formal da diferença semântica entre "imagem" e "semelhança", isso se aproxima da distinção patrística.

<sup>64</sup> Heppe, *Reformed dogmatics*, 233.

<sup>65</sup> Citado em *ibid.*, 24.

<sup>66</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:62.

funcionam como estipulações que exigem obediência pessoal e perfeita sob pena de morte. Portanto, com respeito à questão de como os pecadores podem ser justificados diante de Deus, lei e evangelho não são simplesmente diferentes, mas princípios totalmente antitéticos. Na criação, Deus nos “falou” como criaturas legais; na nova criação, ele nos “fala” como criaturas evangélicas. Robert Jenson observa: “Por isso, se nós, seres humanos, falamos um com o outro, falamos lei”. Mesmo se nossas intenções fossem sempre puras, nossas promessas não podem assegurar um futuro para os outros. No final das contas, encolhemos os ombros e dizemos: “Sinto muito, amigo, tentei o máximo possível, mas agora você realmente deve se recompor”.<sup>67</sup>

Ironicamente, fariamos o melhor para o nosso próximo apenas se fôssemos fiéis a essa lei pela qual falamos um com o outro, visto que a lei de Deus não é outra coisa senão a obrigação de amar. “Assim, todo o nosso discurso a outra pessoa de alguma maneira nos obriga; ‘lei’ é o discurso necessário de toda comunidade”, Jenson acrescenta, e isso está fundamentado na autoridade de Deus, seu mandamento.<sup>68</sup> A autonomia é, desse modo, excluída. Nós existimos porque alguém nos chamou à existência pela fala. “Se existimos porque fomos salados por Deus e se temos nossa identidade específica como aqueles que respondem a Deus, então nós não somos de nós mesmos.”<sup>69</sup> Assim, “não é apenas a nossa salvação que é completada pela fala de Deus, mas o nosso próprio ser como tal”.<sup>70</sup>

Não é de admirar, dado o próprio modo de eles colocarem essas questões, que os primeiros teólogos reformados incluíram a dimensão puctual da *imago*. Heppe cita Peter van Mastricht:

A justiça original foi conferida a Adão não como uma pessoa privada, mas como uma pessoa pública, ou, o que é o mesmo, em Adão para toda a natureza humana, e daí teria sido transmitida para toda a sua posteridade. Mas essa justiça original não é uma substância como Ilírico costumava vociferar, mas uma qualidade difusa por assim dizer por toda a substância, e assim comum ao corpo e à alma, à mente, e também à vontade e aos sentimentos.<sup>71</sup>

### C. IMAGEM E EMBAIXADA: A IMAGO COMO UM DOM E UMA TAREFA

Por certo que os seres humanos diferem das outras criaturas em suas capacidades naturais pela reflexão racional, linguagem e ação deliberativa. Sua atuação não é meramente instintiva, mas intencional. Eles adquirem não apenas experiência, mas conhecimento, sabedoria, virtude e entendimento. No entanto, nenhuma dessas capacidades naturais por si mesma distingue a humanidade de

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, 2:63.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, 2:68.

<sup>71</sup> Van Mastricht, como citado em Heppe, *Reformed dogmatics*, 240.

outras criaturas em nenhum outro sentido senão aquele de ser uma forma mais completa de vida biológica. Tanto a profundidade quanto a amplitude de suas capacidades intelectuais e morais tornaram os seres humanos mais adaptados do que as outras criaturas para esse relacionamento de aliança, mas o mandamento e a promessa de Deus – o papel que ele lhes dá na sua peça teatral em andamento – é que constituem a singularidade dos seres humanos. A imagem de Deus deve ser procurada na comissão que Deus deu à humanidade em Adão. Em resumo, *a importância da imago Dei é a semelhança moral dos seres humanos com o seu Criador e a comissão pactual que foi confiada a Adão; ou seja, entrar no sábado eterno de Deus com toda a criação após si.*

Portanto, uma antropologia pactual concentra nossa atenção no caráter inherentemente relacional e estático (direcionado para o exterior) da existência humana em vez de na procura introspectiva pela luz interior. Até mesmo no ventre, cada ser humano pertence a uma rede de interdependência pactual. Quaisquer que sejam os pré-requisitos corretos da natureza humana como parceira pactual de Deus, a imagem de Deus, falando de modo correto, é constituída das seguintes quatro características: filiação/domínio real, representação, glória e testemunho profético.

#### I. FILIAÇÃO / DOMÍNIO REAL.

Pelo menos uma parte do significado da *imago* como imagem e semelhança (Gn 1.26) é que ela é uma investidura de um servo-filho. Enquanto os peixes, pássaros e mamíferos terrestres são comissionados a governar suas respectivas esferas em Gênesis 1, aos seres humanos é dado mandamento para encher a terra e governar toda a criação como vice-regentes de Deus (v. 28). Ao responder a pergunta: “que é o homem, que dele te lembres? E o filho do homem, que o visitas?”, o salmista responde relatando a comissão que foi dada à humanidade de governar sobre a criação como vice-regentes (Sl 8.4-8).

Em sua pessoa e obra, Jesus Cristo recebe no lugar do Adão caído sua investidura real no sétimo dia como o filho-imagem de Deus. O escritor de Hebreus desenvolve esse tema, citando o salmo 8, observando que Deus “não sujeitou o mundo que há de vir” aos anjos, mas aos seres humanos (Hb 2.5). “Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio. Agora, porém, ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas” (v. 8). Aqui encontramos a reserva escatológica. A embaixada confiada à humanidade foi traída, “vemos, todavia, aquele que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos, Jesus, por causa do sofrimento da morte, foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem” (v. 9). Assim, esse aspecto da *imago* (bem como os outros) deve ter permissão para emergir quando pensamos no primeiro e no segundo Adão juntos.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> A propósito, vale a pena tornar explícita a visão implícita ao longo deste capítulo, ou seja, que Adão não é mais um “símbolo” mítico do que Jesus Cristo, e que é arbitrário atribuir ao Último Adão uma

Os reis do antigo Egito e da Mesopotâmia eram representados como filhos reais da deidade principal. No entanto, em Gênesis 1.26-28, a criação de Adão e Eva não é simplesmente representada como o nascimento de uma divindade ou mesmo de uma criatura semidivina, mas, em vez disso, como servos pactuais para quem a adoção como herdeiros de Deus foi colocada como o objetivo. Além disso, de acordo com Gênesis, essa investidura real incluía cada ser humano, “homem e mulher”, e não apenas o rei.<sup>73</sup> Na cultura patriarcal do antigo Oriente Próximo, *filho* era uma categoria legal que nós não ousaríamos perder em nossa própria sensibilidade com relação à linguagem inclusiva. Tanto na criação quanto na redenção, a identificação quase universal dos reinos superior (divino) e inferior (básico) com homens e mulheres, respectivamente, é virada de cabeça para baixo. Esse é o motivo pelo qual é tão revolucionário que ambos os gêneros sejam compreendidos sob o termo *filho*: co-herdeiros da imagem de Deus e, na redenção, da herança total de Deus.

De acordo com Phyllis Bird, quanto *šelem* (“imagem”) por si mesmo não nos diz nada, “o *šelem* ‘lōhîm [imagem de Deus] em Gênesis 1 é, por conseguinte, uma designação real, uma pré-condição ou pré-requisito para o governo”<sup>74</sup>. Já antecipei um tema que vou desenvolver mais amplamente sob a cristologia, ou seja, que Jesus Cristo cumpre o ofício de filho real e portador da imagem como o Último Adão. Esse ofício é distinto de sua filiação eterna como a segunda pessoa da Trindade. Embora possuisse igualdade ontológica com o Pai desde toda a eternidade, ele teve de conquistar sua condição de filho ou imagem real em favor dos seus co-herdeiros. Em outras palavras, ele teve de ser bem-sucedido precisamente onde Adão falhou. Esse é, portanto, um sentido importante no qual Jesus Cristo foi adotado pelo Pai como “filho” apenas depois de sua obediência ativa e passiva: não como o Filho eterno, mas como o servo fiel da aliança que cumpriu a comissão confiada a ele (Sl 2.7; 89.26 com Hb 1.5). O cumprimento de Jesus desse destino como filho real é repetidamente enfatizado, especialmente no Evangelho de João (cf. Jo 5.17-21).

condição histórica que é radicalmente diferente da do primeiro Adão. Não é a exegese, mas o preconceito filosófico que torna Adão e Eva não históricos. Depois de observar que Hegel, Schleiermacher, Ritschl, Bultmann, Reinhold Niebuhr e Barth todos negaram a historicidade de Adão, substituindo-a pela história de Jesus como o paradigma da pessoalidade verdadeiramente atualizada, Brevard Childs corretamente observa que esse movimento só pode ser feito sem séria atenção à exegese. O “problema” é moderno e não bíblico. (*Biblical theology of the Old and New Testaments* [Minneapolis: Fortress, 1993]), 593.

<sup>73</sup> Phyllis A. Bird, “‘Male and female he created them’: Gen. 1:27b in the context of the priestly account of creation”, *HTR* 74, nº 2 (1981): 140, 155-58: “O caráter da formulação de Gênesis 1.26 pode ser visto no seu uso de uma expressão e imagem comuns da teologia real mesopotâmica (-cananeia) contra uma imagem comum da antropologia mesopotâmica (-cananeia), ou seja, a imagem da humanidade como a serva dos deuses, a imagem dominante da criação de mitos mesopotâmica. A linguagem que descreve o rei como alguém que está num relacionamento especial com o mundo divino é escolhida pelo autor de Gênesis 1 (talvez sob a influência da tradição da sabedoria egípcia) para descrever a humanidade como um todo, *adam qua adam*, em sua natureza essencial”.

<sup>74</sup> Bird, “‘Male and female He created them,” 140.

Neste ponto, deveríamos acrescentar que não foi a doutrina bíblica da criação que levou à opressão da criação não humana bem como da humana, mas a realidade do pecado que a doutrina bíblica da queda descreve. “Tomou, pois, o SENHOR Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar” (Gn 2.15). A frase “para o cultivar e guardar” era comumente usada também com relação à vocação dos levitas em relação ao templo. Assim, subjugar e governar a criação que é central ao conceito de *imago* em Gênesis 1 e 2 não é uma exploração autônoma ou domínio violento, mas um mandato para “cultivar e guardar” (2.15) o santuário em sua santidade, expulsar a serpente do jardim e estender o reino de justiça e paz de Deus.

Visto que a criação não é divina nem demoníaca, nem algo para ser adorado ou desprezado ou destruído, a violência dos vice-regentes humanos contra a criação pode ser vista apenas como uma aliança com Satanás.<sup>75</sup> Dizer que “Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém” (Sl 24.1) é dizer duas coisas: que a terra não é *Deus* e que ela não é *nossa*. É exatamente porque “Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém” que os seres humanos (1) se ajuntam ao restante da criação como criaturas e (2) reconhecem sua comissão para serem mordomos do mundo de Deus, não consumidores ou exploradores do que eles tomam como sendo deles mesmos.

Somos lembrados do comentário de Vermigli de que foi a queda que transformou o domínio humano (concebido como mordomia) em tirania. Apenas porque existe um Criador e Juiz que permanece fora da tecnologia humana é que podemos dizer que a exploração não ficará sem um acerto de contas final. Dietrich Bonhoeffer enfatiza esse ponto:

Essa liberdade de domínio inclui diretamente nossa ligação com as criaturas que são governadas. O solo e os animais dos quais eu sou senhor são o mundo no qual eu vivo, sem os quais eu não sou. [...] Ele me suporta, nutre e sustenta. Mas minha liberdade dele consiste no fato de que este mundo, ao qual estou vinculado como um senhor ao seu servo, como o agricultor ao seu solo, está sujeito a mim, de modo que devo governar sobre a terra que é e permanece sendo a minha terra. Isso não acontece por outra autoridade comissionada que não aquela dada pela Palavra de Deus ao homem – que o liga de maneira única e o coloca contra as demais criaturas.<sup>76</sup>

Bonhoeffer nos lembra de que, longe de legitimar a exploração humana, esse domínio ou governo confiado à humanidade por Deus desde o princípio deveria nos impedir de procurar tomá-la para nós mesmos.

<sup>75</sup> Childs expressa bem esse ponto: “Se por um lado a Bíblia rejeita ver o mundo como um objeto a ser possuído e explorado, por outro ela também resiste a todas as tentativas de confundir a distinção fundamental entre Deus e o mundo” (*Biblical theology*, 400).

<sup>76</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Creation and fall: A theological interpretation of Genesis 1 – 3* (trad. John C. Fletcher; Londres: SCM, 1959), 37-38.

"Não há domínio sem servir a Deus. [...] Desde o princípio o modo de o homem lidar com a terra apenas foi possível como o modo de Deus lidar com o homem. [...] O ser livre do homem para Deus e para as outras pessoas e o ser livre do homem das criaturas no seu domínio sobre elas é a imagem de Deus no primeiro homem."<sup>77</sup>

Podemos ir tão longe a ponto de sugerir que a interpretação platônica de *imago* facilmente permite uma ética ecológica irresponsável, embora não intencional, do mesmo modo que as concepções materialistas, especialmente quando combinadas com um voluntarismo radical (i.e., ênfase na vontade), se tornam coconspiradoras na distorção trágica dos relacionamentos dos seres humanos com o restante da criação. Se nosso objetivo é transcender o restante da criação, incluindo o nosso próprio corpo, então nosso "domínio" tomará a forma de um relacionamento antitético com o mundo material. Se nossa superioridade é determinada pela nossa mente, nós governamos o mundo material pela razão calculista; se for nosso desejo, podemos submeter a criação aos nossos decretos e utilizar suas energias, a despeito do custo ecológico; se, pela nossa força física, podemos nos gloriar de um abuso irresponsável que é resultado de mera autoafirmação. Se o mundo material não tem uma origem ou um objetivo transcendental, mas é simplesmente sujeito às suas próprias leis imanentes e acaso aleatório, o mundo se torna pouco mais do que a matéria-prima que nós podemos manipular e explorar em nosso desejo por poder. Ironicamente, o platonismo e o materialismo têm contribuído de suas próprias maneiras para essa alienação da humanidade do ambiente em que ela concretiza sua própria identidade e propósito.

Para voltar à analogia litúrgica, os seres humanos são aquela parte da criação que é levantada por Deus para guiar a terra da qual eles são uma parte em louvor comum ao Senhor da aliança. Nós já cobrimos esse ponto mais amplamente (veja "Origens e escatologia", p. 404-409), apelando ao tratamento de Meredith Kline dos dias-estrutura em Gênesis 1, com as criaturas-reis desfilando sob a liderança do vice-regente humano diante do Grande Rei em sua entronização sabática. Uma *imago* pactual é desesperadamente necessária para desafiar os relatos racionalistas e dualistas.

O domínio, portanto, depende da comissão de Deus e não das faculdades ou atributos distintos da essência humana. Nessa verdade há grande potencial para transpor alguns pressupostos teológicos frequentemente ignorados na crítica das alegadas bases judaico-cristãs para a violência ecológica. Brueggemann nos lembra de que ao longo do seu emprego na narrativa bíblica, esse domínio é o de um pastor-rei (Ez 34). "Além do mais, um entendimento cristão de domínio deve ser discernido nos hábitos de Jesus de Nazaré (cf. Mc 10.43-44). Aquele que governa é alguém que serve. Senhorio significa se portar como servo. A tarefa do

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 38.

pastor não é controlar, mas dar a sua vida em favor de suas ovelhas (Jo 10.11).<sup>78</sup> O ministério de Cristo como o Último Adão, que veio para servir em vez de ser servido (Mt 20.28), transforma todas as nossas noções e experiências herdadas de domínio pecaminoso (cf. Ef 5.25-33).

Como observa Kline, os três elementos principais de semelhança que aparecem com toda a radiância quando o filho real aparece são os seguintes: o *cúltico*, representado pelo templo (domínio, reinado e sacerdócio); ético (as fundações do templo são justiça, equidade, retidão, santidade e bondade) e *estético* (glória – beleza física).<sup>79</sup> “Ser imagem de Deus é ser o filho de Deus.”<sup>80</sup>

## 2. REPRESENTAÇÃO

Com sua corte externa de terra e bacias hidrográficas (representando a porção seca e as águas), sua corte interna (representando o lugar da comunhão com Deus) e seu Santo dos Santos, separado por uma cortina (representando os céus observáveis, que o sumo sacerdote atravessa uma vez por ano para fazer expiação), o templo era um microcosmo da criação. E seu centro nervoso central ativo eram os sacerdotes, cujo peitoral cravejado de pedras preciosas e as vestes multicoloridas ecoavam a imagem do próprio templo. É com base nessa pedraria que o Novo Testamento propõe a imagem da igreja como um templo e cada cristão como uma pedra viva cheia da glória do Espírito.

Falar da imagem de Deus como representação oficial é colocá-la na condição de comissão judicial (relacionamento ético) em vez de, como no entendimento mais tradicional, um espelho da essência divina (ontologia). A humanidade representa Deus de modo análogo, mas do modo que os herdeiros reais representam o Grande Rei. Não há dúvida de que a imagem de Deus incluía atributos comunicáveis que os seres humanos compartilham analogamente com Deus e a partir de Deus, mas seu foco está na vocação confiada à humanidade, uma embaixada oficial, para a qual essas características ou atributos preparam de maneira única essa criatura entre as demais. Esse papel representativo (sacerdotal) se tornará mais claro, especialmente quando considerarmos Cristo como o Profeta, Sacerdote e Rei arquetípico.

## 3. GLÓRIA

Conquanto a filiação, representação e mutualidade reais encontram amplo apoio na Escritura, talvez o tema mais estreitamente vinculado às passagens relevantes seja aquele da “glória” (*kâbôd*).<sup>81</sup> É essa noção que melhor une os dois

<sup>78</sup> Walter Brueggemann, *Genesis: Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1982), 33.

<sup>79</sup> Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* (publicação privada, 1986), 35.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>81</sup> Paul Ricoeur observa que o desenvolvimento de Paulo do tema da *imago dei* (p. ex., em 2Co 3.18) baseia-se não na noção veterotestamentária da criação à imagem de Deus (Gn 1.26), mas no motivo veterotestamentário de glória (*Figuring the sacred* [trad. David Pellauer; Minneapolis: Fortress, 1995], 267-68). Há muito apoio exegético para essa visão, e isso enfatiza como a importância do conceito de *imago dei* na

Testamentos e indica a conexão mais próxima entre aliança e escatologia. Além disso, uma vez que reconheçamos sua importância central para o conceito de *imago dei*, a importância do último até mesmo no Antigo Testamento também pode ser reconhecida.

Nos antigos mitos dos vizinhos de Israel, a deidade principal completa sua casa cósmica e então constrói um templo onde ela será servida entre os outros deuses. A narrativa bíblica apresenta uma paródia desses mitos cosmogênicos ao relatar como o Grande Rei completou a sua casa e a encheu com seu Espírito-Glória como sua própria habitação. Nessa narrativa, a glória de Deus é simultaneamente seu Filho e seu Espírito, os quais suas criaturas (a humanidade) espelham analogamente ao refletir essa glória. O Filho e o Espírito são a glória não criada de Deus – da mesma essência que o Pai – enquanto os seres humanos são os refletores criados da majestade divina como aqueles que o Espírito engendra pelo sopro da vida. Como um resultado, os seres humanos são feitos testemunhas proféticas da glória que eles refletem. O relacionamento entre criaturas e Criador é, portanto, análogo, ético e pactual; em nenhum ponto há uma identidade ôntica ou unívoca entre eles.

Já em Gênesis 1.2, o Espírito Santo está operando dentro do mundo que está sendo engendrado pela fala do Pai no seu Filho. Adão e Eva foram criados como os templos desse mesmo Espírito, que soprou vida no pó. Analogamente, Maria recebe a alegre, ainda que desorientadora, notícia: “Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1.35). E na inauguração da sua nova criação, Jesus soprou nos discípulos dizendo: “Recebei o Espírito Santo” (Jo 20.22). Logo, podemos ver o mesmo padrão ao longo da história da criação e da redenção, com os cristãos e a igreja corporativamente como o verdadeiro templo cheio do Espírito, pedras vivas recriadas à imagem de Cristo.

É evidente que nada disso faria sentido se ficássemos restritos à exegese de Gênesis 1 e 2. Em vez disso, reconhecemos o que Deus estava fazendo na sua obra criativa apenas quando olhamos para trás a partir das vistas mais completas da revelação posterior. Kline observa que “a imagem de Deus e a do filho de Deus são, assim, conceitos gêmeos”, como o nascimento de Sete à imagem de Adão parece confirmar (Gn 5.1-3).<sup>82</sup> O Filho eterno é o padrão arquetípico – o verdadeiro Filho e a imagem do Pai – de acordo com quem o Espírito cria (e recria) seres humanos como cópias éctipas.<sup>83</sup> Não é de admirar, então, que o Filho – depois de completar a sua própria obra – envie o Espírito para inaugurar a nova criação no padrão de sua própria glória, tanto como Deus quanto como o novo Adão glorificado.

Escritura será determinada pelos aspectos corolários ou constituintes da imagem em vez de em afirmações diretas a respeito da imagem como tal.

<sup>82</sup> Kline, *Images of the Spirit*, 23.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 23-24.

Desse modo, a protologia (“primeiras coisas”) e a escatologia (“últimas coisas”) são coordenadas. Paulo demonstra isso especialmente em 1Coríntios 15: “Pois assim está escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante. [...] E, assim como trouxemos a imagem do que é terreno, devemos trazer também a imagem do celestial” (v. 45,49). Nós recebemos nossa natureza original (tanto a sua glória quanto a sua corrupção) do primeiro Adão, mas recebemos nossa identidade escatológica como parte da nova criação do Último Adão, que triunfou sobre o pecado e a morte e entrou como nosso representante na entronização sabática. Em 1Coríntios 11.7, como Stanley Grenz observa: “O apóstolo liga *imago dei* com o conceito de glória divina (*doxa*). O caminho foi pavimentado pelo Antigo Testamento, mais diretamente pela declaração no salmo 8.5 de que Deus coroou a humanidade ‘de glória e de honra’”.<sup>84</sup> Assim, Cristo identifica-se como não menos do que o Criador e Consumador, “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim” (Ap 22.13), “a Fiel Testemunha” da aliança de Deus (Ap 1.5). Ao longo desse Apocalipse maravilhoso, a igreja é representada como compartilhando desse testemunho.

Portanto, podemos discernir a ligação inextricável entre aliança, escatologia e o caráter jurídico-oficial da imagem divina.<sup>85</sup> Não é uma visão silenciosa da unidade do espírito humano com a divindade, mas o testemunho verbal da fidelidade de Deus à aliança. A pessoa humana toda, não meramente uma faculdade (isto é, a alma), serve nessa capacidade de testemunha oficial. “Como imagem de Deus, o homem é o filho real com a função judicial que pertence ao ofício de rei. A renovação da imagem divina nos homens é uma transferência a eles da semelhança da glória arquétípica de Cristo.”<sup>86</sup>

Em Cristo, ‘adām assumiu o trono sob Deus na glória sabática. Tudo o que Adão deveria ter conquistado para a sua posteridade, mas perdeu, é restaurado e cumprido em Cristo, na medida em que ele entra no Paraíso celestial em triunfo, à frente de seus co-herdeiros. Enquanto isso, o Espírito está recriando uma nova humanidade para refletir a glória ética do Filho (veja 2Co 3.7-18; 4.4-6 – com a figura da vestimenta de “vestir Cristo” em Rm 13.14; 1Co 15.53; 2Co 5.2-5; Gl 3.27; Ef 4.25; Cl 3.10). É uma recriação pelo Espírito à imagem arquétípica do Filho eterno do Pai.

Uma indicação adicional dessa interpretação pactual e escatológica da imagem é o acontecimento da *nomeação*. A Adão é dada a tarefa de nomear os animais, mas Deus nomeia Adão e Eva. Do mesmo modo, os cristãos são “chamados ‘filhos de Deus’, do mesmo modo que as pessoas comumente recebem o sobrenome dos seus antepassados”.<sup>87</sup> Essa prática de dar nome também é uma prática do

<sup>84</sup> Grenz, *Social God and the relational self*, 205.

<sup>85</sup> Kline, *Images of the Spirit*, 27: “Central à glória divina”, escreve Kline, “é o aspecto funcional-oficial: é a glória do ofício real-judicial” bem como “uma dimensão ética”.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 54. Ele acrescenta: “A equivalência de portar o nome e a imagem de Deus aparece de modo claro em Apocalipse 22.4. Ali, no meio da descrição da comunidade da aliança glorificada, renovada segundo

fazer tratados, como vimos. "O nome cristão é uma identificação pactual para o povo servo-filho da aliança."<sup>88</sup>

Não há lugar nessa história da criação, redenção e consumação para um ego autônomo. Nossa identidade pactual é estabelecida na criação (em Adão) e na nova criação (em Cristo). Não criamos a nossa própria identidade pela nossa própria decisão ou esforço, mas a recebemos no processo de sermos nomeados (ou "chamados à existência pela palavra") por Deus. Como Anthony Thiselton ressalta, o texto bíblico "dá ao ego uma identidade e um significado como o destinatário da fala amorosa e transformadora. Nesse sentido, ele 'dá nome' ao ego".<sup>89</sup>

É significativo que em Apocalipse 22.4 portar o nome de Deus na frente dos santos é equivalente à sua condição como suas testemunhas portadoras da imagem. No batismo, o sinal e o selo do nome de Deus são colocados no corpo dos cristãos e dos seus filhos. Essa marca oficial serve como um selo e sinal não apenas da bênção de Deus, mas de seu comissionamento a esses servos como testemunhas, para declarar a palavra de mandamento e de promessa de Deus. Consequentemente, a advertência aos cristãos da nova aliança para não seguir a loucura dos pais no deserto que não creram na promessa de Deus e entrar no seu descanso sabático. "Conforme criado originalmente, o homem ainda não tinha sido dotado com essa forma [física] da semelhança-glória. A glorificação física só pode ser contemplada na esperança escatológica."<sup>90</sup> Também esperamos pela investidura completa como herdeiros reais. A adoção só é finalmente realizada para nós em nossa ressurreição corpórea e glorificação (Rm 8.23).

O fato de que essa imagem necessariamente envolve – até mesmo centralmente – a dimensão ética é evidente na estreita conexão que ela tem com a repetição da obra de Deus e o padrão de descanso no sétimo dia. No entanto, isso é verdadeiro apenas no estado limiar do "já"/"ainda não", enquanto os cristãos – juntamente com toda a criação – aguardam a sua própria ressurreição dos mortos e entrada real na justiça confirmada. A glorificação (que a igreja oriental chama de *theosis*), já semirrealizada na possessão do Espírito Santo como uma entrada do pagamento total, será a total investidura psicossomática de cada cristão como um filho real. Esse pode ser o motivo por que Paulo (Rm 8.18-25) coloca um giro escatológico na adoção, adiando sua realização completa até que toda a criação esteja pronta para participar com a humanidade redimida na entronização do sábado de Deus.

Como Francis Watson ressaltou, a centralidade da terra no universo e dos humanos na terra não é uma afirmação científica, mas uma interpretação teológica

a imagem do Senhor, é dito: 'contemplarão a sua face, e na sua frente está o nome dele'. [...] Dizer que os vencedores na Nova Jerusalém portam o nome de Cristo na testa é afirmar que eles refletem a glória de Cristo, ou seja, é dizer que eles portam a imagem do Cristo glorificado".

<sup>88</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>89</sup> Anthony Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On meaning, manipulation and promise* (Edimburgo: T&T Clark, 1995), 63.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 61.

crucial da realidade.<sup>91</sup> Por meio da vocação de Israel, a glória de Deus deveria irradiar através da extensão gradual do seu reino, de Jerusalém até aos confins da terra. Essa vocação olha para trás para a vocação original da humanidade em Adão e para frente para o Último Adão como aquele que a cumpre, levando toda a criação consigo à medida em que entra como conquistador no descanso sabático (Rm 8.18-25).

#### 4. TESTEMUNHO PROFÉTICO

Ao longo deste capítulo tenho indicado o caráter de testemunho do conceito da imagem de Deus, mas vemos isso mais claramente no ministério dos profetas. Como Meredith Kline observa:

A vida dos profetas tomados pelo Espírito eram profecias do destino escatológico da humanidade recriada à imagem de Deus. [...] No princípio, o homem foi criado à imagem de Deus pelo poder do *fiat* criativo segundo o paradigma da Glória-Espírito teofânico. Na história redentora, a reprodução da imagem de Deus na nova humanidade acontece por meio da atuação mediadora de Jesus Cristo, em quem a glória divina se torna incarnada. Ele é o paradigma da Glória-imagem e ele é o mediador do Espírito no processo de replicação da semelhança divina.<sup>92</sup>

A descida do Espírito no Pentecoste, então, como uma nova criação, é nada menos do que “uma recapitulação redentora de Gênesis 1.2 e 27”<sup>93</sup> “No mandamento da voz do céu ‘A ele ouvi’, Pedro percebeu [At 3.22-26] a aplicação máxima da exigência deuteronômica que Israel obedecesse ao profeta de Deus (Dt 18.18). Essa foi a própria identificação de Jesus como o profeta semelhante a Moisés.”<sup>94</sup> O Filho pré-encarnado, como o “Anjo da Aliança” (Zc 3; Ml 3.1), “era o profeta arquétipo por trás do paradigma profeta humano”<sup>95</sup>

No Pentecostes, toda a linguagem original da criação, mediada pelo culto de Israel, converge na nova criação, como a humanidade é uma vez mais comissionada como testemunhas fiéis e verdadeiras até aos confins da terra. Em Apocalipse 11, “As figuras em quem a semelhança de Cristo é reproduzida são expressamente indicadas como testemunhas (v. 3) e profetas (v. 10,18) e a missão delas é descrita como profetizem (v. 3), profetizarem (v. 6) e testemunhar (v. 7)”<sup>96</sup> Agora, todos os cristãos entram no Santo dos Santos (como sacerdotes) e são profetas no Espírito, vestindo roupas do Espírito como a noiva adornada para seu marido. Mas por ora, a igreja é a noiva de Cristo, não ainda a esposa. Em

<sup>91</sup> Francis Watson, *Text, church and world: Biblical interpretation in theological perspective* (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 148.

<sup>92</sup> Kline, *Images of the Spirit*, 63-64.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 81-82.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 91.

esperança, os cristãos aguardam a confirmação na justiça e a consumação da glória-imagem que constitui a investidura real.

Assim, o eu factual é, para emprestar a expressão de Ricoeur, "o sujeito convidado na escola das narrativas da vocação profética".<sup>97</sup> Ser humano é ser chamado por Deus para dirigir toda a criação para o seu destino designado, que é nada menos do que compartilhar da consumação sabática de Deus. Essas "narrativas de vocação" constituem a autoidentidade do profeta, e nós deveríamos manter em mente que essa vocação pode ser compreendida no sentido mais estrito (profetas bíblicos) e no sentido mais amplo (o ofício geral de todos os seres humanos na criação e de todos os cristãos na redenção).

Para concluir, reconhecemo-nos como seres humanos – isto é, como portadores da imagem de Deus – não apenas ao olhar para dentro, mas principalmente ao olhar para fora de nós mesmos para o Outro divino que fala conosco. É apenas na medida em que tomamos o nosso lugar nesse teatro da criação – a liturgia da fala de Deus e da resposta da criatura – que descobrimos uma individualidade e pessoalidade que não são nem autônomas nem ilusórias, mas doxológicas e reais. Quem sou eu? Eu sou aquele que existe como um resultado de ter sido chamado à existência pela fala de Deus. Além disso, eu sou um dos filhos da aliança de Deus que ele libertou do Egito, do pecado e da morte. Eu sou alguém que ouviu seu mandamento, mas não o cumpriu totalmente, alguém em quem a fé foi nascida pelo Espírito por meio da proclamação do evangelho. Visto que os seres humanos por natureza são criados em aliança com Deus, a própria autoidentidade depende da relação do homem com Deus. Não é porque eu penso, sinto, experimento, expresso, observo ou desejo, mas porque na totalidade da minha existência ouço o mandamento e a promessa de Deus que reconheço que eu sou, juntamente com meus companheiros portadores da imagem, um eu real que existe em relação a Deus e ao restante da criação.

Ninguém escapa à realidade de Deus em sua experiência, porque não há existência humana possível ou real à parte da identidade factual inerradicável que pertence a todos nós, independentemente se fugimos ao chamado ou se respondemos: "Eis-me aqui".

### III. ANJOS: MISSIONÁRIOS CELESTIAIS

A Bíblia classifica os seres humanos como "um pouco menor do que os seres celestiais" (Sl 8.5, NVI) e, no entanto, trata as hostes angélicas como servos de Deus para o bem-estar e salvação dos seres humanos. Antes de concluir este capítulo, então, algo deve ser dito a respeito da identidade dos anjos.

---

<sup>97</sup> Ricoeur, *Figuring the sacred*, 262. Segundo Ricoeur, as narrativas de vocação profética incluem três fases: confrontação com Deus, um discurso introdutório de autoidentificação divina ("Eu sou o Deus de teu pai Abraão"; "Eu sou o que eu sou"; etc.) e, então, finalmente, a "palavra decisiva pode ser pronunciada: 'Eu te enviei'; 'vai e dize-lhes [...]" (265-66).

Conquanto na Escritura os anjos sejam considerados não corpóreos, eles são sempre tratados como criaturas. Embora habitem a corte celestial de Deus, eles não são eternos, mas foram trazidos à existência por Deus. Mais uma vez, vemos aquela distinção fundamental na Escritura entre Criador e criatura, não entre o espiritual e o material. Portanto, eles não devem ser adorados. De fato, os colossenses são advertidos contra uma seita protognóstica que praticava um ascetismo severo e “culto dos anjos, baseando-se em visões, enfatuado, sem motivo algum, na sua mente carnal” – ou seja, à parte de Cristo (Cl 2.18).

Na Bíblia, os anjos são servos celestiais dedicados ao seu Criador em adoração dia e noite (Jó 38.7; Sl 103.20; 148.2; Is 6; Ap 5.11). Ministros dos propósitos salvíficos de Deus para os herdeiros da salvação (Hb 1.14), eles se alegram por causa da conversão de até mesmo um só pecador (Lc 15.10). Eles cuidam dos cristãos (Sl 34.7; 91.11), aprendem as verdades do mistério progressivo de Deus em Cristo (Ef 3.10; 1Pe 1.12) e é dito a respeito deles que levam os cristãos para o lado de Abraão (Lc 16.22).

Em suas comissões extraordinárias, certos anjos são escolhidos para levar a revelação de Deus ao seu povo. É interessante a frequência com que a obra deles é definida em relação à Palavra de Deus. De fato, os anjos são frequentemente referidos como mensageiros (*mal'āk*). Eles são servos da Palavra em vez de objetos de nossa contemplação e devoção por direito próprio.

Parece haver diferentes posições de honra entre esses mensageiros celestiais. Primeiro, há o Anjo do Senhor, algumas vezes chamado também de Anjo da Presença – frequentemente identificado na interpretação cristã como uma cristofania – isto é, uma aparição do pré-encarnado Filho de Deus. Se isso é assim, então o termo *anjo* tem uma gama de significados mais ampla do que normalmente se reconhece, incluindo qualquer ser pessoal que é um mensageiro da parte de Deus. O elemento definidor é a comissão – ou seja, a condição de alguém como mensageiro.

Os príncipes entre as hostes celestiais são Gabriel (Dn 8.16; 9.21; Lc 1.19,26) e Miguel, o último sendo identificado como “arcanjo” (Dn 10.13,21; Jd 9; Ap 12.7). Apocalipse 8.2 fala sobre sete anjos que ficam diante do trono de Deus em atitude de adoração. Temível em majestade, Gabriel teve a honra de anunciar a encarnação para a virgem Maria (Lc 1.19). O querubim guarda a entrada do Éden (Gn 3.24), contempla o assento da misericórdia (Ex 25.18; Sl 80.1; 99.1; Is 37.16; Hb 9.5) e forma a carruagem de Deus na qual ele desce à terra (2Sm 22.11; Sl 18.10; cf. Ap 4), enquanto os serafins escondem suas faces e pés quando servem na presença de Deus (Is 6.2-6).

As epístolas do Novo Testamento referem-se aos governantes e autoridades nos lugares celestiais (Ef 1.21; 3.10; Cl 1.16; 2.10; 1Pe 3.22), e isso sem dúvida inclui anjos caídos bem como os santos de Deus. Os anjos caídos não são tratados como maus por causa da criação, mas como seguidores de Satanás em sua rebelião (2Pe 2.4; Jd 6). Satanás (nome pessoal, Lúcifer), antes o agente angélico mais glorioso e poderoso, encheu-se de orgulho e tramou a tentativa do golpe

celestial. Ele é a imagem pessoal por trás de toda figura do anticristo na narrativa bíblica que procura destruir a semente da mulher, que esmagará a cabeça dele. Satanás, “o príncipe da potestade do ar” (Ef 2.2), “o deus deste século” que cegou a humanidade (2Co 4.4) é o instigador da rebelião humana (Gn 3.1,4; Mt 25.41; Jo 8.44; 2Co 11.3; 1Jo 3.8; Ap 12.9; 20.1,10). Conquanto Adão e Eva tenham sido criados para imitar o padrão criação-conquista do Grande Rei e, então, serem exaltados, na sua queda eles imitaram a rebelião orgulhosa de Lúcifer, exaltando a si mesmos e no processo sendo expulsos de sua posição elevada. E assim como as hostes celestiais louvam a Deus de dia e de noite, do mesmo modo Satanás acusa o povo de Deus de dia e de noite e procura a morte deles (Ap 12.10). No entanto, até mesmo Satanás e suas hostes demoníacas são limitados pelo poder de Deus (Mt 12.29; Ap 20.2) e estão destinados à destruição (Ap 20.10).

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. O que nos torna humanos – distintos do restante da criação?
2. Identifique e avalie os modelos diferentes de antropologia (i.e., a constituição humana).
3. O que é a “imagem de Deus”? Como os temas da aliança e da escatologia dão forma à nossa interpretação? Reflita especialmente sobre a expressão hebraica “Eis-me aqui”.
4. Em que sentido a imagem de Deus é ao mesmo tempo uma comissão e um dom?
5. Qual é o papel dos anjos na história da redenção?

## Capítulo Treze

# A QUEDA DA HUMANIDADE

**A**solidariedade da raça humana sob a liderança adâmica é a fonte tanto da grandeza quanto da tragédia da nossa existência. Se o mundo é um teatro ou um palco, como Calvino e Shakespeare, entre outros notáveis, nos disseram, então a peça é sobre um julgamento no tribunal. Como a peça-dentro-da-peça de Hamlet, a história de Israel pode ser lida como uma versão condensada da aliança original com a nossa raça em Adão. Somos colocados diante de um grande julgamento no qual nós próprios somos atores e não apenas o público. Isso prepara o palco para a recapitulação final de toda a história da aliança em Jesus Cristo, o Último Adão e o verdadeiro e fiel Israel.

### I. O JULGAMENTO CÓSMICO

É evidente que a analogia do tribunal não é a única utilizada. O relacionamento pai-filho é tão óbvio quanto, e, portanto, não deveríamos jogar o relacional contra o legal (nem o contrário), mas reconhecer que ambos são essenciais para a história da aliança. O Novo Testamento constrói com base na interpretação do Antigo Testamento da História como a história de uma aliança feita e quebrada.<sup>1</sup> Voltando às categorias empregadas no capítulo anterior para identificar a imagem de Deus, veremos como o pecado – em vez de abolir essas marcas indeléveis do nosso ofício – perverte e as utiliza incorretamente para fins egoístas.

#### A. TESTEMUNHA FALSA

Como vimos acima, o Santo Espírito é a testemunha divina que inspecciona a criação e pronuncia a sua bênção. Trata-se do mesmo Espírito que andou no jardim em juízo, fazendo com que Adão e Eva saíssem do meio dos arbustos, e

<sup>1</sup> Jacques Lacan, sucessor não designado de Sigmund Freud no campo da psicanálise, escreveu: "Que a tradição busque apenas até o final a tarefa de revelar o que está envolvido no crime primitivo da lei primordial" ("Seminar lecture", em *The postmodern God: A theological reader* [org. Graham Ward; trad. D. Porter; Malden, Mass.: Blackwell, 1997], 41).

que guiou os israelitas por meio da coluna e da nuvem, testemunhando ao mundo que Israel pertencia a Yahweh, o Libertador (Ex 33.14-16). Tomando-nos sob suas asas, por assim dizer, esse mesmo Espírito nos transforma em testemunhas.

Mas há também uma falsa testemunha: aquele que seria identificado em relação à perseguição do povo de Deus, aquele que “os acusa de dia e de noite, diante do nosso Deus” (Ap 12.10). Ele “é mentiroso e pai da mentira” (Jo 8.44). Aquele que um dia foi o principal juiz diante de Deus no céu, tornou-se o arquétipo e governante do falso testemunho na terra. Isso é visto claramente na história familiar da queda em Gênesis. Contra a instrução clara do Criador, que colocou todo o jardim à disposição da humanidade com exceção do fruto de uma árvore, a serpente primeiro interpreta de modo errado a estipulação de Deus (“É assim que Deus disse: ‘Não comereis de toda árvore do jardim?’ [3.1]). Quando isso não dá certo, ele afirma diretamente que Eva e seu marido, Adão, não morrerão, mas na verdade serão como Deus, autônomos e autossuficientes para determinar bem e mal por si mesmos (v. 4-5). No seu discurso enganador, Lúcifer dá a impressão de estar mais interessado no bem-estar deles do que Deus, mas seu objetivo último é fazê-los portadores de sua imagem em vez da de Deus.

“O ponto decisivo”, observa Dietrich Bonhoeffer,

é que essa pergunta sugere ao homem que ele deveria ir atrás da Palavra de Deus e estabelecer o que ela é por si mesmo, com base na sua compreensão do ser de Deus. [...] Além dessa Palavra de Deus dada a serpente finge de alguma maneira saber algo sobre a profundidade do verdadeiro Deus que é tão mal interpretado neste mundo humano.

A serpente afirma ter um caminho para o conhecimento do verdadeiro Deus por trás da Palavra.<sup>2</sup> Bonhoeffer diz que não foi o ateísmo que foi introduzido pela serpente, mas a religião idólatra.<sup>3</sup> “O lobo em pele de carneiro, Satanás em forma de anjo de luz: essa é a forma apropriada para o mal.” Essa será a dúvida que Satanás vai introduzir por meio da falsa religião ao longo das eras:

“Deus disse?”, essa é claramente a pergunta ímpia. “Deus disse” que ele é amor, que ele deseja perdoar nossos pecados, que nós precisamos crer apenas, que não precisamos de boas obras, que Cristo morreu e foi ressuscitado por nós, que nós devemos ter vida eterna no seu reino, que nós não estamos mais sozinhos, mas sustentados pela graça de Deus, que um dia todo o sofrimento e lamento terão um fim? “Deus disse” não furtarás, não adulterarás, não dirás falso testemunho [...] ele realmente disse isso para mim? Talvez isso não se aplique ao meu caso em particular. “Deus disse” que ele é um Deus cheio de ira para com aqueles que não

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Creation and fall: A theological exposition of Genesis 1-3* (org. John W. de Gruchy; trad. Douglas Stephen Bax; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997), 66.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 67.

guardam os seus mandamentos? Ele exigiu o sacrifício de Cristo? Eu é que sei que ele é infinitamente bom, o pai todo-amoroso. Essa é a pergunta que parece inócuia, mas por meio dela o mal ganha poder sobre nós; por meio dela nós nos tornamos desobedientes a Deus [...] Do homem é esperado que ele seja juiz da Palavra de Deus em vez de simplesmente ouvi-la e fazer o que ela diz.<sup>4</sup>

Imitando o pai das mentiras, a criatura trazida à existência como a testemunha principal começa a interpretar a realidade consigo mesma em vez de com Deus no centro. “Quando o homem procede contra a Palavra concreta de Deus com as armas de um princípio, com uma ideia de Deus, ele se coloca no direito de ser o primeiro, ele se torna o senhor de Deus, ele deixou o caminho da obediência, ele está ignorando o que Deus lhe disse.”<sup>5</sup>

De fato, o “me” no “Eis-me aqui” que coloca o servo da aliança à disposição do suserano se torna voltado para si mesmo. Em vez de ouvir a Palavra de Deus, os primeiros seres humanos procuraram ver, controlar, dominar e determiná-la por si mesmos (Gn 3.3-6). “Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si” (v. 7). “Ouvi a tua voz [qđl] no jardim”, Adão respondeu a Deus, “e, porque estava nu, tive medo, e me escondi” (v. 10). Essa agora será a resposta trágica da consciência humana na presença de Deus.

Em cada subenredo da Bíblia, encontramos os ecos desse julgamento do servo da aliança no tribunal cósmico. Os israelitas que se reuniram ao pé do Sinai, cheios de terror por causa das palavras divinas, suplicaram a Moisés: “Fala-nos tu, e te ouviremos; porém não fale Deus conosco, para que não morramos” (Êx 20.19). Moisés responde até mesmo chamando o que aconteceu de uma prova (Êx 20.20). Até mesmo Isaías, tomado por uma visão de Deus em santo esplendor, conseguiu apenas responder: “Ai de mim! Estou perdido!” (Is 6.5). Foi esse mesmo esplendor que encheu a consciência de Pedro quando, depois de Jesus ter acalmado a tempestade, ele só pôde dizer as palavras: “Senhor, retira-te de mim, porque sou pecador” (Lc 5.8).

O primeiro pecado de Adão não foi comer o fruto proibido, mas, em primeiro lugar, permitir que a testemunha falsa se tornasse uma residente do jardim. A comissão dada a Adão e Eva acima de tudo era “cultivar” e “guardar” o santuário (Gn 2.15; os mesmos verbos usados na comissão dada aos sacerdotes no templo de Jerusalém). Em vez de limpar o templo-jardim de Deus como servo e filho fiel de Deus, Adão hospedou o próprio Satanás e não protegeu Eva da influência dele. Essa história será repetida com muitas variações na medida em que o povo de Deus mostra-se indisposto a extirpar a idolatria e a violência (incluindo sacrifício de crianças) inteiramente da terra e, então, cair sob o encanto das crenças e práticas estrangeiras.

<sup>4</sup> Ibid., 68.

<sup>5</sup> Ibid.

A estrutura de aliança da criação e o teste probatório que se segue enfatizam o caráter ético dessa situação. Em vez de servir como testemunha de Deus, acrescentando testemunho verbal ao testemunho de toda a criação, Adão aceitou o testemunho que estava contra Deus. Contra o testemunho do Espírito, o testemunho de toda a criação e até da glória, da beleza e da integridade do seu próprio elevado ofício, Adão perjurou a si mesmo. O mal não é um princípio da criação em si, mas a distorção intencional dos bons dons num arsenal utilizado contra o reino de Deus.<sup>6</sup> Essa perversidade corrompe o que é nobre, suprime o que é justo, suja o que é bonito e anuvia a luz da verdade.

O papel de Adão como testemunha falsa tem relação não apenas com Deus, mas com toda a criação, visto que ele representa todos os seres humanos e a humanidade coletivamente como o principal dos governantes sobre as demais esferas da criação. A criação foi colocada à disposição de Adão num estado de integridade, com uma comissão para que fosse um mordomo. Mas agora esse poder, também, é distorcido por uma perversidade da vontade. A mordomia real é distorcida em tirania. Cada sinal de opressão humana, violência, idolatria e imoralidade no mundo pode ser visto como uma perversão de algo originalmente bom. A comissão para ser frutífero e multiplicar, para cultivar, guardar, proteger e dominar o jardim de Deus de tal maneira que sua paz e sua justiça se estendessem até os confins da terra é distorcida em impérios de opressão para assegurar uma consumação sem Deus.

Embora as dores do parto sejam temíveis em qualquer circunstância, parte do juízo de Deus na maldição é dirigida a Eva: “Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos” (Gn 3.16a). Essa dor aumentada certamente incluiu sobrecarga emocional de trazer filhos a um mundo que agora era caído e que seria crescentemente cheio de violência, privações e depravações. Além do mais, Deus acrescentou: “o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará” (v. 16b). A inimizade com Deus trará no seu rastro inimizade entre seres humanos, incluindo marido e mulher. Como homem e mulher, os seres humanos eram a imagem de Deus (Gn 1.27), mas agora eles estão em inimizade não apenas com Deus, mas também um com o outro.

Toda a estrutura pactual da vida humana se tornará frágil e, de fato, quebrada. O nascimento e o casamento também são alegres, certamente, porque Deus não abandonou a humanidade à sua própria sorte. A criação continua sendo sustentada pela mão de Deus. No entanto, esses dons comuns são uma bênção misturada. Eles envolvem dor não apenas no começo, mas também no meio e no fim. Do mesmo modo, a maldição imposta a Adão e à terra é proporcional à falta de frutos e à “vaidade” que a vida agora representa para a experiência humana. Agora, todas as pessoas que nascem no mundo nascem espiritualmente “mortos nos [...] delitos e pecados” (Ef 2.1). Adão culpou Eva, Eva culpou a serpente, e a serpente culpou Deus. No final das contas, todos culparam Deus, e, desde

---

<sup>6</sup> Agostinho, *Confessions* 7.15.22.

então, nós seguimos este curso de vaidade. Tanto no dualismo antigo quanto no moderno, o problema do mal é identificado com a natureza criada num esforço para externalizar pecado ao atribuí-lo ao “outro” – “a mulher que tu me destes”, o meio ambiente, nossa família, a sociedade ou outras circunstâncias além do nosso controle, mas, em última análise, Deus. Nós procuramos bodes expiatórios. Mudar o foco do nosso próprio pecado para Deus (ontologia e metafísica) é uma das fontes do dualismo, antigo e moderno. No entanto, a narrativa bíblica nos dirige para longe do erro ontológico e de volta para a transgressão à aliança. É essa ênfase na descrença interpretada como quebra da aliança que liga a soteriologia (salvação) e a epistemologia (conhecimento), com Romanos 1-3 como o *locus classicus*. Em Adão todos nos tornamos testemunhas falsas. Como Merold Westphal observa, a “hermenêutica da desconfiança” não foi inventada por Marx e Nietzsche, mas encontra “sua verdadeira casa no ensino paulino sobre os efeitos noéticos do pecado, a ideia de que em impiedade nós ‘detemos a verdade’ (Rm 1.18)”.<sup>7</sup>

## B. REPRESENTANTE FALSO

Esse julgamento apresenta o acusado na relação mais radical com a justiça – não com a justiça abstrata, mas a justiça pessoal na qual a humanidade foi criada e, por meio da qual ela deveria usufruir comunhão ininterrupta com Deus num sábado consumado. Os réus são descobertos fugindo da cena do crime, escondendo as evidências. Depois disso, todos os seres humanos nascerão neste mundo “mortos em delitos e pecados” e “por natureza, filhos da ira” (Ef 2.1,3). Em vez de representar os interesses do Grande Rei no mundo, o embaixador cometeu traição aliando-se ao inimigo.

O embaixador embrenhou-se no meio dos arbustos, ainda mais determinado a suprimir a verdade, “Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus”. De fato, Paulo acrescenta em sua litania extraída especialmente dos salmos,

todos se extraviam, à uma se fizeram inúteis;  
 não há quem faça o bem,  
 não há nem um sequer.  
 A garganta deles é sepulcro aberto;  
 com a língua, urdem engano,  
 veneno de víbora está nos seus lábios,  
 a boca, eles a têm cheia de maldição e de amargura;  
 são os seus pés velozes para derramar sangue,  
 nos seus caminhos, há destruição e miséria;  
 desconhecem o caminho da paz.  
 Não há temor de Deus diante de seus olhos (Rm 3.10-18).

---

<sup>7</sup>Merold Westphal, *Overcoming onto-theology* (Nova York: Fordham Univ. Press, 2001), 105.

Pela lei que havia sido dada como o caminho para a vida eterna, agora existe, por causa do pecado, apenas a expectativa de morte e juízo. A lei anuncia isso para todo mundo que está sob ela, seja em sua forma escrita, seja na forma inscrita na consciência, “para que se cale toda boca, e todo o mundo seja culpável perante Deus” (Rm 3.19).

Por causa desse relacionamento e revelação pactual originais, há, na expressão vívida de Aldo Gargani, “uma nostalgia por Deus em cada pessoa viva”.<sup>8</sup> E essa nostalgia nos empurra para a idolatria e supressão da verdade – uma teologia de glória que julga por aparências – em vez de correr para os braços de Deus por meio da revelação do seu Filho, uma teologia da cruz que julga a realidade pela promessa de Deus. Junto com essa nostalgia natural por Deus, convertida em idolatria, está a nostalgia por guiar a criação em triunfo para o descanso eterno de Deus, convertido agora em obstinação e tirania.

A acusação pronunciada pela lei de Deus, embora seja rejeitada, racionalizada, terapeuticamente suprimida ou ignorada por meio de distração, soa na consciência e, como o psicólogo Robert Jay Lifton observa, induz nosso senso de culpa por uma falta cuja fonte sempre parece ser ambígua.<sup>9</sup> Pensando que o problema deles era meramente vergonha em vez de culpa, Adão e Eva cobriram-se com tangas, e desde então nos encontramos incapazes – ou, em vez disso, não desejosos – de aceitar o diagnóstico radical da nossa própria depravação. Podemos falar sobre o mal que está fora de nós – os “outros”, independentemente de quem sejam, lugares, estruturas, forças e princípios maus. Porém, como os líderes religiosos que Jesus desafiou, nós nos recusamos a localizar o mal dentro de nós mesmos (Mt 12.33-37; 15.10-20; 23.25-28).

Depois de receberem outras roupas, os acusados, culpando um ao outro pelo erro, agora enfrentam a sua sentença (Gn 3.15-19). Em todas essas sanções, a dádiva generosa, recebida em meio à ordem natural de Deus, terá de dar lugar à contenda, luta por controle, exploração e manipulação em cada nível. E, finalmente, em vez de serem confirmados em justiça e vida eterna, Adão e sua posteridade vão voltar ao pó (v. 19). Essa é a descrição da queda, e não, como nos mitos cosmogênicos pagãos, da própria criação.

Culpa, contenda e vaidade parecem ser os termos dominantes nessa sentença. Em vez de sermos escatologicamente orientados para a vida sabática com Deus, um com o outro e com toda a criação, nós ficamos crescentemente conscientes de que estamos “existindo em direção à morte” (Heidegger). Mas isso não é *natural*. Essa peça não foi intencionada como uma tragédia. Não há tragédia em Deus – não há “lado escuro”, visto que apenas o bem vem de Deus, “em quem não pode existir variação ou sombra de mudança” (Tg 1.17), mas

<sup>8</sup> Aldo Gargani, “Religious experience”, em *Religion* (org. Jacques Derrida e Gianni Vattimo; Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1996), 132. Veja também sua importante citação de Chekhov em 132-33.

<sup>9</sup> Robert Jay Lifton, “The protean style”, em *The truth about the truth: De-confusing and re-constructing the postmodern world* (org. Walter Truett Anderson; Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1995), 130-40.

apenas bênçãos sem mistura e cumprimento do que Deus desejou compartilhar com as suas criaturas.

Até mesmo alguns pais da igreja, ainda por demais influenciados pelo platonismo, localizaram a culpa, a contenda e a vaidade não num erro ético, mas em algum aspecto ontológico da existência criada. Se não é “a mulher que tu me destes”, pode ser o nosso próprio corpo com suas paixões que se torna o “outro” a quem transferimos o peso da nossa culpa.<sup>10</sup>

À medida que a interpretação do pecado vai se desdobrando na revelação redentora, encontramos novamente um conceito ético-pactual em vez de ontológico: conhecer um estranho em vez de superar a separação. Isso não vem da condição humana como tal – finitude, por exemplo – mas da condição humana “sob a lei”, em escravidão ao pecado, à morte e à condenação, que nós começamos a conhecer o estranho que inspira temor. Ouvimos sua aproximação a distância, embora ele “não está longe de cada um de nós” (At 17.27). Resumindo, *a raça humana em Adão é agora o falso profeta que representa incorretamente a Palavra de Deus em sua exigência fútil e traidora por autonomia; o falso profeta que corrompe o santuário de Deus em vez de guardá-lo, protegê-lo e expandi-lo; e o falso rei que já não é mais o agente do reino amoroço de Deus, mas agora exerce uma tirania cruel sobre a terra e seus companheiros vice-regentes.*

## II. VEREDITO E SENTENÇA: SOLIDARIEDADE EM ADÃO

Tentando evitar nossa culpa, nós nos concentramos nos sintomas do pecado. Reclamamos do tédio da vida – que o pregador chama de “vaidade”. Em Eclesiastes, o pregador conclui: “De tudo o que se tem ouvido, a suma é: Teme a Deus e guarda os seus mandamentos; porque isto é o dever de todo homem. Porque Deus há de trazer a juízo todas as obras, até as que estão escondidas, quer sejam boas, quer sejam más” (Ec 12.13-14). Não há uma nota do evangelho soando na sua conclusão da questão, mas o que fica claro é que a “eternidade” que Deus já colocou no coração da humanidade é a sua lei, a aliança da criação. A transgressão dessa aliança é a raiz de todos os infortúnios dos homens. Cada pessoa nasce agora apartada do Pai, vivendo num país distante em pobreza e

<sup>10</sup> Tipico nesse sentido é João de Damasco, “An Exact Exposition of the Orthodox Faith”, em NPNE2, v. 9. A natureza angélica “não é suscetível a arrependimento porque é incorpórea. Por causa da fraqueza do seu corpo é que o homem tem a oportunidade de arrepender-se” (19). Paraíso: “Livre de paixões [...] livre de cuidados e tendo apenas um trabalho a fazer, cantar como fazem os anjos, sem cessar e sem intervalo, os louvores ao Criador, e deleitar-se na contemplação dele e colocar sobre ele todos os nossos cuidados” (29). “A árvore da vida, por outro lado, era uma árvore com uma energia que era da causa da vida, ou para ser comida apenas por aqueles que merecessem a vida e não estivessem sujeitos à morte” (*ibid.*). Uma concepção semelhante pode ser detectada hoje – por exemplo, na sugestão de Jean-Luc Marion de que vaidade e tédio são intrínsecos à criação como tal. Veja Jean-Luc Marion, *God without being* (trad. Thomas A. Carlson; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991), 122-32. No entanto, em Eclesiastes, o Pregador atribui essa “vaidade” da vida a este lado do Éden, sob a maldição do pecado e da morte – tudo o que ele identifica pela expressão “debaixo do sol”.

degradação. Indisposta a ser uma filha fiel, a humanidade tornou-se escrava do pecado e da morte.

### A. VIOLAÇÃO DA ALIANÇA DA CRIAÇÃO

Já em Gênesis 1-3, reconhecemos as características de uma aliança que já delineamos: um prólogo histórico que prepara o palco (Gn 1-2), as estipulações (2.16-17) e as sanções (2.17b), sobre as quais Eva e a serpente conversaram (3.1-5) e que são, finalmente, executadas na forma de julgamento (3.8-19). É apenas depois dessa decisão fatal que uma base inteiramente nova e inesperada é estabelecida para o destino humano (3.21-24). Esses elementos estão presentes, ainda que implicitamente, na narrativa da criação, com a Árvore da Vida como o prêmio que aguarda o resultado vitorioso de um julgamento. Assim como Yahweh, o Grande Rei, suportou o “teste” da criação e surgiu do outro lado, pronunciando vitória e entrando na sua entronização sabática, seu vassalo éctipo terreno deveria seguir o mesmo curso. Gênesis 1-3, em sua interpretação canônica cristã, tem uma orientação escatológica em vez de puramente existencial.

Como uma confirmação adicional, a presença do sábado no final do sexto dia da semana de trabalho-julgamento traz consigo a promessa de uma confirmação eterna em bem-aventurança. Esse padrão não é a imposição de uma lei arbitrária, mas o reflexo do portador da imagem da própria jornada de Deus, da criação até a consumação. Se Adão fosse negligente nesse relacionamento de aliança, ele “certamente morreria”, e nós aprendemos com o erro subsequente de Adão que essa maldição trouxe consigo não apenas desastre espiritual, mas também físico, inter-relacional e até mesmo ambiental.

Interpretado à luz do restante da Escritura, o papel de Adão na aliança implicava que ele era o representante de toda a sua posteridade. De fato, cada pessoa é julgada culpada em Adão, e os efeitos dessa maldição se estendem até mesmo ao restante da criação (Gn 3.17-18; Rm 8.20). É com esse contexto simultaneamente legal e relacional em mente que Paulo faz as suas bem conhecidas afirmações sobre a imputação da culpa e corrupção de Adão como o corolário da imputação e comunicação da justiça do Segundo Adão (esp. Rm 5) em justificação e santificação.<sup>11</sup>

O tema de solidariedade factual, de outro modo considerado como apropriado às concepções relacional e comunal do ego, é, no entanto, colocado em teste quando envolve a *culpa humana coletiva*: o aspecto trágico da solidariedade e do relacionamento humanos. “A matriz intersubjetiva que forma pessoas individuais relacionadas”, observa Francis Watson, “simultaneamente também as

---

<sup>11</sup> Essa abordagem também rejeita a afirmação frequentemente feita nos últimos 50 anos de colocar a assim chamada categoria “relacional” contra a categoria “legal” no relacionamento divino-humano. O relacionamento de “aliança” é inherentemente legal.

*deforma.*<sup>12</sup> Juntos, nós resistimos ou caímos. A base legal e relacional para essa solidariedade é a aliança da criação. Como John Zizioulas observa,

A propensão do ser humano para a alteridade está enraizada na vocação divina a Adão. A vocação implica três coisas simultaneamente: relacionamento, liberdade e alteridade, todas elas sendo interdependentes. [...] Por meio da vocação, Adão é constituído, portanto, como sendo outro em relação a Deus e ao restante da criação. Essa alteridade não é o resultado de autoafirmação; é uma alteridade concedida e não autoexistente, mas uma particularidade que é um dom do Outro.<sup>13</sup>

Por isso, a identidade humana origina-se quando alguém fala com ela: “o ser humano é destacado, não meramente como uma espécie, mas como um parceiro particular num relacionamento, como aquele que responde a uma vocação”.<sup>14</sup> É exatamente essa vocação que a humanidade, em Adão, recusa, porque desejamos ser aquele que fala, e não aquele que ouve, na aliança.

Contrário aos pressupostos de Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann e outros, a polêmica de Paulo contra a lei e as obras da lei não é uma oposição abstrata. A humanidade foi criada para o amor, o que significa que foi criada para a lei, visto que a lei simplesmente estipula ações amorosas. Por causa da queda, já não há mais qualquer possibilidade de ser justificado pelas “obras da lei”. Toda a humanidade, incluindo Israel, está agora “em Adão”, condenada como transgressor da lei. Assim, a aliança da criação (também chamada de aliança das obras, da lei ou da natureza) é o contexto legal para o julgamento de Deus. Essa aliança original da criação pode ser defendida apelando-se tanto para fontes não cristãs quanto cristãs.

## I. TESTEMUNHO DA ALIANÇA DA CRIAÇÃO DE FONTES NÃO CRISTÃS

Junto com sua história da criação (*Enuma Elish*), a antiga civilização babilônica produziu o Código de Hamurabi, que tem uma semelhança notável com os Dez Mandamentos dados a Moisés séculos depois. De fato, foi provavelmente sob o rei Hamurabi (1792-1750 a.C.), que o poema *Enuma Elish* foi comissionado. O prólogo histórico do código começa assim:

Quando o exaltado Anu [...] o senhor do céu e da terra [...] entregou a soberania sobre todo o povo a Marduque [...] e em seu meio estabeleceu para ele um reino eterno, cujas fundações são firmes como o céu e a terra; naquele tempo Anu e Enlil chamaram a mim, Hamurabi, o príncipe reverente, o adorador dos deuses, por nome, para fazer a justiça prevalecer na terra, destruir os ímpios e o mal, para

<sup>12</sup> Francis Watson, *Text, church and world: Biblical interpretation in theological perspective* (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 110. Veja também Paul Ricoeur, *Figuring the sacred: Religion, narrative, and Imagination* (trad. David Pellauer; Minneapolis: Fortress, 1995), especialmente o cap. 20; *idem, Oneself as another* (trad. Kathleen Blamey; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992).

<sup>13</sup> John Zizioulas, *Communion and otherness* (Londres: T&T Clark, 2006), 41-42.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 42.

evitar que o forte oprime o fraco, e ir adiante como o sol sobre a raça humana, para iluminar a terra e aumentar a prosperidade do povo.<sup>15</sup>

Assim, até mesmo as culturas pagãs baseavam suas leis numa narrativa da criação original que era vista como sendo universalmente normativa.

O judaísmo baseia a solidariedade moral humana numa aliança original da criação, renovada na aliança com Noé. Naquela aliança, David Novak argumenta, os preceitos básicos da lei moral são apresentados como obrigatorios a todas as pessoas, embora as leis específicas que governavam a vida de Israel na terra não o fossem. A abordagem factual aos direitos, argumenta Novak, evita as teorias filosóficas gregas da lei natural por um lado e a autonomia moderna, por outro. É, afinal, um Deus pessoal, e não um conceito abstrato de Bem, a base última para o senso bíblico de justiça (equidade). Deus estabelece, pelo seu mandamento, os direitos e deveres que são reciprocamente relacionados a todos os relacionamentos humanos.<sup>16</sup> Novak afirma:

Quão fundamentalmente diferente tudo isso é com ver a lei natural como algum tipo de tradução de uma natureza superior para as questões reais dos seres humanos. Nessa concepção, não há voz primária, mas apenas uma visão de uma política que deve conformar-se a um paradigma superior nos céus. É dever sem um direito/reivindicação original, pois esse direito/reivindicação não pode ser imaginado, mas apenas ouvido (énfase acrescentada).<sup>17</sup>

Deus é o titular original dos direitos, mas ele condescende a entrar num relacionamento assimétrico, mas verdadeiro, no qual ele aceita reivindicações, bem como as faz, o que, por sua vez, torna-se o relacionamento recíproco entre os seres humanos.<sup>18</sup>

A aliança mosaica institui a separação “puro-impuro” com suas leis específicas governando a teocracia. Novak continua:

No entanto, essa separação do mundo não acarreta necessariamente uma separação da justiça que Deus requer do mundo humano, uma exigência que é expressa por meio dos direitos naturais, que são as justas reivindicações das pessoas e comunidades humanas. As reivindicações gerais naquele mundo, que a tradição rabínica vê como remontando a Noé, e até mesmo a Adão e Eva, não são superadas pela aliança [mosaica]; em vez disso, elas são incluídas intactas na aliança.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Alexander Heidel, org. e trad., *The Babylonian genesis* (2<sup>a</sup>. ed.; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963), 14n9, tomado de R. F. Harper, org. e trad., *The code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B.C.* (Chicago: Univ. of Chicago, 1904); veja Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg, 1925), 2:46.

<sup>16</sup> David Novak, *Covenantal rights: A study in Jewish political theory* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2000), 20.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 86.

Assim, a solidariedade humana é sempre mais básica do que a solidariedade nacional, racial ou cultural. Ela não se baseia num contrato social, mas numa aliança divina.<sup>20</sup>

E com base em fontes judaicas, Novak demonstra que essa justiça natural está baseada numa aliança original feita com a humanidade em Adão.

Mesmo no Islã, de acordo com Osman bin Bakar, a *shari'ah* inclui tanto leis particulares, que governam os muçulmanos, quanto leis que são consideradas universalmente obrigatórias como resultado de uma origem adâmica comum.<sup>21</sup> Encontramos o mesmo consenso no budismo e no hinduísmo, com essa lei universal identificada como *Dharma* (o Caminho Correto) e *Tao* (Caminho). Seja chamada de *Tao*, *Dharma*, Torá, a Declaração Universal dos Direitos Humanos ou “aquela vozinha interior”, o comunicado mais indelével de revelação geral é a nossa responsabilidade moral diante de um Deus santo quanto a como nós tratamos uns aos outros. Essa é a lei que está sobre todas as leis positivas das nações e corpos internacionais. Não importa como tentemos suprimi-la, distorcê-la e negá-la, o nosso senso de sermos pessoalmente responsáveis pelos nossos pecados é universal e natural. É dito que Confúcio disse: “É possível que haja alguém que tenha seguido o caminho [i.e., o *Tao*] de modo perfeito: mas eu nunca tive notícia disso”.<sup>22</sup> Mesmo se a Escritura não a ensinasse, a experiência exigiria algo como a aliança da criação para explicar essa sensibilidade moral.

<sup>20</sup> David Novak, *Jewish-Christian dialogue: A Jewish justification* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1989), 27. Concordo com a abordagem de Novak de que o judaísmo e o cristianismo compartilham uma orientação teocêntrica contra o secularismo que fornece a base para os relacionamentos humanos não num contrato social, mas numa aliança original que Deus fez com a humanidade na criação (140). Essa muito mal compreendida “ética judaico-cristã” envolve o seguinte consenso: (1) a humanidade é criada para uma aliança com Deus; (2) é um relacionamento prático, “sendo o seu conteúdo uma resposta aos mandamentos de Deus”; (3) os seres humanos são criados seres sociais em aliança um com o outro, e não simplesmente indivíduos isolados; (4) a comunidade humana última está no futuro, num “ato redentor de Deus, que ainda está no horizonte histórico irrealizável”. “Se alguém chamar de teológicas os pressupostos que fornecem o fundamento para essas afirmações, então isso deveria ser contrastado com as duas opções morais não pactuais disponíveis na História: autonomia e heteronomia. Ao fazer esse contraste essencial, o judaísmo e o cristianismo podem descobrir juntos a força presente do limite antropológico que eles compartilham” (141-42). “A própria criação é em essência um mandamento, um ato discursivo que estabelece uma realidade que deve ser” (142). “A fala precede a visão na ordem divina da criação, e o ser humano é primeiro um ouvinte, alguém comandado, e não um legislador moral autônomo” (143). A visão segue a audição, e Eva entendeu isso ao contrário (143-44). “A santidade (*qedushah*) não é parte da ordem cósmica.” Aqueles que estão em aliança com Deus são tornados santos pela sua fala a eles (154).

<sup>21</sup> Osman bin Bakar, “Pluralism and the ‘People of the Book’”, em *Religion and security: The nexus in international relations* (org. Robert A. Seiple e Dennis R. Hoover; Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2004), 105, 108. No entanto, diferentemente de Novak, bin Bakar explora essa dimensão universal como um fator religioso unificador entre as “religiões do livro”. Eu argumentaria que a lei, seja natural ou revelada, é um fator unificador humano, mas que o evangelho é o único fator unificador religioso.

<sup>22</sup> Confúcio, como citado em C. S. Lewis, *Collected letters of C. S. Lewis* (São Francisco: HarperSanFrancisco, 2004), 2:561.

## 2. O TESTEMUNHO DA ALIANÇA DA CRIAÇÃO DE FONTES CRISTÃS

Não se pode explicar essa compreensão pactual por uma referência a um domínio da teologia das categorias legais (ocidentais) a ser contrastada com a teologia das categorias relacionais (orientais). A mesma ênfase pode ser encontrada em Irineu, em que ele não apenas afirma uma aliança adâmica, mas distingue entre uma “economia da lei” ou “lei das obras” (que ele associa com Adão na situação prelapsariana e, depois, com Israel na “economia mosaica” ou “dispensação legal”) e a “aliança do evangelho”.<sup>23</sup> João de Damasco acrescenta: “Era necessário, portanto, que o homem fosse primeiro colocado num teste (pois o homem não testado e não provado não teria valor algum), e sendo feito perfeito pela prova pela observância do mandamento, o homem deveria, desse modo, receber a incorrupção como o prêmio pela sua virtude”.<sup>24</sup> No Ocidente, Agostinho também antecipa claramente o esquema aliança das obras/aliança da graça como, por exemplo, no seu comentário de que “a primeira aliança era esta, com Adão: ‘porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás’” e esse é o motivo pelo qual todos os seus filhos “são transgressores da aliança de Deus feita com Adão no paraíso” (ênfase acrescentada).<sup>25</sup>

Há, então, alguma base comumente compartilhada de revelação não apenas para o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, mas também para todos os seres humanos? A teologia da Reforma enfatiza que quanto o evangelho seja revelado apenas na proclamação de Cristo (*verbum externum*), a lei é propriedade nativa de todos os seres humanos (*verbum internum*), a própria lei do ser deles que, embora suprimida em injustiça, não pode ser inteiramente purgada da consciência. Quanto a concordância inter-religiosa com relação ao conteúdo do evangelho sobrenaturalmente revelado seja impossível, deveríamos esperar e trabalhar visando a uma compreensão maior da nossa vida conjunta comum à luz da aliança da criação original, cujos vestígios são mantidos vivos pela fala contínua do Pai no Filho por meio do Espírito de acordo com a graça comum.

Embora refinada pelos teólogos reformados posteriores, as sementes de uma abordagem pactual podem ser facilmente discernidas em teólogos como Filipe Melanchthon, Heinrich Bullinger, Martin Bucer e João Calvino.<sup>26</sup> Paralelo à visão

<sup>23</sup> Irineu, *Against heresies* 4.25, em ANF, v. 1; cf. 5.16.3; 4.13.1; 4.15.1; 4.16.3; cf. Ligon Duncan, “The covenant idea in Irenaeus of Lyons”, um ensaio apresentado na reunião anual da North American patristics society em 29 de maio de 1997 (Greenville, S.C.: Reformed Academic Press, 1998); Everett Ferguson, “The covenant idea in the second century”, em *Texts and testaments: Critical essays on the Bible and the early church fathers* (org. W. E. March; San Antonio: Trinity Univ. Press, 1980).

<sup>24</sup> João de Damasco, *An exact exposition of the orthodox faith*, em NPNF2, 9:43.

<sup>25</sup> Agostinho, *City of God* (org. David Knowles; trad. Henry Bettenson; Nova York: Penguin, 1972), 16.28 (p. 688-89). De fato, Agostinho elabora esse ponto com detalhe considerável nessas duas páginas, contrastando a aliança da criação com a aliança da graça como a encontramos na promessa a Abraão.

<sup>26</sup> Para uma pesquisa definitiva, veja J. T. McNeill, “Natural law in the teaching of the reformers”, *Journal of religion* 26 (1946): 168-82. Cf. Filipe Melanchthon, *Loci communes* (publicado pela primeira vez em 1521), capítulo 7.

judaica das leis dadas a Noé resumidas por Novak, Calvino escreve: "Ora, aquela lei interior [*lex interior*] que temos [...] descrita como estando escrita, até mesmo gravada no coração de todos, num sentido afirma as mesmas coisas que devem ser aprendidas das duas Tábuas".<sup>27</sup> Em contraste com o estoicismo (e grande parte do pensamento medieval sobre a lei natural), então, a lei da natureza não é o produto da nossa participação no Ser, mas do nosso ser em cada momento chamado como criaturas pactuais. Sobre Romanos 2.14-15, Calvino diz: "Não há nada mais comum que ser o homem suficientemente instruído num padrão correto de conduta pela lei natural (da qual o apóstolo está falando aqui)".<sup>28</sup> "Se os gentios têm a justiça da lei da natureza gravada na mente, por certo que não diremos que são inteiramente cegos na maneira de conduzir a vida".<sup>29</sup> De fato, Calvino elogia a "sagacidade" dos grandes cientistas, filósofos e juristas "nas coisas terrenas", ao mesmo tempo em que censura os sectários por insultar o Espírito Santo que dá tais dons comuns à humanidade.<sup>30</sup>

Uma vez que essa aliança original é reconhecida, um grande número de passagens vem à mente. O teólogo Peter van Maastricht do final do século 17, por exemplo, apela para Oseias 6.7, em que é dito: "Mas eles transgrediram a aliança, como Adão" (cf. Jó 31.33, em que, "como Adão fez" é a tradução mais provável).<sup>31</sup> Visto que Israel era uma teocracia tipológica do Paraíso escatológico de Deus, sua existência *nacional* era uma repetição da aliança da criação – daí as comparações feitas por escritores bíblicos com Adão e a criação original.<sup>32</sup> Israel foi chamada para ver-se como um novo jardim teocrático da presença de Deus e como nova criação no sentido de representar a humanidade diante de Deus – tudo isso tipológico do verdadeiro Israel, o Adão fiel, que também é o verdadeiro templo e o sádado eterno de Deus. Como com Adão, a aliança sinaitica era condicional. Se Israel fosse fiel, os dias do povo se prolongariam "na terra que o SENHOR, teu Deus, te dá" (p. ex., Ex 20.12; cf. Dt 11.9). Assim, a posse da terra por parte de Israel, como no caso de Adão, é condicional – embora no primeiro caso a *bondade* de Deus estivesse pressuposta, enquanto no último, a *graça* de Deus (Dt 7.7-11). Exatamente

<sup>27</sup> Calvino, *Institutes* 2.8.1.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 2.2.22.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2.2.13, 15.

<sup>31</sup> Veja Byron Curtis, "How 6:7 and covenant-breaking like/as Adam", em *The law is not of faith* (org. B. Estelle, J. Fesko, D. VanDrunen; Phillipsburg, NJ.: P&R, 2009), 170 – 209.

<sup>32</sup> Conquanto esse paralelo seja feito por vários escritores, ele recebe uma descrição e análise bem completas em Herman Witsius (1636-1708), *The economy of the covenants* (Escondido, Calif.: The den Dulk Christian foundation, 1990). Para um resumo mais contemporâneo, veja Charles Hodge, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946): "Além desse caráter evangélico que inquestionavelmente pertence à aliança mosaica [pertence a' não é equivalente a'], e é apresentado em dois outros aspectos na Palavra de Deus. Primeiro, era uma aliança nacional com o povo hebreu. Nessa concepção, as partes eram Deus e o povo de Israel; a promessa era segurança nacional e prosperidade da terra; a condição era a obediência do povo como nação à lei mosaica; e o mediador era Moisés. Nesse aspecto era uma aliança legal. É dito: 'Faze isso e viveréis'. Em segundo lugar, ela continha, assim como o Novo Testamento, uma proclamação renovada da aliança das obras" (117-122).

os mesmos termos e sanções se aplicam: façam isso e vocês viverão muito tempo na terra e entrarão no descanso sabático. Assim como faz com seu apelo aos dois Adãos para a imputação dupla, Paulo usa a analogia das duas montanhas, duas mães e duas cidades para contrastar a aliança das obras (lei) e a aliança da graça (promessa) (Gl 3 e 4). Como Peter van Mastricht ressaltou no século 17, o papel de Cristo como “aquele que cumpre toda a justiça” não tem nenhuma base legal à parte de uma aliança que exige isso como a condição para a recompensa.<sup>33</sup>

Mais recentemente, no entanto, alguns teólogos reformados têm questionado ou até mesmo rejeitado a ideia de que esse relacionamento original da humanidade com Deus, em Adão, era uma aliança. Por exemplo, John Murray insiste em que as alianças bíblicas são inherentemente graciosas; a própria ideia, então, de uma aliança fundamentada em amor, mas baseada puramente na lei ou nas obras é considerada insustentável.<sup>34</sup> Contudo, essa concepção deixa de apreciar suficientemente a integridade da humanidade no estado de retidão. Adão não foi criado meramente num estado de inocência, mas num estado de retidão positiva – com todos os requisitos naturais e habilidades morais para cumprir a comissão confiada a ele. Para alguns, o relacionamento pactual baseado na lei parece excluir o amor. Todavia, a lei de Deus é nada mais do que uma estipulação do exercício correto do amor para com Deus e com o próximo (Mt 22.37-40). Lei e amor são tipicamente contrastados na teologia contemporânea e no pensamento popular. No entanto, a teologia da aliança os mantém juntos. O estudioso do antigo Oriente Próximo, Delbert Hillers, ressalta que no relacionamento estabelecido pelo tratado-aliança, lei e amor são sinônimos. A lei prescreve os preceitos do amor.<sup>35</sup> O amor é uma linguagem legal e emocional ao mesmo tempo, e é a expressão legal que forma a emocional: “Amar é colocar as afeições sinceras de alguém no Senhor da aliança e dar a essa afeição sua expressão em serviço leal”.<sup>36</sup> Quem somos nós, os violadores de amor, para

<sup>33</sup> Peter van Mastricht, como citado em Heinrich Heppe, *Reformed dogmatics* (org. Ernst Bizer; Londres: Allen & Unwin, 1950), 290: “Para muitas questões fundamentais da religião cristã, p. ex., a propagação da corrupção original, a satisfação de Cristo e sua sujeição à lei divina, Romanos 8.3-4 (‘Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado, a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito’), Gálatas 3.13 (‘Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar [...]’) quase não podemos dar uma explicação satisfatória se a aliança das obras for negada”. Para outros argumentos exegéticos de Mastricht, veja citações adicionais em Heppe, *Reformed dogmatics*, 289-90.

<sup>34</sup> John Murray nega a aliança das obras porque ele pressupõe que uma aliança divina deve ser sempre graciosa. No entanto, ele se refere à “administração adâmica”. Veja John Murray, “The Adamic administration”, em *The collected writings of John Murray* (Edimburgo: Banner of Truth, 1977). No entanto, Robert Reymond corretamente responde: “Mas Murray não consegue tornar claro o que a ‘administração adâmica’ administra” (Robert Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith* [Nashville: Nelson, 1988], 405).

<sup>35</sup> Delbert Hillers, *Covenant: The history of a Biblical idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969), 153.

<sup>36</sup> Hillers, *Covenant*, 153.

determinar por nós mesmos seu exercício correto quando o Deus que é amor revelou claramente suas exigências na sua lei?

É nesse contexto de uma aliança que a lei é vista como a especificação concreta dos deveres do amor. Se Adão tivesse obedecido, por causa de seu amor pactual (*hesed*) pelo seu Criador e pelas ccriaturas, ele ganharia o direito de comer da Árvore da Vida, confirmado em paz e justiça eternas. E como nosso cabeça na aliança, ele teria conquistado esse direito não apenas para si mesmo, mas para toda a sua posteridade. Nas palavras da *Fórmula Helvética de Consenso*, “a promessa anexada à aliança das obras não era simplesmente a continuidade da vida e felicidade terrenas”, mas uma confirmação em justiça e alegria celestiais eternas.<sup>37</sup>

Um argumento final em favor de uma aliança de criação é suprido por Cocceius, em termos de *consciência* (Rm 2.15), algo que Calvino repetidamente enfatizava em relação à lei. Criada à imagem de Deus, a humanidade era capaz desse relacionamento ao qual estava obrigada e ao qual Deus também se obrigou.

### 3. UMA ALIANÇA DE AMOR E LEI, NÃO DE GRAÇA

Já defendi o ponto de que a criação tinha a sua própria integridade anterior à queda. O relacionamento original no qual a humanidade foi criada é mais bem caracterizado por uma “condescendência voluntária” (*Confissão de Westminster* 7.1) em vez de graça.

De acordo com a concepção católico-romana, a criação não apenas possuía a potencialidade para corrupção (o que, evidentemente, nós afirmaríamos), mas estava suspensa entre as esferas superior e inferior, concentrada no dualismo entre a contemplação intelectual do Bem eterno e imutável e a indulgência das paixões temporais e mutáveis. A sustentação de Adão – e, portanto, da ordem criada – dependia a cada momento não da integridade de liberdade em justiça criada, mas de um *donum superadditum* – um dom de graça acrescentado à natureza, elevando-o em direção ao sobrenatural. Relacionada a essa ideia está a noção de *concupiscência* (do latim, significando desejo por coisas terrenas). De acordo com esse ensino, a graça que Deus acrescentou à natureza no princípio deu a Adão e Eva uma inclinação para transcender o seu corpo e seus desejos por meio de uma ascensão racional.<sup>38</sup> Assim, a concupiscência é a inclinação para a esfera ostensivamente inferior da natureza, que foi favorecida quando Deus tirou sua graça superacrescentada.

<sup>37</sup> Heppe, *Reformed dogmatics*, 295.

<sup>38</sup> De acordo com o *Catechism of the catholic church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), “O primeiro homem era intacto e ordenado em todo o seu ser porque ele estava livre da tripla concupiscência que subjuga o homem aos prazeres dos sentidos, cobiça pelos bens terrenos e autoafirmação, contrários aos ditames da razão” (96). Na queda, essa justiça original “está agora destruída: o controle das faculdades espirituais da alma sobre o corpo está aniquilado [...]” (100). No entanto, “[...] a natureza humana não foi totalmente corrompida: ela está ferida nos seus poderes naturais próprios a ela; sujeita à ignorância, ao sofrimento e ao domínio da morte; e inclinada a pecar – uma inclinação para o mal que é chamada de ‘concupiscência’” (102).

Na visão dos reformadores, isso prejudicou a integridade da natureza como ela foi criada. Se a humanidade foi criada em justiça original, como a igreja medieval afirmava, por que ela necessitava de um dom de graça para orientá-la a Deus? Os reformadores desafiam a concepção tradicional também por causa de seu inerente dualismo espírito-matéria, sua possibilidade de tornar Deus a causa do pecado de Adão e sua identificação do pecado original na própria natureza em vez de uma transgressão perversa contra a integridade natural com a qual Deus criou os seres humanos. Não é difícil concluir que a integridade humana, e, mais em geral, a integridade da criatura foi, portanto, perdida quando esse *donum* foi removido, como o próprio Agostinho sugere.<sup>39</sup>

Em contraste, os reformadores ensinavam que tanto a integridade da natureza humana quanto a sua depravação depois da queda foram totais, abrangendo tanto a mente quanto o corpo, a alma bem como suas paixões, o intelecto e também os sentidos. A queda não pode ser atribuída ao fato de a humanidade ter sido “seduzida por desejos inferiores”, diz Calvino, “mas a impiedade abominável tomou a própria cidadela de sua mente, e o orgulho penetrou nos recônditos mais interiores do seu coração; de modo que é redutor e tolo restringir a corrupção que daí resultou ao que é chamado de desejos sensuais”. Calvino acusa o teólogo medieval Pedro Lombardo de “a mais crassa ignorância” por identificar “a carne” em Paulo (especialmente em Rm 7.18) com o corpo e os apetites sensuais, “como se Paulo estivesse falando apenas de uma parte da alma e não do todo da nossa natureza, a qual se opõe à graça supernatural”. Em Efésios 4.17-18, por exemplo, Paulo não meramente localiza o pecado nos “impulsos desordenados dos apetites, mas principalmente insiste na cegueira da mente e na depravação do coração”<sup>40</sup>.

Na teologia católico-romana, a concupiscência ainda não é o ato do pecado, mas uma propensão (hábito ou disposição) para o pecado, e essa propensão é devida ao eu inferior. No entanto, a teologia da Reforma negou que houvesse qualquer propensão para o pecado ou fraqueza na natureza humana antes da queda. Nessa concepção, a queda deveu-se a um desvio de todo o eu para longe de Deus e seus dons perfeitos num ato de traição. Podemos resumir este ponto dizendo que é prematuro inserir na aliança da criação um elemento de *graciosidade* divina, estritamente falando. Graça não é o mesmo que bondade; misericórdia não é o mesmo que amor. A Escritura fala claramente sobre a bondade, a benignidade, a generosidade e o amor de Deus para com a sua criação não caída, mas não há um único versículo que se refira à graça e misericórdia de Deus para com as criaturas antes da queda. Graça e misericórdia são sinônimos: não meramente favor imerecido, mas o tipo de amor-benigno que Deus demonstra para com aqueles que de fato merecem exatamente o oposto.

<sup>39</sup> Augustine: *Confessions and Enchiridion* (org. e trad. Albert C. Outler; Filadélfia: Westminster, s.d.), 225-26; cf. Tomás de Aquino, *Of God and his creatures: An annotated translation of Summa contra gentiles* (trad. Joseph Rickaby; Westminster, Md.: Carroll Press, 1950), 379.

<sup>40</sup> Calvino, *Institutes* 2.1.9.

Os termos de aliança da criação não podem ser ignorados, nem suas sanções simplesmente abandonadas. Entretanto, por causa do seu amor extravagante, o próprio Deus tornou-se homem e cumpriu no lugar de seus eleitos a justiça requerida nessa aliança original. É isso o que a teologia reformada entende por obediência ativa de Cristo.<sup>41</sup>

## B. AS SANÇÕES DA ALIANÇA: O PECADO ORIGINAL

“Pecado original” é a expressão que a igreja ocidental tem usado para se referir à nossa culpa e corrupção coletivas. Nenhuma doutrina é mais crucial à nossa antropologia e soteriologia, e no entanto, nenhuma doutrina tem sido mais implacavelmente criticada desde que foi articulada. O liberalismo protestante sempre teve uma visão otimista da moralidade humana. Adolf von Harnack chamou o pecado original de “um dogma ímpio e tolo”.<sup>42</sup> Isso, contudo, foi antes das duas grandes guerras, para as quais a contribuição do próprio Harnack não deve ser esquecida.<sup>43</sup>

Não é de admirar que os anos pós-guerra tenham permitido uma reavaliação da doutrina clássica do pecado original. Reinhold Niebuhr corretamente supôs:

A doutrina cristã do pecado, na sua forma clássica, ofende tanto os racionalistas quanto os moralistas por afirmar a posição aparentemente absurda de que o homem peca inevitavelmente e por uma nefasta necessidade, mas ainda assim ele é considerado responsável pelas ações que realizou por meio de um destino inevitável.<sup>44</sup>

Como a teologia natural por excelência, o pelagianismo era o pressuposto antropológico do pensamento de Kant.<sup>45</sup> Isso não precisa ser ensinado a ninguém; é a nossa língua nativa. Repetidas tentativas para rejeitar a doutrina do pecado original como uma peculiaridade de Calvin ou de Lutero, Agostinho ou Paulo não conseguiram tomar seriamente o fato de que os mesmos pressupostos

<sup>41</sup> O quarto Evangelho mais uma vez enfatiza especialmente o “cumprimento de toda a justiça” que é central à missão de Jesus. O próprio Jesus usa a linguagem de um vitorioso segundo Adão, um servo obediente e leal, que veio “não para fazer a minha própria vontade, e sim a vontade daquele que me enviou” (Jo 6.38), que sempre faz o que o seu Pai diz e que pode dizer ao final de seu teste de obediência: “Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer” (Jo 17.4). As famosas palavras na cruz, “Está consumado”, tomam uma nova importância à luz disso, bem como o rasgar do véu do templo por meio do qual a humanidade agora é convidada a entrar na terra do sábado e comer da árvore da vida. De fato, a afirmação imediatamente anterior a essa última proferida na cruz foi: “Depois, vendo Jesus que tudo já estava consumado, para se cumprir a Escritura, disse: Tenho sede!” (Jo 19.28).

<sup>42</sup> Adolf von Harnack, *History of dogma* (trad. Neil Buchanan; Boston: Little, Brown, and Company, 1899), 5:217.

<sup>43</sup> Harnack ajudou a criar a política de guerra “Deutschland über alles”, do Kaiser Guilherme: uma das razões para oasco de Barth com relação aos seus mentores liberais.

<sup>44</sup> Reinhold Niebuhr, *The nature and destiny of man* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1964), 241.

<sup>45</sup> Immanuel Kant, “Religion within the boundaries of mere reason”, em *Religion and rational theology* (org. e trad. Allen W. Wood e George di Giovanni; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 148, 150; Paul Ricoeur, *Figuring the sacred*, 84-86.

são articulados nos salmos (Sl 51.5,10; 143.2), nos profetas (Is 64.6; Jr 17.9), nos Evangelhos (Jo 1.13; 3.6; 5.42; 6.44; 8.34, 15.4-5) e nas epístolas católicas (Tg 3.2; 1Jo 1.8,10; 5.12). A doutrina do pecado original pode ser vista como tendo surgido como resultado de duas fontes principais: a própria aliança como o paradigma bíblico para o relacionamento divino-humano e a narrativa da queda de um estado original de integridade.

Citando exemplos do judaísmo do segundo templo, Childs conclui: "O judaísmo compartilhava a conceção de que o pecado humano derivou de Adão (IV Esdras 3.7; Sifre Deut. 323<sup>46</sup>)".\* De fato, um dos exemplos mais claros da crença do judaísmo inicial no pecado original está em 2Esdras:

O mesmo destino caiu sobre todos eles: assim como a morte veio sobre Adão, o dilúvio veio sobre eles [da geração de Noé]. [...] Pois o primeiro Adão, sobrecarregado com um coração mau, transgrediu e foi derrotado, assim também aconteceu com todos os que descenderam dele. Desse modo, a doença tornou-se permanente; a lei estava no coração das pessoas junto com a raiz ruim; mas o que era bom se foi, e o mal permaneceu [...] e tudo procedendo como Adão e todos os seus descendentes, pois eles também têm o coração mau (2Ed 3.10,21-22,26 NRSV).

Essas afirmações estão no contexto de explicar os modos de Deus lidar com Israel em seu exílio: a questão é que a própria Israel está "em Adão" e a primeira desobediência está alojada profundamente dentro da história do próprio povo de Deus. As semelhanças com o tratamento de Paulo, especialmente em Romanos 1-3 e 5, são impressionantes.

O conceito de solidariedade – solidariedade humana em Adão e de Israel em Abraão e Moisés – é básico para a cosmovisão bíblica, por mais diferente que seja da nossa. Paulo simplesmente elabora essa concepção pactual quando explica que "por um só homem entrou o pecado no mundo"; em quem todos os homens se tornaram, a partir de então, pecadores, condenados pela lei e interiormente corruptos (Rm 5.12-21). Segue-se, então, que se Adão não conseguiu desempenhar a sua comissão como servo-rei de Yahweh, todos aqueles que estão "em Adão" estão também implicados, do mesmo modo que o povo representado pelo vassalo nos tratados hititas compartilharia das sanções ameaçadas no caso de quebra do tratado.

Nesse ponto, tudo depende do tipo de crédito que damos à narrativa histórica e se estamos dispostos a falar, não apenas como Gênesis 3, mas como todas as Escrituras subsequentes o fazem, da condição humana *antes* e *depois* da queda. Independentemente de qual seja a opinião de alguém a respeito do processo das origens humanas, a teologia cristã se sustenta ou cai com um Adão histórico e

\* Brevard Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 579.

\* *Sifré to Deuteronomy*, comentário sistemático versículo por versículo de Deuteronomio preparado por rabinos (N. do E.).

uma queda histórica. Quanto a isso, as teologias católico-romana e reformada estão de acordo.<sup>47</sup> Contra a teologia liberal, Barth e Brunner afirmam que a humanidade está “em Adão”, compartilhando o pecado original, mas, negando a queda histórica, eles só podem alojar esse fato histórico na predestinação eterna de Deus. De fato, Barth insiste: “A culpa e a punição que vieram sobre nós em Adão não têm uma realidade independente em si mesmas, mas são apenas as sombras escuras da graça e da vida que encontramos em Cristo”. Para Barth, parece que “Adão” representa uma mera cópia, aparência ou sombra da forma eterna (Cristo), o último engolindo o primeiro.<sup>48</sup> No entanto, se alguém não leva Adão a sério (i.e., o humano *como humano*), dois problemas sérios se seguem: primeiro, o pecado deve ser atribuído à própria criação (e, portanto, em última instância, ao Criador); segundo, não há mais qualquer base histórica para a obra de Cristo como o Último Adão, de desfazer a maldição e cumprir os termos da aliança da criação.

Na formulação de Agostinho, a doutrina do pecado original concentra-se na metafísica da natureza, no dom de graça superacrescentado e na transmissão de pecado da alma dos nossos primeiros pais. Baseando o pecado original na metafísica idealista, Jonathan Edwards especulou que nós somos todos pecadores porque não há tal coisa como um agente individual. Na sua concepção, a identidade entre Adão e todos os seres humanos é real (no sentido metafísico): igualdade numérica, dependente em cada momento de um novo ato *ex nihilo* de Deus.<sup>49</sup> Hodge fornece refutação adequada a essa teoria.<sup>50</sup> Um relato pactual do pecado original concentra-se na estrutura representativa, federal e pactual da existência humana diante de Deus. Como uma nação representada pelos decretos e ações de seu chefe de Estado, a raça humana é um-em-muitos e muitos-em-um. O que acontece ao rei, acontece também ao reino. Sem dúvida há tanto consequências metafísicas quanto ontológicas da transgressão da aliança, tais como a morte humana como sentença judicial, mas a essência do pecado em si é legal, forense e ética: “O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei” (1Co 15.56).

Obviamente, estamos mais uma vez “conhecendo um estranho” em vez de “superando a separação” nessa abordagem. Assim como a imagem de Deus consiste numa comissão pactual para a qual Deus criou a humanidade em vez de ser numa substância ou faculdade particular, o pecado original deve ser compreendido no mesmo contexto, de acordo com o mesmo princípio. Portanto, a

<sup>47</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 98: “A Igreja, que tem a mente de Cristo, sabe perfeitamente que não se pode adulterar a revelação do pecado original sem arruinar gradualmente o mistério de Cristo. O relato da queda (Gn 3) utiliza uma linguagem figurativa, mas afirma um acontecimento primeval, um fato que ocorreu no início da história do homem. O Apocalipse dá-nos a certeza de fé de que toda a história humana está marcada pelo pecado original cometido livremente pelos nossos primeiros pais” (ênfase original).

<sup>48</sup> Karl Barth, *Christ and Adam: Man and humanity in Romans 5* (Nova York: Harper and Bros., 1957), 36.

<sup>49</sup> Jonathan Edwards, *Original sin*, em *Works of Jonathan Edwards* (2 v.; Edimburgo: Banner of Truth, 1979), 2:555.

<sup>50</sup> Hodge, *Systematic theology*, 2:216-27.

énfase deve estar não numa faculdade ou num princípio que todos nós temos em comum, mas no simples fato de que nós *estamos* em comum, isto é, nós *estamos* em aliança.

Embora Jenson não apele a essa categoria pactual, o argumento dele é essencialmente o mesmo:

A humanidade é, em última análise, uma única comunidade diacronicamente estendida, e essa comunidade e nós nela somos idólatras, concupiscentes, injustos e desesperançados. Além do mais, do mesmo modo somos compelidos a postular uma "queda" da humanidade, como tendo ocorrido dentro do tempo criado. [...] A história contada no terceiro capítulo de Gênesis não é um mito; ela não descreve o que acontece sempre e sempre. Ela descreve o primeiro acontecimento histórico do que a partir de então sempre acontece; além disso, se isso não tivesse acontecido com os primeiros seres humanos, poderia não ter absolutamente acontecido, uma vez que então os seres humanos teriam sido omitidos de um "ato abrangente da raça humana".<sup>51</sup>

A queda da qual todos participamos é "a presença do passado".<sup>52</sup> O nosso presente é a "História efetiva" (*Wirkungsgeschichte*) de uma transgressão original que define nossa condição e ações éticas. De fato, a solidariedade em Adão ilustra o fato de que a aliança não é uma simples metáfora para um relacionamento, mas é o próprio relacionamento entre Deus e a criação. Ninguém é uma ilha. O passado está presente não apenas entre nós, mas dentro de nós. A consciência da aliança que todos nós compartilhamos em virtude de nossa humanidade carrega consigo desde a queda a inerradicável consciência da nossa existência como violação, alienação e transgressão. Não somos apenas culpados *por causa* do pecado de Adão; nós somos culpados *como pecadores em Adão*. Embora esse modo de pensar (ou seja, a solidariedade corporativa) seja difícil de compreender para aqueles de nós criados em democracias liberais, ele é básico à fé de Israel. Em Josué 7, Acã rouba dos espólios da guerra santa, e Yahweh ordena a Josué: "Levanta-te! [...] Israel pecou, e violaram a minha aliança [...]. Conquanto Acã tenha sido apedrejado, a culpa pertence ao povo como um todo (v. 10-26). Na liturgia de Páscoa de Israel, as gerações contemporâneas devem considerar-se como tendo sido trazidas do Egito com seus antepassados. Esses, e muitos outros exemplos, exibem a solidariedade pactual na abordagem bíblica à questão da culpa. No tratamento de Paulo em Romanos 5, "por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram" (v. 12). Em outras palavras, cada ser humano estava presente representativamente, federalmente e pactualmente em Adão. Os nossos próprios atos pessoais de pecado fluem dessa natureza corrupta e acrescentam à nossa culpa original.

<sup>51</sup> Robert Jenson, *Systematic theology* (Nova York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:150.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 2:355.

Especialmente nas nações altamente desenvolvidas de hoje, uma antropologia implicitamente pelagiana é frequentemente combinada com uma teoria individualista do eu e um entendimento terapêutico dos direitos humanos, justiça criminal e relações sociais que desafiam a compreensão tradicional de pecado. Nesse contexto, é inconcebível que alguém seja considerado culpado pela participação na culpa coletiva. Além disso, no contexto de mudança de conceitos de jurisprudência tem emergido uma teologia sentimental na qual não há espaço para qualquer forma de justiça que não seja exclusivamente melhorativa e curativa. De fato, o professor de direito Jean Bethke Elstain argumentou que o enfraquecimento do senso de um Deus santo e da pecaminosidade humana até mesmo nas igrejas, é parcialmente responsável por minar também a própria noção de justiça humana.<sup>53</sup>

Moltmann admite: “Os Pais da igreja consistentemente seguiram a doutrina rabínica e paulina: o sofrimento e a morte são a *punição* divinamente determinada para o pecado humano. ‘O salário do pecado é a morte’ (Rm 6.23)”. No entanto, ele rejeita essa visão:

Essa redução de sofrimento e morte ao pecado significa que o princípio da salvação é visto como o perdão de pecados. A redenção humana então acontece em dois estágios: o pecado é derrotado pela graça na morte sacrificial de Cristo na cruz; as consequências do pecado – sofrimento e morte – são derrotadas pelo poder, por meio da futura ressurreição dos mortos.

Moltmann prefere o caminho de Orígenes, ou seja, “que a morte estava junto com o homem desde a sua criação como um ser finito”. “Ela não é, portanto, nem uma consequência do pecado, nem uma punição divina. [...] Agostinho e os Pais latinos, por outro lado, ligaram todas as formas de sofrimento e morte ao pecado, reduzindo a doutrina da redenção à forma jurídica na doutrina da graça.”<sup>54</sup> O pecado traz seu próprio sofrimento. Moltmann conclui; ele mal precisa de qualquer punição adicional.<sup>55</sup> Mais uma vez discernimos a tendência natural de identificar o pecado meramente com seus sintomas em vez de identificá-lo com a sua profunda atrocidade como um estado e atitude criminal em relação a um Deus santo.

A tendência do fundamentalismo é reduzir o pecado aos atos e comportamentos pecaminosos, enquanto o liberalismo reduz o pecado às estruturas sociais más que impedem a realização do reino ético. Em contraste com ambas as formas de reducionismo, a compreensão bíblica de pecado é muito mais profunda em sua análise. O pecado é, em primeiro lugar, uma condição que é

<sup>53</sup> Jean Bethke Elstain, *Augustine and the limits of politics* (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1995); cf. entrevista com Elstain por Ken Myers em *Mars Hill audio journal* 64 (set.-out./2003).

<sup>54</sup> Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The doctrine of God* (trad. Margaret Kohl; São Francisco: Harper & Row, 1981), 50.

<sup>55</sup> *Ibid.*

simultaneamente judicial e moral, legal e relacional. Assim, nós pecamos porque somos pecadores e não o contrário. Estando diante de Deus como transgressores em Adão, nós exibimos nossa culpa e corrupção nos nossos pensamentos e ações reais. Se cortarmos fora um ramo doente, outro – prenhe do fruto da injustiça – cresce em seu lugar.

Além disso, somos tanto vítimas quanto perpetradores. Não há um ser humano desde a queda que seja *apenas* vítima; no entanto, também é verdade que cada ser humano *também* sofre pecados contra si. Tal é a solidariedade da humanidade sob a maldição da aliança violada da criação. Um ato particular de pecado pode ser (ou incluir) a falta de alguma outra pessoa, mas a condição pecaminosa e a teia de ações e relacionamentos pecaminosos que fluem dela nos envolvem também. É verdade que nós não escolhemos os nossos vícios, mas os mesmos são condicionados pelas estruturas pecaminosas para os quais nossos contextos socioculturais ou familiares particulares tendem. No entanto, também é verdade que nós permitimos a esses vícios agirem em nós mesmos e somos responsáveis pelas nossas próprias ações. Teorias simplistas de pecado facilmente identificam os “justos” (nós) e os “ímpios” (eles), mas à medida que o drama bíblico se desenvolve, reconhecemos com crescente clareza que “todos, tanto judeus como gregos, estão debaixo do pecado; como está escrito: Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus; todos se extraviaram, à uma se fizeram inúteis; não há quem faça o bem, não há nem um sequer” (Rm 3.9-12).

Não há dúvida de que um conceito *exclusivamente* judicial da queda não pode explicar um grande número de passagens bíblicas, particularmente aquelas que enfatizam a realidade da violência institucional e sistemática. Mas a aliança – ao mesmo tempo legal e relacional, individual e coletiva, ética e ontológica, pessoal e socioinstitucional –, junta todos esses aspectos.

É nossa definição de pecado que gera tais interpretações radicalmente diferentes de redenção. Como observa Robert Jenson:

A única definição possível de pecado é que pecado é o que Deus não quer que seja feito. Assim, se nós não ajustarmos contas com Deus, não estaremos aptos a lidar com esse conceito; sem reconhecer Deus, podemos – talvez não por muito tempo – falar de maneira significativa de erro e até mesmo de crime, mas não de pecado.<sup>56</sup>

O pecado é um crime cometido contra uma pessoa, e não apenas um princípio; no entanto, a lei que é transgredida é a vontade de um Senhor pessoal que instituiu o relacionamento. O peso da lei é medido pelo caráter daquele que a estipula. Apenas quando somos confrontados com a santidade de Deus é que realmente compreendemos algo sobre o peso do pecado (Is 6.1-7). Quando reduzido à dimensão horizontal (relacionamentos intra-humanos), o pecado torna-se

---

<sup>56</sup>Jenson, *Systematic theology*, 2:133.

um comportamento negativo que pode ser facilmente trabalhado ou o fato de alguém não conseguir viver segundo seu potencial e suas expectativas. À parte da sua referência vertical, o pecado pode produzir vergonha, mas nunca culpa. O único julgamento que importa nesse esquema é o da sociedade ou o nosso próprio, mas não o de Deus.

O papel de Deus nessa perspectiva é meramente servir ao ego soberano na sua luta pela perfeição. A religião pode se tornar o meio principal pelo qual suprimimos a nossa participação na culpa humana, como Barth de modo tão contundente argumentou: “Nosso respeito próprio exige, acima de tudo o mais, [...] acesso a um supermundo. Nossas ações querem fundamentos mais profundos, reconhecimento transcendente e recompensa. Nossa ânsia pela vida cobiça também momentos piedosos e prolongação para a eternidade”.<sup>57</sup> Barth sente a força da crítica da religião feita por Feuerbach, e, contrastando religião com a revelação de Cristo, usa aquela crítica para definir religião como projeção idólatra:

Viemos ao nosso próprio resgate e construímos a torre de Babel. E que pressa temos para abrandar em nós o desejo intempestivo pela justiça de Deus! E acalmar significa, infelizmente, disfarçar, silenciar. [...] O desejo por um mundo novo perdeu toda a sua amargura, nitidez e inquietação; tornou-se a alegria do desenvolvimento, e agora floresce docemente e certamente em orações, placas de doação, reuniões de comitês, revisões, relatórios anuais, aniversários de 25 anos e incontáveis saudações mútuas. A própria justiça de Deus tem, pouco a pouco, se transformado de o mais certo dos fatos em o mais sublime entre diversos ideais, e agora em todos os acontecimentos é uma questão que diz respeito a nós mesmos. [...] Você pode agir como se fosse Deus, você pode facilmente tomar a justiça dele e colocá-la sob própria administração. Isso certamente é orgulho.<sup>58</sup>

A religião é um dos principais meios que usamos para cobrir a nossa vergonha sem de fato lidar com a culpa que lhe dá origem. E projetamos um deus que irá satisfazer a nossa supressão da verdade sobre nós mesmos. “A idolatria não é um acidente”, observa Jenson, “como se alguns de nós simplesmente tivessem descoberto o candidato errado para a deidade.”<sup>59</sup> Ela é o resultado de uma supressão voluntária da verdade em injustiça (Rm 1.18). Não apenas na nossa imoralidade e mentira, mas até mesmo na nossa luta moral orgulhosa, na devocão religiosa autoconfiante, nas afirmações sinceras, estamos acumulando ira divina contra nós.

Com sua doutrina de pecado original, a fé bíblica luta com a realidade da tragédia humana apenas para entrar na comédia alegre da qual a folia pagã é apenas

<sup>57</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief* (2<sup>a</sup> ed.; Munique: Chr. Kaiser, 1922), 20; citado em Jenson, *Systematic theology*, 2:136.

<sup>58</sup> Karl Barth, *The Word of God and the word of man* (trad. Douglas Horton; Londres: Peter Smith, 1958), 14-16.

<sup>59</sup> Jenson, *Systematic theology*, 2:137.

uma pálida paródia. Desespero profundo e alegria profunda pertencem àqueles que encontraram Deus na sua lei e no evangelho. Em contraste, a negação dessa doutrina dá ao pensamento pagão uma alegria superficial que esconde um desespero profundo e definitivo.

Escrevendo diante dos exemplos mais óbvios de pecado humano no século 20, Reinhold Niebuhr refletiu profundamente sobre essa complexidade em *The nature and destiny of man* [A natureza e o destino do homem]. A experiência de Niebuhr, especialmente de duas grandes guerras, desafiou radicalmente sua teologia liberal e ideologia marxista, e, embora nunca tenha abandonado completamente suas convicções anteriores, ele foi progressivamente puxado para o realismo de uma compreensão bíblica da natureza humana. Um dos discernimentos importantes da herança clássica agostiniana e reformada foi a sua recusa de simplificar o problema do pecado como algo que poderia ser derrotado por instrução moral adequada ou engenharia social. O liberalismo (incluindo o evangelho social) radicalizou a tendência liberal de identificar pecado e graça com as áreas “inferior” e “superior” do ego. “Isso permanece verdadeiro mesmo quando, como no pensamento de homens como Schleiermacher e na teologia do evangelho social, essa porção é atribuída a instituições e tradições de História mais do que simplesmente à paixão sensual ou à finitude da mente.”<sup>60</sup> De acordo com Walter Rauschenbusch, o pecado é transmitido primariamente por meio de instituições, observa Niebuhr. “O argumento pelo qual isso é feito não variou desde os dias dos críticos de Agostinho.”<sup>61</sup> Schleiermacher simplesmente repete a redução pelagiana do pecado à malignidade deliberada e consciente.<sup>62</sup>

No entanto, apenas na doutrina robusta, ainda que trágica, do pecado original há um reconhecimento de que o pecado também é uma condição da qual não podemos nos desenredar ou nos exonerar. Uma pessoa não precisa ativamente mandar judeus para a câmara de gás para ser culpada de não ter agido para protegê-los. É esse discernimento que é expresso no *Livro de Oração Comum*, quando os adoradores confessam seu pecado como consistindo “tanto no que fizemos quanto no que deixamos de fazer” ou quando o *Catecismo Menor de Westminster* (P. 14) define o pecado não apenas como uma violação explícita, mas como uma “falta de conformidade à” lei de Deus. “A verdade é que, por mais absurda que a doutrina paulina de pecado original pareça à primeira vista”, diz Niebuhr, “seu prestígio como uma parte da verdade cristã é preservado e permanentemente restabelecido contra os ataques de racionalistas e simples moralistas por sua habilidade de lançar luz sobre fatores complexos no comportamento humano que constantemente escapam aos moralistas.”<sup>63</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, 2:246.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 2:247.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, 2:249.

Mais recentemente, mas também com base em profunda experiência em primeira mão com a corrupção humana, Miroslav Volf fala de uma “inocência artificial” nas sociedades afuentes modernas, que dá origem a uma “incongruência gritante: num mundo tão encharcado com o mal, todo mundo é inocente aos seus próprios olhos”.<sup>64</sup> Como Niebuhr em seu apelo à análise de Calvino do pecado como envolvendo tanto violação quanto vitimização intencionais, Volf diz: “Em *The fall to violence*, Marjorie Suchocki argumenta que há ‘um entrelaçamento entre vítima e violador por meio da própria natureza de violação’”.<sup>65</sup> “A violência seduz a psique da vítima, impulsiona sua ação na forma de uma reação defensiva e tira a sua inocência. Ela escreve: ‘Dividir o mundo nitidamente em vítimas e violadores ignora a profundidade da participação de cada pessoa no pecado cultural. Simplesmente não existem inocentes’”.<sup>66</sup> Mas é isso o que a doutrina do pecado original tem tentado dizer, e sua extinção nos deixa presos dentro do ciclo de culpa que perpetua a exclusão e a violência.

Na esteira da crença moderna no progresso, a doutrina foi progressivamente desmantelada. Como Bernhard-Henri Levy corretamente argumentou em *Dangerous purity* [...], as sombras obstinadas da modernidade, produzidas em parte precisamente pelo otimismo cego da modernidade, pedem um restabelecimento criterioso da doutrina do pecado original. [...] A solidariedade no pecado enfatiza que não se pode esperar nenhum tipo de salvação de uma abordagem que depende fundamentalmente de atribuição moral de culpa e inocência. A questão não pode ser como encontrar “inocência”, seja no mapa intelectual ou social e ir em busca dela.<sup>67</sup>

Essa doutrina deveria minar nossa tendência de projetar nosso próprio pecado nos outros:

Um mal particular não apenas ‘habita’ em nós de modo que fazemos o que odiamos (Rm 7,15); ele nos colonizou de uma maneira tão abrangente que parece não ter sobrado espaço moral dentro do ego no qual poderia ocorrer a nós odiar o que queremos por ser algo mau. Somo enredados pelo pecado não apenas com total consentimento, mas sem um pensamento de discordância e sem um suspiro por liberação.<sup>68</sup>

Volf conclui: “E por trás do tumulto de ‘fazer’ e ‘quebrar’ há uma constante antropológica: os seres humanos estão *sempre já na aliança*, como aqueles que *sempre já quebraram a aliança*”.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Miroslav Volf, *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 79.

<sup>65</sup> Marjorie Suchocki, *The fall to violence*, como citado em Volf, *Exclusion and embrace*, 147.

<sup>66</sup> Volf, *Exclusion and embrace*, 80.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 90-91.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 153.

## C. HABILIDADE NATURAL E MORAL

Toda a humanidade é conjuntamente culpada “em Adão” e a sentença foi transmitida para toda a raça humana. No entanto, a experiência nos apresenta muitos exemplos de bondade, benignidade e até mesmo atos heroicos de justiça e compaixão. Para lidar com essa questão, devemos recuperar duas distinções que são muito importantes especialmente desde a Reforma: (1) entre justiça nas *coisas celestiais* (*coram deo*, diante de Deus) e nas *coisas terrenas* (*coram hominibus*, ou diante dos demais seres humanos) e (2) entre habilidade *natural* e *moral*.

Primeiro, os seres humanos – incluindo os não cristãos – são reconhecidos na Escritura por boas ações, assim como são reconhecidos por conhecimento e sabedoria nas questões humanas. Todavia, é com respeito à justiça do próprio caráter de Deus, que ele revelou na sua lei, que Deus julga todos os mortais. Conquanto tenhamos evidências abundantes do conhecimento e sabedoria nas questões humanas comuns, o evangelho – identificado pelo apóstolo Paulo como a sabedoria celestial que nos confunde – à parte da obra regeneradora do Espírito é um mistério.

Em segundo lugar, relacionado ao primeiro, os seres humanos têm uma habilidade *natural* para cumprir os mandamentos de Deus, mas falta-lhes a habilidade *moral* para amar a Deus e ao próximo de tal maneira a cumprir esses mandamentos. Os seres humanos têm todas as faculdades e habilidades necessárias com as quais Deus os dotou na criação. A queda não destruiu essas características de identidade pactual, mas as distorceu e deformou. Portanto, todos os seres humanos são, por definição, criaturas em aliança e portadores da imagem; ser uma pessoa humana não depende de estar vinculado a Deus em retidão.<sup>70</sup> O problema é que a vontade humana está em escravidão moral ao pecado.

A distinção entre as habilidades natural e moral surge especialmente dentro da tradição reformada como um modo de se proteger contra dois extremos: por um lado, a identificação *maniqueista* do pecado com a criação de Deus em si e, por outro, a negação *pelagiana* da depravação total. De fato, essa distinção que é preeminentemente nos sistemas reformados é a própria coisa que Niebuhr parece ter em mente com a sua própria distinção entre o *ego-como-sujeito* (reconhecendo o certo e o errado) e o *ego-como-agente* em ação (justificando a si mesmo enquanto culpa os outros).

Um dos paradoxos interessantes do pensamento de Calvino é que ele afirmou ao mesmo tempo a integridade total da humanidade como criada e a depravação

<sup>70</sup> Devo acrescentar às minhas citações anteriores a seguinte de Jenson: “Somos as contrapartes de Deus na medida em que cremos na ressurreição, e assim na *homousia* de Jesus e seu Pai” (*Systematic theology*, 2:72). Como com John Zizioulas e sugestões semelhantes com relação a isso, a lógica aqui leva a conclusões antropológicas restritivas, se não perigosas. Temos de distinguir entre o *objetivo* da humanidade e sua *realidade*.

total da humanidade como caída.<sup>71</sup> “Isso porque a depravação e a malignidade tanto do homem quanto do diabo, ou os pecados que surgem daí, não surgem da natureza, mas antes da corrupção da natureza.”<sup>72</sup> O pecado é accidental em vez de essencial à natureza humana, ele insiste. Isso ele distingue do erro maniqueísta: “Porque se qualquer imperfeição for provada como sendo inerente à natureza, isso traria descrédito [a Deus].”<sup>73</sup>

A natureza *como* natureza não tem necessidade de graça suplementar para a sua perfeição, pois ela já é orientada à perfeição que está dentro do poder de Adão obter. Rejeitando a doutrina medieval da concupiscência, os reformadores localizaram o pecado não na fraqueza de qualquer faculdade (a saber, a sensualidade), mas na corrupção total da humanidade que vem não da natureza, mas da malignidade.

O notável poder da interpretação cristã da criação e da queda para transformar nossos pressupostos seculares é evidente no fato de que C. S. Lewis, embora um platonista quanto à tendência filosófica, reconheceu a dissonância entre a narrativa bíblica e essa perspectiva. Num artigo, ele compôs o seguinte diálogo entre o corpo e a alma:

“Você sempre me puxa para baixo”, eu disse ao meu Corpo. “Puxando você para baixo!”, replicou meu Corpo. [...] “Quem colocou um fim a todos aqueles pensamentos iracundos e vingativos na noite passada? Eu, é claro, ao insistir que você fosse dormir. Quem faz o possível para evitar que você fale demais e coma demais fazendo com que você fique com a garganta seca, tenha dor de cabeça e indigestão? Hein?” “E quanto ao sexo?”, eu disse. “O que é que tem?”, retorquiu o Corpo. “Se você e sua imaginação lamentável me deixassem em paz eu não lhe daria problema. Esta é bem a Alma; você me dá ordens e depois me culpa por cumpri-las.”<sup>74</sup>

A visão bíblica está constantemente desafiando nossas tentativas de nos exonerar ao colocar a culpa em algo que esteja fora de nós mesmos. Se não podemos desviar a culpa para a sociedade, faremos acusações à nossa família; se isso não for adequado, culparemos o nosso próprio corpo como se ele fosse exterior ao nosso verdadeiro eu. A alma foge ao ouvir a aproximação dos passos do julgamento divino, retirando-se para dentro, protestando sua divindade e pureza.

<sup>71</sup> Ele concorda com a referência de Aristóteles à humanidade como um “microcosmos” por quanto “ele é raro exemplo do poder, da bondade e da sabedoria de Deus, e contém em si suficientes milagres para ocupar a nossa mente, se apenas não nos enfadarmos de prestar atenção a eles” (1.5.3). Ele elogia o “corpo humano” como “engenhoso” (1.5.2). No entanto, em tudo isso, a humanidade está “cega em meio a tão magnífico teatro [...]” (1.5.8). Quando temos um vislumbre das “lâmpadas acesas” brilhando para nós nas obras de Deus, incluindo nós mesmos, nós sufocamos essa luz (1.5.14). A dialética aqui move-se entre o caráter requerido da natureza e a igualmente incomensurável ruína de tal natureza a que os seres humanos estão inclinados.

<sup>72</sup> Calvin, *Institutes* 1.14.3.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 1.15.1.

<sup>74</sup> C. S. Lewis, *God in the dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 216-17.

Porém, o julgamento de Deus nos chama para fora, chamando-nos para prestar contas do fato de que “enganoso é o coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá? Eu, o SENHOR, esquadriño o coração, eu provo os pensamentos”, e o veredicto nunca é encorajador (Jr 17.9-10). De maneira ainda mais severa, Jesus acusou os líderes religiosos por imaginar que havia alguma parte fortificada inocente de justiça na mente ou no coração, contra-atacando que é desse lugar que o pecado exerce o seu domínio (Mt 12.34-35; 15.10-11; 23.25). O eu interior não é uma inocente centelha de divindade ou ilha de pureza, mas a fonte da qual todo ato de violência, engano, imoralidade e idolatria flui para o corpo e então para o mundo.

Portanto, depravação total não significa que somos incapazes de qualquer justiça ou boa ação diante dos demais seres humanos (justiça civil), mas que não há um ponto arquimediano dentro de nós que tenha sido deixado não caído, a partir do qual podemos começar a barganhar ou restaurar a nossa condição (justiça diante de Deus). Como ressalta Berkhof, a depravação total não significa

(1) que todo homem é tão completamente depravado quanto poderia tornar-se; (2) que o pecador não tem nenhum conhecimento inato de Deus, nem uma consciência que discerne entre o bem e o mal; (3) que o homem pecador raramente admira o caráter e os atos virtuosos dos outros, ou que seja incapaz de afetos e atos desinteressados em suas relações com os seus semelhantes; nem (4) que todos os homens não regenerados irão, por causa da sua pecaminosidade inerente, se entregar a todas as formas de pecado. [...]

O que se quer dizer por “total” é que toda a natureza da humanidade, não apenas o corpo e seus desejos, mas a alma, a mente, o coração e a vontade, está corrompida.<sup>75</sup>

Portanto, quando Pelágio, Kant, Charles Finney e inúmeros filósofos, eticistas e teólogos da modernidade insistem que seria injusto da parte de Deus exigir algo para o que não somos capazes, eles confundem habilidade natural e moral. Não é que nós não desejemos livremente o que nossa mente e coração desejam, mas que nossa mente foi entenebrecida e nosso coração é egoísta. Todos têm a habilidade *natural* de prestar fiel obediência a Deus, mas, depois da queda, estamos “vendido[s] à escravidão do pecado” (Rm 7.14), nossa habilidade *moral* está cativa não de um exército estrangeiro, mas dos nossos próprios egoísmo, idolatria, ganância e engano. “Não há justo, nem um sequer, não há quem entenda, não há quem busque a Deus” (Rm 3.10-11). Isso não é simplesmente uma hipérbole: mesmo quando fingimos estar buscando a Deus, estamos na verdade fugindo de Deus que na realidade está ali. Se as seções de autoajuda das livrarias comuns indicam alguma coisa, nós somos, como o público ateniense de Paulo, “em tudo [...] muito religiosos” (At 17.22). Mas Deus não é adorado; ele é usado.

<sup>75</sup> Louis Berkhof, *Teologia sistemática* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001), 239.

A “espiritualidade”, não menos do que o ateísmo, suprime a especificidade do Deus revelado na Escritura.

O fato de que nós ainda somos portadores da imagem de Deus e, consequentemente, possuímos toda a habilidade *natural* para nos relacionarmos com Deus e com os outros em fidelidade pactual – e o fato de que isso é até mesmo percebido no nosso senso de dever com relação às regras da lei – torna-nos culpados (Rm 1.18–2.16). O erro está não em que nós *não podemos deixar*, mas que nós *não deixaremos* nossos pecados para nos voltarmos para o Deus vivo (Jo 8.44). Cativos ao pecado, “em Adão”, nós somos, no entanto, cúmplices voluntários da nossa própria prisão (Rm 5.12). Apenas quando Deus se apodera de nós e nos liberta do nosso cativeiro estamos verdadeiramente livres para sermos os seres humanos que somos (Jo 8.36).

### III. A PERMANÊNCIA DA IMAGEM

Tanto na ortodoxia oriental quanto na teologia católico-romana, a eclesiologia é o pressuposto da antropologia, em vez de vice-versa. Há uma verdade importante nessa observação. A comunidade que o Deus trino traz à sua comunhão é a *ecclesia* – a igreja em embrião, mesmo em Adão e Eva. Um tribunal é composto por “duas ou três testemunhas” (1Tm 5.19; cf. Dt 19.15). “Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome”, Jesus prometeu, “ali estou no meio deles” (Mt 18.20). A imagem de Deus está funcionando corretamente quando dá testemunho comum do caráter, da vontade, das obras e dos caminhos de Deus. Além disso, é na igreja e como a igreja que a nova humanidade está sendo justificada e santificada, antecipando o dia quando ela será glorificada junto com seu cabeça ressurreto. É na igreja, como a comunidade da aliança da graça, que os poderes da era por vir começam a aparecer já nesta ímpia era presente, começando desde já a fazer novas todas as coisas.

No entanto, há um perigo de simplesmente assimilar a criação à redenção e a graça comum à graça salvífica. Isso não apenas compromete o evangelho; também torna a condição natural da pessoalidade (baseada na imagem de Deus) dependente de sua renovação moral em Cristo. De acordo com John Zizioulas, os seres humanos são nascidos no mundo como *indivíduos* biológicos (inerentemente defeituosos simplesmente como criaturas), que apenas se tornam *pessoas* no batismo. Ele reconhece o lugar importante tanto para a protologia quanto para a escatologia, mas no final das contas, a última parece conquistar a primeira. De fato, “o corpo tende à pessoa, mas leva, afinal, para o indivíduo”.<sup>76</sup> Isso não torna a queda “natural”, em algum sentido, em vez de ser uma corrupção da natureza? Gunton defende a posição de Zizioulas, argumentando que “nós somos pessoas na medida em que estamos num relacionamento correto com Deus. Sob as condições de pecado, isso significa, é claro, que na medida em que a imagem

<sup>76</sup> John Zizioulas, *Being as communion* (Nova York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 51.

é refeita, é realizada em Cristo”<sup>77</sup> “Ser à imagem de Deus, portanto, significa ser conformado à pessoa de Cristo.”<sup>78</sup>

Tradicionalmente, os teólogos luteranos também têm argumentado que a imagem de Deus foi perdida e é renovada apenas por meio da regeneração. No entanto, nesse caso a diferença encontra-se nas definições. Vale ressaltar que não parece ter acontecido uma rachadura importante entre as tradições sobre essa questão no tempo em que as diferenças entre reformados e luteranos foram rapidamente detectadas e enfatizadas. No entanto, há diferenças. Claramente, a visão luterana gira em torno da identificação da imagem de Deus com a “justiça original”, uma equação que é posteriormente substanciada, por exemplo, em *Loci communes* de Melanchthon (publicado pela primeira vez em 1521), como também pela sua apologia da *Confissão de Augsburgo* (art. 2), que também é coerente com a *Fórmula da Concórdia* (Declaração Sólida, art. 1).<sup>79</sup>

Se a imagem for definida como retidão moral diante de Deus, os reformados concordam que ela foi perdida. Ambas as tradições insistem que a lei é natural para a humanidade, enquanto o evangelho é um anúncio estranho do céu. Ambas rejeitam a concepção católico-romana de justiça original como um dom sobrenatural ou mera neutralidade, e são igualmente desconfiadas quanto ao “realismo ontológico” da ortodoxia oriental. “A ênfase aqui, claramente”, escreve G. C. Berkouwer, “é totalmente diferente daquela da teologia reformada ou da luterana”, que necessariamente afeta a extensão na qual se pode reconhecer a corrupção do pecado.<sup>80</sup> “Assim, a imagem de Deus” para a ortodoxia oriental como oposta à ortodoxia luterana e à reformada, “é tanto ôntica quanto real, e é vista numa maneira que a relaciona estreitamente a uma visão semipelágiana da vontade do homem”.<sup>81</sup> Entretanto, a teologia luterana ensina que a imagem de Deus foi perdida na queda, enquanto a teologia reformada ensina que ela permanece, ainda que manchada, desfigurada e corrompida de todas as formas. Ou pelo menos esse é um contraste comum feito especialmente no lado reformado.

<sup>77</sup> Colin Gunton, “Trinity, ontology and anthropology” em *Persons divine and human* (org. Christoph Schwöbel e Colin Gunton; Edimburgo: T&T Clark, 1991), 58.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 58-59.

<sup>79</sup> Filipe Melanchthon, *Loci communes 1543* (trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1992), 48. A posição luterana é formalmente incorporada na seguinte afirmação da *Fórmula da Concórdia*, Declaração sólida, art. 1: “Além do mais, aquele pecado original é a completa falta ou ausência da justiça original criada conjuntamente com o paraíso ou da imagem de Deus de acordo com a qual o homem foi originalmente criado em verdade, santidade e justiça, juntamente com uma inabilidade e inaptidão para as coisas que não dizem respeito a Deus” (*The Book of Concord: The confessions of the evangelical lutheran church* [org. e trad. Theodore G. Tappert; Filadélfia: Fortress, 1959], 510). Do mesmo modo, a apologia da Confissão de Augsburgo (art. 2) declara: “O que mais é isto [a imagem de Deus] senão que a sabedoria e a justiça foram implantadas no homem de modo que ele pudesse aspirar por Deus e refleti-lo, isto é, que o homem recebeu dons como o conhecimento de Deus, o temor de Deus e a confiança em Deus?” (*Book of concord*, 102).

<sup>80</sup> G. C. Berkouwer, *Man: The image of God* (Grand Rapids: Erdmans, 1962), 50.

<sup>81</sup> *Ibid.*

No entanto, nesse caso as diferenças podem ser mais semânticas do que substanciais. Por exemplo, o principal autor do *Catecismo de Heidelberg*, Zacarias Ursino, escreve que “depois da queda, o homem perdeu essa gloriosa imagem de Deus”.<sup>82</sup> Todavia, ele se apressa a acrescentar: “Houve, no entanto, alguns vestígios e centelhas da imagem de Deus que foram deixados no homem depois da queda e que ainda continuam presentes naqueles que não são regenerados”, o que inclui a alma racional e a vontade, o conhecimento das artes e das ciências, “traços e vestígios” de “virtude cívica”, “o prazer em muitas bênçãos temporais” e alguma medida de mordomia em vez de tirania sobre outras criaturas. Contudo, os dons que pertenciam especificamente à imagem – ou seja, o conhecimento verdadeiro de Deus, o deleite nele e nos seus mandamentos, uma mordomia genuína sobre a criação e a esperança da vida eterna – foram perdidos. Em Cristo a imagem é restaurada. “E o Espírito Santo desenvolve e completa o que é iniciado pela Palavra e pelo uso dos sacramentos.”<sup>83</sup>

No lado luterano, J. T. Mueller explica: “[...] declaramos com base na Escritura que, por causa da queda, o homem perdeu completamente a imagem de Deus no seu sentido correto, isto é, sua sabedoria, justiça e santidade originais, de tal modo que seu intelecto agora está velado em trevas espirituais, 1Coríntios 2.14, e sua vontade é oposta a Deus, Romanos 8.7”.<sup>84</sup>

E o que dizer de Tiago 3.9 e Gênesis 9.6, passagens nas quais mesmo os não cristãos são aparentemente identificados como portadores da imagem de Deus?

Lutero e outros dogmáticos (Filipe, Hofmann) explicam-nas como descrevendo o homem como ele era originalmente e como ele deveria novamente tornar-se por meio da fé em Cristo Jesus (restauração da imagem divina pela regeneração). Melanchthon, Baier, Quenstedt e outros consideram [essas passagens] como ensinando a imagem divina num sentido mais amplo, ou seja, na medida em que o homem, mesmo depois da queda, ainda é um ser inteligente, autodeterminado e racional, que mesmo agora, embora fracamente, governa sobre as criaturas de Deus.<sup>85</sup>

Embora Muller prefira a definição mais estrita, ele reconhece que a definição mais ampla não é, propriamente falando, contraditória. Parece que é exatamente aí que encontramos a tradição reformada. Berkouwer cita a proposta de Johann Gerhard:

Se a imagem pudesse ser pensada como a essência do homem, como vontade e intelecto, então, de fato, ela não foi perdida; mas, ele argumenta, se nós pensarmos nela sobrenaturalmente, como justiça e santidade, então a imagem está radical

<sup>82</sup> Zacarias Ursino, *The commentary on the Heidelberg Catechism* (trad. G. W. Williard; Phillipsburg, N.J.: P&R, s.d.; reproduzido da segunda edição norte-americana, 1852), 32.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 32-33.

<sup>84</sup> John Theodore Mueller, *Christian dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934), 207.

<sup>85</sup> *Ibid.*

e totalmente perdida: a restauração da imagem em Cristo pressupõe que ela foi perdida. Mas Gerhard, então, sem explicação, acrescenta que ainda há de fato ‘vestígios’ (*reliquiae*) da imagem até mesmo no homem caído.<sup>86</sup>

Portanto, a diferença na expressão revela-se como sendo semântica. Ao que os luteranos comumente se referem como a imagem no sentido estrito de integridade moral (que os reformados concordam que foi perdida), a teologia reformada comumente se refere à imagem no sentido mais amplo (que os luteranos concordam que não foi perdida). O ponto importante é a afirmação de que todos os seres humanos, mesmo depois da queda, são portadores da imagem de Deus. Tendo vindo ao mundo como seres relacionais, eles já são membros de uma comunidade da aliança: a aliança da criação, “em Adão”. A posição deles à parte de estar “em Cristo” não é de não pessoa ou não portador da imagem divina, mas a de uma testemunha falsa e um representante falso. Eles não perderam a imagem natural, mas a habilidade moral para cumprir seu destino. Eles permanecem sendo profetas, sacerdotes e reis, mas abusaram de seu ofício e nascem no mundo já numa condição de alta traição. Trata-se de uma posição, comissão e ofício indeléveis, e, diferente dos oficiais eleitos que são pegos em meio à corrupção, nenhuma pessoa perde esse ofício. Em vez disso, esse ofício (imagem) testemunha contra nós, mesmo na medida em que ele também exige respeito por toda a vida humana, a despeito de relação da pessoa com Deus em Cristo. Apenas em Cristo é que concretizamos a salvação e o objetivo da nossa pessoalidade pelo evangelho, mas a lei que nos liga ao nosso próximo e coportador da imagem de Deus nos obriga a tratá-lo como pessoa.

#### IV. SUSPENSÃO DA EXECUÇÃO

Logo depois da queda, Deus já estava preparado com o anúncio da salvação misericordiosa que ele já havia planejado na eternidade. Em vez de confirmar Adão, Eva e toda a humanidade em morte eterna, Deus prometeu o triunfo da semente da mulher que esmagaria a cabeça da serpente. Embora eles não pudessem cobrir a sua culpa, “Fez o SENHOR Deus vestimenta de peles para Adão e sua mulher e os vestiu” (Gn 3,21). Já aqui temos indicações do “Cordeiro de Deus” que tomará sobre si os nossos pecados e nos vestirá com a sua justiça (Jo 1,29). Já me referi ao argumento de Vos de que “a escatologia precede a redenção”<sup>87</sup> (veja a p. 409). A criação foi apenas a origem. O destino era a Árvore da Vida, com a humanidade confirmada em glória, imortalidade e justiça eternas. “Aquela porta, no entanto, nunca foi aberta”, observa Kline.

Não foi a queda em si que adiou a consumação. De acordo com as condições da aliança da criação, a consumação prospectiva apresentava duas possibilidades.

<sup>86</sup> Berkouwer, *Man*, 46–47.

<sup>87</sup> Geerhardus Vos, *The Pauline eschatology* (Grand Rapids: Erdmans, 1961), 325.

Era ou glória eterna pela confirmação pactual da justiça original ou perdição eterna pela quebra da aliança e repúdio da mesma. A queda, portanto, poderia ter sido seguida imediatamente por uma consumação da maldição da aliança. A demora foi devida, em vez disso, ao princípio e propósito da compaixão divina pela qual um novo meio de chegada à consumação foi apresentado, o meio da aliança redentora com a graça comum como seu corolário histórico.<sup>88</sup>

Misericordiosamente, Deus adiou a consumação, que teria deixado a humanidade – de fato, toda a criação – debaixo de uma sentença de juízo e morte eternos. Nesse adiamento, Deus abriu um espaço para sua própria ação salvífica de promessa e cumprimento. E, por causa dessa suspensão de execução, foi-nos “deixada a promessa de entrar no descanso de Deus” (Hb 4.1).

No entanto, a cena não termina aí, nem o grande julgamento da aliança. Mas, por enquanto, na história, ficamos com a humanidade banida do paraíso, lavrando a terra “ao oriente do jardim do Éden”. Já no capítulo seguinte somos apresentados ao fraticídio de Abel por Caim por causa do ciúme do sacrifício animal do seu irmão que foi aceito por Deus “ao passo que de Caim e de sua oferta não se agradou” (Gn 4.5). Como um prelúdio a essa história, no nascimento de Caim, Eva anuncia: “Adquiri um[o] varão com o auxílio do SENHOR” (v. 1). Sem o artigo definido no texto antigo, somos especialmente dependentes do contexto. À luz do desenrolar da narrativa, faz sentido concluir que Eva está exclamando que ela deu à luz o descendente (“o varão”) que foi prometido a ela – aquele que iria pisar a cabeça da serpente e soltar as amarras da maldição.

Se Eva pressupôs haver dado à luz o Messias, ela no devido tempo aprendeu que seu filho primogênito seria em vez disso o primeiro assassino registrado na Bíblia. No entanto, mesmo depois do crime, Deus protege Caim e permite a ele que construa uma cidade e produza descendentes que no tempo devido se distinguirão como líderes em diversos empreendimentos culturais. Exatamente no ponto em que essa genealogia de Caim e a construção dessa cidade orgulhosa são relatadas (v. 17-24), lemos, em contraste, que outra criança nasceu a Adão e Eva. Eva, “deu à luz um filho, a quem pôs o nome de Sete [designar]; porque, disse ela, Deus me concedeu outro descendente em lugar de Abel, que Caim matou. A Sete nasceu-lhe também um filho, ao qual pôs o nome de Enos; daí se começou a invocar o nome do SENHOR” (25-26). A partir desse ponto, duas cidades surgiram na História: uma identificada por violência, opressão, injustiça, pecado e orgulho – bem como, deve ser observado, avanço cultural e tecnológico; a outra identificada pela última sentença anunciando o nascimento de Enos: “daí se começou a invocar o nome do SENHOR”. A óbvia linguagem pactual de invocar o nome – e não apenas qualquer nome, mas o nome, é muito clara, ainda que o nome específico Yahweh não tenha sido revelado senão muito tempo depois.

<sup>88</sup> Ibid.

A narrativa bíblica subsequente não tenta produzir uma cronologia comprehensiva ou uma genealogia comprehensiva, mas, em vez disso, apresenta os destaques da história redentora entre Adão e Abraão. Noé é apresentado como um descendente de Sete, e sua família, também, desenvolve-se em várias nações que irão aparecer de maneira preeminentemente na história de Israel. Pelo menos um dos pontos da narrativa é que a promessa é sempre ameaçada, está sempre pendendo por um fio. A desobediência marca a raça humana em cada ponto da História, e exatamente quando parece que não sobrou ninguém que será um servo fiel da aliança, a graça de Deus prevalece e um novo candidato aparece. Casamentos mistos entre as duas "cidades" ameaçam enfraquecer a linha de sucessão da aliança a ponto de fazê-la desaparecer, e os habitantes de Babel, a sucessora da cidade orgulhosa de Caim, constroem uma torre cujo topo chegue até os céus, a fim de estabelecer um nome para si mesmos na História pela consolidação de um império centralizado na região. Por meio da descentralização de poder, riqueza, população e tecnologia pela diferenciação linguística, em vez de destruição da cidade, Deus restringiu o potencial devastador do mal. Tudo isso é intencionado a nos apresentar a linhagem de Noé, Sem e Terá, pai de Abraão.

## V. “ISRAEL, MEU AMADO”: ENTRE DOIS ADÓES

O chamado de Abraão em Gênesis 12 é tão decisivo que ele dá início à história de Israel e transforma tudo o que a precede num mero prólogo dessa história. De fato, Bavinck vai tão longe a ponto de concluir que a revelação especial começa com a vocação de Abraão.<sup>89</sup> A história redentora começa agora e se move suavemente em direção ao Messias, primeiro por tipo e sombra e, então, na plenitude do tempo, em realidade.<sup>90</sup> Os profetas, salmistas, Jesus e os apóstolos “todos nos ensinam unânime e claramente que o conteúdo da revelação divina não consiste primariamente na unidade de Deus, na lei moral, na circuncisão, no sábado, em resumo, na lei, mas aparece primária e principalmente na promessa, na aliança da graça e no evangelho”.

Não a lei, mas o evangelho, é no Antigo e no Novo Testamento de igual modo o cerne da revelação divina, a essência da religião, a suma total das Santas Escrituras. Todas as demais concepções deixam de fazer justiça à revelação especial, apagam sua diferença da revelação geral, degradam o Antigo Testamento, separam as duas economias da mesma aliança da graça e, ainda que gradualmente, transformam o evangelho da nova aliança em lei, e fazem de Cristo um segundo Moisés. [...] A lei é, assim, temporal, transitória, um meio a serviço da promessa, mas a promessa é eterna; teve seu começo no paraíso, foi preservada e desenvolvida por

<sup>89</sup> Herman Bavinck, *The philosophy of Revelation* (Nova York: Longmans, Green, and Co. 1909; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1979), 188.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 191.

meio de revelação nos dias da Antiga Aliança, recebeu seu cumprimento em Cristo, e é agora estendida para toda a raça humana e todos os povos.<sup>91</sup>

Não podemos encontrar esse evangelho na natureza, na criação, na razão ou na consciência: “É um produto histórico; a iniciativa veio de Deus; ele assim revela-se como, pelo ato de revelação, receber uma pessoa ou um povo particular em comunhão consigo mesmo”.<sup>92</sup> A lei nunca foi confundida com a promessa nem a substituiu. A aliança com Abraão foi uma promessa graciosa, de modo que até mesmo a lei moral que a acompanhou “não foi uma lei da aliança das obras, mas uma lei da aliança da graça, uma lei da aliança, uma lei de gratidão”<sup>93</sup> O estudioso judeu Jon Levenson corretamente vê o tema do sacrifício do primogênito como o cerne da mensagem cristã: “A história de humilhação e exaltação do filho amado reverbera através da Bíblia porque é a história do povo sobre quem e para quem ela é contada. É a história de Israel, o filho amado, o primogênito de Deus” (ênfase acrescentada).<sup>94</sup>

Embora Israel tenha herdado a terra por meio de promessa graciosa feita a Abraão, a aliança que Israel jurou no monte Sinai é a condição para permanecer na terra. A aliança do Sinai aponta para Cristo e sua obra salvífica, mas os termos dessa aliança (p. ex., Dt 7.12-14) estão longe do juramento unilateral que Deus fez a Abraão em Gênesis 15. Assim como Israel foi tirado das “trevas e vazio” da escravidão egípcia, do mesmo modo, agora, ela deve ocupar a terra como um novo Adão sob provação em antecipação à consumação. A história de Israel é uma provação dentro da provação maior da humanidade.

Especialmente nos profetas, a linguagem da criação é empregada para Israel, e a queda de Israel que levou ao exílio usa as imagens de Gênesis 3. Fontes se tornaram desertos; campos florescentes se tornaram um abrigo para chacais. A terra que manava leite e mel passou a ser cheia de espinhos e ervas daninhas. Apenas com base no Messias prometido é que há esperança de uma nova criação. Ao longo da história de Israel, então, os temas de filiação e servo, o juramento unilateral de Deus de um Messias e o juramento de Israel no Sinai (“Tudo o que falou o SENHOR faremos”) aparecem lado a lado. Mesmo nos momentos da infidelidade de Israel ao seu juramento no Sinai, Yahweh suspende o julgamento por causa de sua promessa feita a Abraão, Isaque e Jacó (cf. 2Rs 13.23). Apenas as promessas graciosas de Deus mantêm viva a história de Israel, movendo-a para o seu clímax em Cristo. Nos profetas, a aliança do Sinai é sempre a base para os juízos terríveis, conquanto a esperança de uma

<sup>91</sup> Ibid., 192-93.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid., 197.

<sup>94</sup> Jon Levenson, *The death and resurrection of the beloved Son: The transformation of child sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1993), 67; citado em William C. Placher, “Rethinking atonement”, *Interpretation* 53, nº 1 (jan./1999): 11.

nova aliança de perdão e graça seja sempre sustentada com base na promessa que Deus fez a Abraão.<sup>25</sup>

Finalmente, Israel foi exilado, e esse trágico acontecimento é descrito em termos que ecoam a queda de Adão. No salmo 78 a história é relatada de modo resumido: Deus foi leal, a despeito dos repetidos atos de traição de Israel, mas finalmente o representante de Deus foi expulso. “Não guardaram a aliança de Deus, não quiseram andar na sua lei; esqueceram-se das suas obras e das maravilhas que lhes mostrara” (v. 10-11). Nesse salmo, repetidamente lemos que Deus colocou Israel num teste e que ela não apenas falhou, mas até mesmo “tentaram a Deus” (v. 18,41,56). Aqui a linguagem da provação e julgamento ecoa a aliança original com a humanidade em Adão. “Quantas vezes se rebelaram contra ele no deserto [...]” (v. 40) e no entanto, Deus continuou a preservar Israel “por amor da aliança com Abraão, Isaque e Jacó” (2Rs 13.23). De fato, a única esperança de Israel parece ser a promessa davídica com a qual o salmo termina:

Além disso, [Deus] rejeitou a tenda de José e não elegeu a tribo de Efraim. Escolheu, antes, a tribo de Judá, o monte Sião, que ele amava. E construiu o seu santuário durável como os céus e firme como a terra que fundou para sempre. Também escolheu a Davi, seu servo e o tomou dos redis das ovelhas; tirou-o do cuidado das ovelhas e suas crias, para ser o pastor de Jacó, seu povo, e de Israel, sua herança (v. 67-71).

Assim como Adão foi expulso do jardim, Israel foi exilado por ninguém menos do que o próprio Yahweh, o suserano cujo tratado foi reduzido a tábua quebradas pelo seu parceiro da aliança. “Mas eles transgrediram a aliança, como Adão” (Os 6.7).

Antes e depois do exílio, os profetas tomaram as suas posições como promotores do julgamento da aliança. Yahweh anuncia a Jeremias: “Eis que eu entrego esta cidade [Jerusalém] nas mãos do rei da Babilônia, o qual a queimarã” (Jr 34.2). Conquanto Deus tivesse ordenado os jubileus – liberar os escravos e apregoar a liberdade (um ao outro), Judá ignorou essa estipulação e perpetuou a escravidão.

Portanto, assim diz o SENHOR: Vós não me obedecestes, para apregoardes a liberdade, cada um a seu irmão e cada um ao seu próximo; pois eis que eu vos apregoar a liberdade, diz o SENHOR, para a espada, para a peste e para a fome; farei que sejais um espetáculo horrendo para todos os reinos da terra. Farei aos homens que transgrediram à minha aliança e não cumpriram as palavras da aliança que fizeram perante mim como eles fizeram com o bezerro que dividiram em duas partes, passando eles pelo meio das duas porções [...] (Jr 34.17-18).

---

<sup>25</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trad. J. A. Baker; Filadélfia: Westminster Press, 1961), 1:26-27.

Vimos esse ritual de “corte” antes, na visão de Abraão (Gn 15), mas ali, apenas Deus passou por entre as peças, assumindo sobre sua própria cabeça as sanções da maldição. Mas, agora, o foco está na aliança do Sinai, de acordo com a qual a condição de Israel na terra como nação teocrática de Deus é determinada. Agora, Israel terá de passar por entre as peças, sofrendo o juízo de Deus.

Quando o rei Zedequias de Judá perguntou a Jeremias se ele havia recebido alguma palavra do Senhor, o profeta respondeu: “Nas mãos do rei da Babilônia serás entregue” (Jr 37.17). Testemunho adicional da própria compreensão de Israel de que ela havia se tornado a serva infiel da aliança pode ser encontrado, por exemplo, na literatura do segundo templo (p. ex., Sabedoria 6.3-7).

No entanto, os profetas mantêm a esperança de que ainda resta um descanso sabático, mesmo para aqueles que violaram totalmente o tratado de Deus. Delbert Hillers observa,

A aliança do Sinai oferecia pouca base para otimismo, mas alguma esperança poderia ser obtida por causa da promessa a Abraão. “Quando estiveres em angústia, e todas estas coisas te sobrevierem nos últimos dias, e te voltares para o SENHOR, teu Deus, e lhe atenderes a voz, então, o SENHOR, teu Deus, não te desampará, porquanto é Deus misericordioso, nem te destruirá, nem se esquecerá da aliança que jurou a teus pais” (Dt 4.30-31).<sup>96</sup>

Isso é boa-nova que sobrevive em meio às circunstâncias trágicas prestes a serem infligidas, e é totalmente baseada na promessa abraâmico-davídica (Jr 33.14-22). É um juramento incondicional, uma aliança que não pode ser quebrada, dando origem a um reino que não pode ser abalado. Jeremias profetiza:

Veio ainda a palavra do SENHOR a Jeremias, dizendo: Não atentas para o que diz este povo: As duas famílias que o SENHOR elegeu, agora as rejeitou? Assim desprezam a meu povo, que a seus olhos já não é povo. Assim diz o SENHOR: Se a minha aliança com o dia e com a noite não permanecer, e eu não mantiver as leis fixas dos céus e da terra, também rejeitarei a descendência de Jacó e de Davi, meu servo [...] (Jr 33.23-26).

Repare especialmente na repetição da aliança abraâmica no último versículo: conquanto os israelitas estivessem dizendo que Deus havia rejeitado o seu povo, Yahweh promete ainda uma vez mais: “Se a minha aliança com o dia e com a noite não permanecer, e eu não mantiver as leis fixas dos céus e da terra, também rejeitarei a descendência de Jacó e de Davi, meu servo, de modo que não tome da sua descendência quem domine sobre a descendência de Abraão, Isaque e Jacó; porque lhes restaurarei a sorte e deles me apiedarei” (v. 23-26).

Jeremias 31 é particularmente explícito em fundamentar o futuro prometido de Deus para o seu povo na promessa abraâmico-davídica. A “nova aliança” será

<sup>96</sup> Hillers, *Covenant*, 154-55. As passagens citadas incluem Deuterônóvio 4.30 bem como o v. 31.

firme, "Não conforme a aliança que fiz com seus pais" no Sinai – "porquanto eles anularam a minha aliança, não obstante eu os haver desposado, diz o SENHOR". Em vez disso, nessa aliança, Deus escreverá a sua lei no coração deles; Deus será o Deus deles e eles serão o povo dele. "Pois perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei" (v. 31-34, ênfase acrescentada). Além disso, não é simplesmente restauração à condição anterior que é prometida, mas um futuro maior e uma esperança mais ampla, com Jerusalém reconstruída e ampliada (v. 38-40). Não será o paraíso reconquistado, mas a consumação que foi impedida pela desobediência de Adão e de Israel.

Porém, como Deus será fiel às duas alianças, à da lei e ao evangelho? Como ele será "o justo e o justificador" (Rm 3.26)? Será por fazer que o seu próprio Filho, o Último Adão e Verdadeiro Israel, cumpra toda a justiça e ainda assim passe pelo julgamento – cortado da terra dos viventes – pelos nossos pecados, de tal modo que a sua justiça se torne definitiva para a solidariedade de sua nova criação nele e com ele. Nossa foco agora se volta, portanto, da noite escura da rebeldia humana para esse nascer do sol do Messias: aquele que vem como Senhor e Servo da aliança eterna.

## PERGUNTAS PARA DISCUSSÃO

1. Como a Bíblia coloca a queda no contexto de um teste cósmico, e como as características positivas da imagem de Deus se corromperam pela desobediência de Adão?
2. Qual é o contexto factual de solidariedade humana em Adão?
3. Defina e avalie a doutrina do pecado original. É uma doutrina bíblica ou meramente uma teoria abstrata imposta às Escrituras?
4. O que você acha da distinção entre habilidade natural e moral? Ela ajuda a compreender a condição humana e, caso afirmativo, como?
5. A imagem de Deus foi totalmente perdida na queda?
6. Como Israel recapitula a provação de Adão e as suas consequências?



Parte Quattro

O DEUS  
QUE SALVA



## Capítulo Catorze

# A PESSOA DE CRISTO

---

Tentando integrar as abordagens bíblica e sistemática, começo com os títulos de Cristo. Embora devamos ter cuidado para não abusar na interpretação dos títulos, como se eles carregassem todo o peso pretendido pelas formulações posteriores, devemos também cuidar para não subinterpretá-los como se o significado original não tivesse sido expandido e enriquecido pelo aparecimento concreto daquele que os porta.<sup>1</sup>

### I. O HERDEIRO MESSIÂNICO

Todos os propósitos pactuais de Deus convergem em Jesus Cristo. O Filho é o Mediador eterno da *aliança da redenção* que, já na eternidade, tornou-o, por antecipação, aquele que seria encarnado e daria a sua vida pelo seu povo (1Pe 1.20-21; Ef 1.4-5,11). Ele é também o Último Adão, que desfaz a maldição do primeiro Adão e cumpre a *aliança da criação* para seus eleitos, desse modo conquistando o direito de ser não apenas o cabeça ressurreto, mas o Senhor doador de vida e ressurreição. Portanto, a aliança da graça da qual Cristo é o cabeça mediador está assegurada eternamente na aliança da redenção. “Porque quantas são as promessas de Deus, tantas têm nele o sim” (2Co 1.20).

---

<sup>1</sup>Embora N. T. Wright também advira contra a prática de “textos-prova” cristológicos, essa preocupação é especialmente evidente em Richard A. Horsley, *Hearing the whole story: The politics of plot in Mark’s Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 231-35. Os estudiosos do Novo Testamento advertem corretamente contra ler os dogmas posteriores da igreja nesses títulos, perdendo o contexto bem como as ironias e as reviravoltas no desenvolvimento das narrativas do evangelho. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que a Escritura não é simplesmente uma coleção de documentos históricos, mas um cânon, e que os apóstolos, seguindo as instruções do próprio Jesus, interpretaram o Antigo Testamento e a vida de Jesus à luz do seu cumprimento das promessas de Deus. Portanto, esses textos foram escritos para serem interpretados como Escritura cristã. O Cristo da Fé é o Jesus da História. Sobre essa questão, veja o excelente argumento do estudioso católico-romano do Novo Testamento Luke Timothy Johnson, *The real Jesus: The misguided quest for the historical Jesus and the truth of the traditional Gospels* (Nova York: HarperOne, 1997).

## A. O ADÃO FIEL E O VERDADEIRO ISRAEL

Embora Israel, como Adão, não tenha expulsado a serpente do jardim santo de Deus e, em vez disso, tenha sucumbido à sedução da arqui-inimiga de Deus, o Senhor promete que ele não destruirá Israel completamente, mas preservará um remanescente a partir do qual emergirá o Messias, aquele que trará salvação definitiva e um reino eterno de justiça não apenas para os judeus, mas também para as nações. Se o princípio operante na aliança do Sinai permanecesse, nem Israel nem o mundo teria qualquer esperança.

No entanto, mesmo quando Israel estava no exílio foi dada a ela a promessa de que viria um pastor para reunir as ovelhas espalhadas e levar redenção aos confins da terra. O aumento de Jerusalém prometido com a nova aliança de Jeremias 31 e 32 é antecipado em outros pontos, algumas vezes em passagens que até mesmo reformulam os papéis tradicionais dos opressores (Egito e Assíria) como os oprimidos que serão libertados da escravidão e tomados como o próprio povo de Deus (Is 19.18-23). Isaías 60 coloca diante de nós a visão de navios de todas as partes do mundo entrando no porto de Israel, carregados dessa vez não com suprimentos de guerra, mas com ricos tesouros. “As nações se encaminham para a tua luz, e os reis, para o resplendor que te nasceu” (v. 3). Uma procissão real das nações e seus reis entra pelos portões que nunca se fecham (v. 11), ecoa a entronização sabática de Deus no princípio, com o desfile das criaturas-reis diante do Senhor nos dias-estrutura de Gênesis 1 e 2. O salmo 2 evoca a cena do tribunal, com as criaturas-reis vestidas diante do esplendor sabático do Grande Rei e seu ungido (Messias), mas em guerra em vez de tributo, com o Grande Rei rindo diante da postura autoconfiante dos governantes da terra que rejeitam o Messias, e ainda prometendo salvação do seu juízo futuro para “todos os que nele se refugiam” (v. 12).

## B. SALVADOR MESSIÂNICO: FILHO DE DAVI

Como na aliança abraâmica, a aliança davídica é uma adoção incondicional. Não é Davi que vai construir uma casa para o Senhor, mas Deus é que irá construir uma casa para Davi. A despeito da infidelidade de Davi e dos seus herdeiros, Deus unilateralmente se compromete a lhe dar uma dinastia eterna (2Sm 7.11-17).

O Evangelho de Mateus é especialmente preocupado em proclamar Jesus como o cumprimento das expectativas messiânicas de Israel. Desde o prelúdio, listando os pontos altos no registro genealógico que leva até Jesus, a primeira preocupação não é a identificação de Jesus com Deus (como no prólogo de João), mas a identificação de Jesus com o povo de Israel – e especificamente, a promessa abraâmica realizada genealogicamente por meio da linhagem de Davi, levando a José e Maria, “da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo” (Mt 1.16). A despeito de tanto testemunho nos profetas a respeito de uma nova aliança que é qualitativamente diferente da antiga aliança, que a tornam obsoleta (como em Jr

31.32), o judaísmo do século 1º estava orientado para um reino messiânico que iria restaurar a teocracia tipológica estabelecida pela aliança do Sinai. Foi nesse contexto histórico que o anjo anunciou a Maria: “Eis que conceberás e darás à luz um filho, a quem chamarás pelo nome de Jesus” (Lc 1.31) e explicou a José: “porque ele salvará o seu povo dos pecados deles” (Mt 1.21). Embora a origem desse nome não seja certa, o consenso é que ele deriva da raiz *yāšā'*, salvar. Jesus é uma forma anglicizada de Joshua (hebr. *Yeshua*). Como o próprio nome pessoal de Yahweh, o nome de Jesus é descritivo da sua relação de aliança com o seu povo em fidelidade e misericórdia. A sua missão está embutida já na sua identidade pessoal. “Cristo”, por outro lado, não é um nome pessoal, mas um título para o ofício no qual ele é empossado, de *māšāh*, ungir. O *māšāh* é o ungido. Os profetas, sacerdotes e reis em Israel eram ungidos com óleo para o seu ofício e, como vimos no salmo 2.2, o “ungido” do Senhor era seu representante terreno.

Embora houvesse diversas interpretações quanto à figura messiânica nos dias de Jesus, pelo menos uma aplicação ampla é a de que ele seria o “rei dos judeus” – o verdadeiro, não um de dinastia hasmoneana ou herodiana, que não era davídico e, portanto, aspirante embusteiro ao trono. O filho real de Davi não seria uma marionete nas mãos do Império Romano. De acordo com a expectativa escatológica comum do judaísmo do Segundo Templo, N. T. Wright explica, “a longa noite do exílio, a ‘presente era ímpia’ abririam caminho para o alvorecer de renovação e restauração, o novo êxodo, o retorno do exílio, ‘a era por vir’, e o rei messiânico de alguma maneira cumpriria isso.<sup>2</sup> Os exemplos abundam em Zacarias 1–8. “Esse é exatamente o tipo de contexto no qual se pode compreender a reação da multidão para com Jesus como relatada em João 6.15: ‘estavam para vir com o intuito de arrebatará-lo para o proclamarem rei’”<sup>3</sup> Wright refere-se ao exemplo de vários pretendentes ao título messiânico durante e depois da guerra dos macabeus como Menaém, que “apareceu no Templo com vestes reais” para inaugurar o reino. “Simon bar Giora apareceu, em vestes reais, no lugar onde ficava antes o templo. Bar-Kochba [...] deu à reconstrução do templo tamanha prioridade que ele o tinha cunhado nas suas moedas. Templo e reinado andavam de mãos dadas.”<sup>4</sup> Além disso, o Messias real lutaria as batalhas de Israel.

No entanto, de acordo com os termos da expectativa judaica do século 1º, Jesus era apenas outra decepção. Certamente, ele entrou de maneira triunfante em Jerusalém, com grande fanfarra (afirmando cumprir Zc 14.21), mas na sua última semana ele causou confusão e consternação crescentes. Tendo chegado em situação real, a ponto de clamarem: “Hosana ao Filho de Davi! Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas maiores alturas!” (Mt 21.9), ele se tornou o centro das atenções. “E, entrando ele em Jerusalém, toda a cidade se alvoroçou, e perguntavam: Quem é este? E as multidões clamavam: Este é o profeta Jesus,

<sup>2</sup> N. T. Wright, *Jesus and the victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 482-83.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 483.

<sup>4</sup> *Ibid.*

de Nazaré da Galileia!” (v. 10-11). Ele começa, então, a assumir senhorio sobre o monte do templo. Primeiro, ele expulsa os vendedores (v. 12-13). Em segundo lugar, ele recebe o cego e o coxo nos recintos do templo, o que, de acordo com a tradição dos anciãos, era um ato de profanação, e os cura (v. 14). Indignados por causa do fato de Jesus tolerar a aclamação da multidão dele como o Filho de Davi, bem como por causa dos seus feitos nos recintos do templo, os principais sacerdotes e escribas o confrontam e Jesus parte à noite (v. 16-17). No dia seguinte, Jesus retorna e pronuncia uma maldição sobre uma figueira, dizendo: “Nunca mais nasça fruto de ti! E a figueira secou imediatamente” (v. 18-19). Explicando o fato aos seus discípulos, Jesus disse: “Em verdade vos digo que, se tiverdes fé e não duvidardes, não apenas fareis o que foi feito à figueira, mas até mesmo, se a este monte disserdes: Ergue-te e lança-te no mar, tal sucederá” (v. 20-21).

Tudo o mais que Jesus fez no monte do Templo durante a sua semana culminante foi escandaloso – de fato, blasfemo – da perspectiva daqueles que queriam restaurar a teocracia do Sinai. “Em Marcos e Mateus”, observa Wright, “a purificação do templo por Jesus está estritamente relacionada com a maldição da figueira”. A “montanha” a ser removida e lançada no mar é o monte do Templo, ecoando Zacarias 4.6-7, que por sua vez ecoa Isaías 40.4 e 42.16.<sup>5</sup> O templo presente e seu monte estavam atrapalhando. João Batista apareceu, abrindo o caminho.<sup>6</sup> Assim, Jesus pergunta às multidões o que elas tinham ido ver no deserto:

Um caniço agitado pelo vento? [...] Herodes havia escolhido como seu símbolo, gravado em suas moedas [...] um caniço galileu típico [...] a pergunta de Jesus, decodificada, significa mais ou menos: vocês estão em busca de um novo rei no estilo de Herodes? Certamente não; vocês querem algo maior do que isso, algo maior do que simplesmente outro pseudoaristocrata, governando sobre vocês como um tirano pagão. E vocês conseguiram. João era um profeta; de fato, o maior de todos antes do raiar do grande dia final. Bem, então: se João foi o último dos profetas preparatórios, onde estamos agora? Aquele que é o menor no reino de Deus e maior do que João. Em outras palavras, o próprio Jesus, o consumador do reino, não é um mero profeta. Ele é aquele por quem João, e com ele as verdadeiras esperanças de Israel, estava esperando. Se João é Elias, isso significa, sem dúvida, que Jesus é o Messias.<sup>7</sup>

“Com que autoridade fazes estas coisas?”, os líderes questionam (v. 23), mas eles não insistem com ele por medo das multidões. Desde João, Jesus diz, os coletores de impostos e as prostitutas têm vindo para o reino enquanto os líderes religiosos o têm recusado (v. 28-32).

Depois, na sua parábola sobre os lavradores da vinha, Jesus é a pedra angular rejeitada pelos construtores, como ele desenvolve nessa mesma ocasião no

<sup>5</sup> *Ibid.*, 494.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 495-96.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 496.

monte do Templo, apenas que, dessa vez, interpretando o salmo 118.22-23 como referindo-se a ele mesmo e expulsando os líderes religiosos no papel das nações gentias que tentavam destruir (Mt 21.33-44; cf. Mc 12.1). Apenas o medo das multidões impediu os líderes religiosos de o prenderem (Mt 21.45-56). Jesus, então, conta a parábola da festa de casamento, com os convidados naturais recusando o convite do rei, enquanto pessoas de fora são bem recebidas e vestidas com as vestes nupciais. Um chegou sem a veste nupcial e foi amarrado e lançado fora “nas trevas”, onde “haverá choro e ranger de dentes. Porque muitos são chamados, mas poucos, escolhidos” (Mt 22.1-14).

Depois de escapar das armadilhas teológicas colocadas para ele pelos líderes religiosos, Jesus pronuncia as maldições da aliança (“ais”) sobre Jerusalém, prevê a destruição do templo e seu retorno futuro em julgamento. Tudo o mais que Jesus diz no monte do Templo, de fato, fala sobre sua morte, ressurreição e retorno em glória como o Filho do Homem (cap. 23-25). A partir do início do capítulo 26, a trama que Jesus havia predito se desenvolve em seu julgamento, crucificação e ressurreição no terceiro dia.

Como senhor de Davi, bem como seu filho (Mc 12.35-37, do Sl 110), Jesus afirmou autoridade sobre o templo como um rei maior do que Davi e um sacerdote maior do que Arão (ambos antecipados no Sl 110). Ele não havia vindo para purificar o templo e sua adoração, mas para cumpri-lo, o que torna seu culto obsoleto (Jo 2.19-21). O título antigo *Christos* (em Paulo e antes) enfatiza a antiga crença cristã de que Jesus era o Messias, e aqueles a quem ele representa como mediador agora são vistos como “pedras vivas” unidos a ele como o templo de Deus (1Pe 2.5; cf. 1Co 3.16-17; Ef 2.21; Ap 21.22). Dessa vez, Jesus diz no próprio monte do Templo, o templo verdadeiro, feito sem mãos humanas (profetizado por Ezequiel), será totalmente destruído (não meramente profanado, como no caso das consequências da repressão da revolta dos macabeus por Roma), mas será ressuscitado no terceiro dia (Jo 2.18-22). Ele também profetiza que o santuário terreno será completamente destruído e para sempre. Quando os discípulos ressaltam a majestade dos edifícios do templo, Jesus diz: “Não vedes tudo isto? Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derribada” (Mt 24.1-2). Apenas o templo verdadeiro vai emergir gloriosamente do entulho.

Como Moltmann nos lembra, o pensador judeu Martin Buber viu a história dos erros dos reis como o ímpeto para o messianismo.<sup>8</sup> Quando Acaz orgulhosamente recusa um sinal, Deus dá um de qualquer modo: “eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe chamará Emanuel” (Is 7.10-14).<sup>9</sup> Então,

<sup>8</sup> Martin Buber, *Das Kommende: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glauben* (Berlim, 1936), 2.913, citado em Jürgen Moltmann, *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions* (Minneapolis: Fortress, 1993), 5.

<sup>9</sup> Embora “moça jovem” seja lexicalmente possível, passagens paralelas sugerem que “virgem” ressalta a força do termo naqueles contextos (cf. Gn 24.43; Ex 2.8; Sl 68.25; Pv 30.19). Além disso, é difícil saber por que a gravidez meramente de uma moça jovem se constituiria num sinal de redenção.

uma profecia se segue nos dois capítulos seguintes que usa a linguagem da nova criação, com “grande luz” aparecendo para aqueles “que viviam na região da sombra da morte”. Israel é “multiplicado”, sua alegria é aumentada e uma colheita de nações é reunida em Sião.

Porque um menino nos nasceu,  
um filho se nos deu;  
o governo está sobre os seus ombros;  
e o seu nome será:  
Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte,  
Pai da Eternidade, Príncipe da Paz;  
para que se aumente o seu governo,  
e venha paz sem fim  
sobre o trono de Davi e sobre o seu reino,  
para o estabelecer e o firmar  
mediante o juízo e a justiça,  
desde agora e para sempre.

O zelo do SENHOR dos Exércitos fará isto (Is 9.6-7).

Dois capítulos depois, há a profecia do rebento crescendo da raiz de Jessé, o renovo sobre quem o Espírito vai reposar. Ele julgará retamente e defenderá a causa do fraco, especialmente do pobre. Mais uma vez, a linguagem da nova criação é evidente, como a violência será finalmente removida da terra e “a terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar” (Is 11.1-9).

Martin Hengel observa que na Caverna 11 a comunidade de Qumrã fala de Miguel-Melquisedeque, que “aparece como vitorioso escatológico sobre todos os poderes do mal e anuncia ano escatológico do Jubileu (de acordo com Levítico 25.8), que é idêntico à proclamação de libertação em Isaías 61.1 (cf. Lc 4.17s)”.<sup>10</sup> Esse tema reaparece em Hebreus.<sup>11</sup> Miqueias 4 vê as nações fluindo para a montanha do Senhor, com a Palavra de Deus se espalhando para o mundo. O Messias julgará as nações e trará paz à terra. De Belém vai surgir o líder de Israel, “cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”. Ele será um pastor cuidadoso para juntar seu rebanho e alimentá-lo “na majestade do nome do SENHOR, seu Deus; e eles habitarão seguros, porque, agora, será ele engrandecido até aos confins da terra. Esta será a nossa paz” (Mq 5.2-5a). Zacarias acrescenta seu testemunho à expectativa messiânica: “Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém: eis ai te vem o teu Rei, justo e salvador, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de jumenta”. Ele vai encerrar a guerra e “anunciará paz às nações; o seu domínio se estenderá de mar a mar e desde o Eufrates até às extremidades da terra. Quanto a ti, Sião, por causa do

<sup>10</sup> Martin Hengel, *The Son of God: The origin of Christology and the history of Jewish Hellenistic religion* (trad. John Bowden; Filadélfia: Fortress, 1976), 80.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 81.

sangue da tua aliança, tirei os teus cativos da cova em que não havia água". Será um tempo de festa, com vinho novo e grãos (Zc 9.9-17).

Martin Buber afirma precisamente a expectativa dos profetas: "Emanuel" é 'o rei do remanescente', a partir do qual a nação será renovada".<sup>12</sup> "A figura do Messias, portanto, desenvolve-se a partir de uma lembrança de Davi", escreve Moltmann. "Mas no contra-ataque profético à destruição militar assíria da independência política da monarquia de Israel, essa figura messiânica assume formas de esperança que vão além de qualquer reminiscência do Davi histórico." Assim, o messianismo cresce não da nostalgia, mas da esperança na promessa de um filho de Davi maior do que o próprio Davi.<sup>13</sup>

### C. FILHO DO HOMEM – O SEGUNDO ADÃO

O papel da humanidade, como entendido por Israel, era responder à fala de Deus com a resposta do servo da aliança, "Eis-me aqui". Essa é a resposta dos profetas: aqueles que ouvem a palavra de Deus e então a declaram e testemunham dela no *rib* – o julgamento da aliança que Yahweh faz contra o seu povo no grande julgamento da História na era atual ("em Adão"). Sob a rubrica do Messias aparecem designações relacionadas. Como o representante terreno do Senhor, a figura do Messias também é designada "Filho do Homem/de Adão". Conquanto nos textos canônicos do salmo 8.4, de Ezequiel e de Daniel "um como o Filho do Homem" apareça como uma descrição, na época de Enoque ele torna-se um título messiânico (veja 1Enoque 46 e 62; 2Esdras 13).<sup>14</sup>

O padrão para a interpretação escatológica do Filho do Homem deve ser encontrado em Daniel 7.9-27. A visão começa com o Ancião de Dias tomando seu trono em majestade quando ele se assenta no tribunal para julgar as nações. Há quatro animais, e imediatamente um se transforma em fogo, enquanto os outros três recebem permissão para sobreviver por um tempo. Nesse ponto, "e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o seu reino jamais será destruído" (v. 9-14). Alarmado pela visão, Daniel pede a Deus que a interprete para ele. Os quatro animais representam reis terrenos. "Mas os santos do Altíssimo receberão o reino e o possuirão para todo o sempre, de eternidade em eternidade" (v. 17-18). O quarto animal será o mais feroz, devorando toda a terra, mas dez reinos surgirão dele, o último dos quais falará blasfêmias contra Yahweh e "magoará os santos do Altíssimo [...]" (v. 25). Depois que o tribunal de Deus acabar com o seu regime,

<sup>12</sup> Buber, como citado em *The way of Jesus Christ*, 9.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>14</sup> Esse é um ponto em que a linguagem inclusiva da NRSV não faz justiça ao texto original, traduzindo filho do homem por "ser humano", embora o mantenha como título no Novo Testamento. Conquanto isso de fato possa ser uma tradução correta num nível, o fato de que o judaísmo do Segundo Templo elevou a descrição a um título sugere uma conexão mais próxima entre Ezequiel, Daniel e o Novo Testamento.

os santos do Altíssimo receberão o reino e possuirão seu domínio eterno. Daniel tem outras visões de natureza semelhante: um carneiro com dois chifres, representando “os reis da Média e da Pérsia”, e um bode, “o rei da Grécia” (8.15-21). Esse misterioso livro apocalíptico termina com a promessa da ressurreição dos mortos e o julgamento final (cap. 12).

Portanto, como observa Moltmann: “O reino do filho do homem não se desenvolve da sucessão de impérios do mundo. Ele surge da transcendência na história das lutas humanas por poder, como algo totalmente novo.”<sup>15</sup> É interessante observar que a profecia não inclui Israel como um poder mundial. “Na esperança apocalíptica, a esperança messiânica de Israel aparentemente se torna tão universal que sua própria promessa especial e sua própria história desaparecem e o horizonte original da criação é alcançado.”<sup>16</sup> É previsto algo muito maior do que a renovação de Israel como uma teocracia geopolítica. As visões de Daniel fundem-se com os profetas mais em geral. Israel torna-se um poder mundial, certamente, mas não do modo que os outros impérios têm conquistado ascendência. Seu Messias não apenas destruirá o domínio dos reinos mundanos; ele vai inaugurar seu reino por meio de paz e humildade. Seu império será universal em abrangência, mas não do modo comum. Sua Palavra será proclamada de Sião até aos confins da terra, e a justiça vai finalmente dominar, de tal modo que a glória de Deus vai encher a terra. As tensões são fortes entre o messianismo davidico e o “filho do homem”. “Parece-me”, diz Moltmann, “que a ligação na escatologia entre a esperança pelo messias e a expectativa pelo filho do homem, correspondem à ligação entre a criação da humanidade e a história particular da promessa a Israel.”<sup>17</sup> A história bíblica se moveu do horizonte mais amplo (i.e., a criação) para um mais estreito (Israel), até que alcançasse o seu alvo: o Filho do Homem. Depois da obra redentora de Jesus, o movimento é revertido: do centro mais particular (Cristo) para Jerusalém e, então, para os confins da terra.

É com esse pano de fundo que o Novo Testamento aplica o título e a missão messiânicos a um dos próprios filhos de Israel. Embora “filho do homem” fosse raramente utilizado por outros, a própria adoção repetida por Jesus desse título (mais de 40 ocasiões) sublinha a sua importância para a sua “consciência messiânica”. Essas referências podem ser divididas grosseiramente em três classes, com ênfases distintas: (1) um advento escatológico (Mt 16.27-28; Mc 8.38; 13.26); (2) o sofrimento, a morte e a ressurreição de Jesus (Mt 17.22; 20.18-19,28; 12.40; Jo 12.34; At 7.56; Ap 1.13); (3) no Evangelho de João, especialmente, a divindade de Jesus (Jo 1.51; 3.13-14; 6.27,53,62; 8.28) e sua humanidade (Jo 5.27; 6.27,51,62; cf. Mc 2.27).<sup>18</sup> O Filho do Homem vem para julgar, salvar e reinar. Em todas essas passagens e classes de passagens, ele faz isso como ser divino e humano.

<sup>15</sup> Moltmann, *The way of Jesus Christ*, 14.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>18</sup> Veja Geerhardus Vos, *The modern debate about the messianic consciousness* (org. Johannes G. Vos; Grand Rapids: Eerdmans, 1953). Embora datados, seus argumentos e análise ainda permanecem persuasivos.

Jesus adota o título Filho do Homem com uma ênfase especial em sua *deidade*, especialmente no quarto Evangelho. Argumentos ponderados têm sido sugeridos em favor da interpretação judaica tradicional do “Filho do Homem” como o povo de Israel como um todo.<sup>19</sup> No entanto, entre outros, Craig A. Evans fornece um argumento persuasivo para interpretar Daniel 7 e suas interpretações no Novo Testamento como referindo-se a uma pessoa representativa, como é entendido até mesmo pelas fontes do Segundo Templo.<sup>20</sup> Wright faz um julgamento semelhante.<sup>21</sup> Em Daniel 7, especialmente, “a figura é muito clara: essa figura-Messias vai suportar o peso da fúria dos gentios e será vindicado”.<sup>22</sup> Ele acrescenta: “O último Adão é o Israel escatológico, que será ressuscitado de entre os mortos como o povo vindicado de Deus”<sup>23</sup>

Muito provavelmente apelando para a visão de Jacó da escada do céu, com anjos subindo e descendo numa procissão real (Gn 28.11-19), Jesus diz a Natanael: “Em verdade, em verdade vos digo que vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem” (Jo 1.51). “Ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do Homem [que está no céu]. E do modo por que Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado, para que todo o que nele crê tenha a vida eterna” (3.13-15). Assim, logo depois de afirmar unidade com o Pai em João 5.17, que os líderes religiosos reconheceram como estar “fazendo-se igual a Deus” (5.18), tendo o mesmo poder que o Pai para ressuscitar os mortos, dar vida eterna (v. 21) e exercer julgamento de tal modo que todos honrem o Filho assim como honram o Pai (v. 21-23), Jesus também afirma que ele tem vida em si mesmo assim como o Pai tem (v. 26). Em vez de trabalhar pela comida que perece, as pessoas são conclamadas a receber a comida

que subsiste para a vida eterna, a qual o Filho do Homem vos dará; porque Deus, o Pai, o confirmou com o seu selo. [...] Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos. [...] Isto vos escandaliza? Que será, pois, se virdes o Filho do Homem subir para o lugar onde primeiro estava? (6.27,53,61-62)

Mais uma vez assumindo ter um relacionamento íntimo com o Pai, Jesus diz: “Quando levantardes o Filho do Homem, então, sabereis que Eu Sou [...]” (8.28). Portanto, o título *Filho do Homem* não se refere simplesmente à humanidade de Cristo. Se o Filho do Homem fosse meramente humano, é difícil imaginar como

<sup>19</sup> Veja, por exemplo, James D. G. Dunn, *Christology in the making: A New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (Filadélfia: Westminster Press, 1980), 68-95.

<sup>20</sup> Craig A. Evans, “Jesus’ self-designation ‘The Son of Man’ and the recognition of his divinity”, em Gerald O’Collins, *The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity* (org. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ e Gerald O’Collins, SJ; Nova York: Oxford Univ. Press, 1999), 30-39.

<sup>21</sup> N. T. Wright, *Jesus and the victory of God*, 514.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 515.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 35.

um texto seminal judaico como *1Enoque* poderia celebrar o dia quando todas as pessoas “vão se prostrar diante dele, e adorá-lo e colocar suas esperanças no Filho do Homem”, até mesmo “clamar e suplicar por misericórdia aos seus pés” (*1Enoque* 62.9).<sup>24</sup>

Por um lado, reconhecemos este título, Filho do Homem, como o cumprimento da filiação adâmica; por outro lado, é uma referência à sua identidade divina – sua unidade com o Pai. Por isso, não podemos correlacionar de modo simples “Filho do Homem” e “Filho de Deus” com sua humanidade e deidade, respectivamente. Como veremos, “Filho de Deus” é tanto uma referência à sua humanidade como “Filho do Homem” à sua deidade. Sua humilhação não é simplesmente uma implicação de sua humanidade: foi a Palavra que se humilhou para tornar-se carne, recuperar o que estava perdido em Adão e subir ao céu em glória. E sua exaltação não é simplesmente uma implicação da sua divindade: como o Último Adão vitorioso, o Filho do Homem toma seu trono em nosso nome. O Filho do Homem é o Senhor que é Servo e o Servo que é Senhor.

#### D. SERVO DO SENHOR

Nas assim chamadas Canções do Servo de Isaías, o ofício corporativo de Israel como servo da aliança é representativamente incorporado na figura messiânica por vir. Em Isaías 52, Israel é ordenada a alegrar-se na “boa-nova” dessa salvação, quando seu povo “sem dinheiro será resgatado” (v. 3,7). “O SENHOR desnudou o seu santo braço à vista de todas as nações; e todos os confins da terra verão a salvação do nosso Deus” (v. 10).

Eis que o meu Servo procederá com prudência;  
será exaltado e elevado e será mui sublime.  
Como pasmaram muitos à vista dele  
(pois o seu aspecto estava mui desfigurado,  
mais do que o de outro qualquer,  
e a sua aparência, mais do que a dos outros filhos dos homens),  
assim causará admiração às nações,  
e os reis fecharão a sua boca por causa dele;  
porque aquilo que não lhes foi anunciado verão,  
e aquilo que não ouviram entenderão (v. 13-15).

O “servo do SENHOR” é identificado com o julgamento e salvação escatológicos.

O bem conhecido capítulo 53 continua o anúncio profético do servo. Embora de não grande importância aos olhos humanos – de fato, “desprezado e o mais rejeitado”, ele pareceria “como raiz de uma terra seca”. Carregando os pecados de muitos, ele será exaltado como Rei (v. 1-12). Tradicionalmente, o judaísmo tem interpretado esses capítulos como personificações de Israel, enquanto os cristãos

---

<sup>24</sup> Craig A. Evans, “Jesus’ Self-designation ‘The Son of Man,’” 39n22.

o leem como referências claras ao salvador vindouro, Jesus Cristo. Ambas as interpretações são válidas: Jesus Cristo é o verdadeiro Israel, a videira viva e cada ramo que está ligado a ele recebe vida e produz frutos.

Como resultado dos labores do Servo, a aliança de graça será assegurada pelo juramento unilateral de Deus.

Porque isto é para mim como as águas de Noé; pois jurei que as águas de Noé não mais inundariam a terra, e assim jurei que não mais me iraria contra ti, nem te repreenderia. Porque os montes se retirarão, e os outeiros serão removidos; mas a minha misericórdia [*hesed*] não se apartará de ti, e a aliança da minha paz não será removida, diz o SENHOR, que se compadece de ti (Is 54.9-10).

Essa nota incondicional também é soada no capítulo 55, novamente se referindo a uma “aliança eterna” – dessa vez aludindo à aliança davidica. Naquele dia “[...] chamarás a uma nação que não conheces, e uma nação que nunca te conheceu correrá para junto de ti, por amor do SENHOR, teu Deus, e do Santo de Israel, porque este te glorificou” (v. 1,3-5).

Embora não haja justiça e ninguém interceda (Is 59.15-16) quando o Grande Rei olhou para seu povo infiel, ele foi movido por compaixão para redimir com seu próprio braço.

Virá o Redentor a Sião e aos de Jacó que se converterem, diz o SENHOR. Quanto a mim, esta é a minha aliança com eles, diz o SENHOR: o meu Espírito, que está sobre ti, e as minhas palavras, que pus na tua boca, não se apartarão dela, nem da de teus filhos, nem da dos filhos de teus filhos, não se apartarão desde agora e para todo o sempre, diz o SENHOR (Is 59.20-21).

Que o Espírito apareça nesse ponto não é de admirar, dada a transição do perdão para a ressurreição e a nova criação. Assim, o capítulo 60 começa com o anúncio de vida para os mortos e grande reunião que será mais dramática e extensiva do que foi o espalhamento de Israel e de Judá. “As nações se encaminham para a tua luz, e os reis, para o resplendor que te nasceu” (v. 3). Os navios atracarão no porto de Israel cheios de presentes; as riquezas das nações serão trazidas “e, conduzidos com elas, os seus reis” para o sábado eterno (v. 11). Nesse império o sol nunca vai se pôr. “Todos os do teu povo serão justos, para sempre herdarão a terra” (v. 19-21).

A relação do Espírito com o Servo torna-se ainda mais pronunciada no capítulo 61, em que o Servo é identificado como aquele que cumpre o ano do Jubileu eterno (tipologicamente estabelecido em Lv 25):

O Espírito do SENHOR Deus está sobre mim, porque o SENHOR me ungiu para pregar boas-novas aos quebrantados, enviou-me a curar os quebrantados de coração, a proclamar libertação aos cativos e a pôr em liberdade os algemados; a apregoar o ano aceitável do SENHOR e o dia da vingança do nosso Deus; a consolar todos os que choram [...] (Is 61.1-2).

O povo servo será justo no próprio Servo,

porque me cobriu de vestes de salvação e me envolveu com o manto de justiça, como noivo que se adorna de turbante, como noiva que se enfeita com as suas joias. Porque, como a terra produz os seus renovos, e como o jardim faz brotar o que nele se semeia, assim o SENHOR Deus fará brotar a justiça e o louvor perante todas as nações (v. 10-11; cf. 62.10-12).

O Servo de Yahweh é o verdadeiro Israel.

É com esse pano de fundo que Jesus anuncia a si mesmo como o Servo e é proclamado como tal pela igreja. Ainda não desejoso nesse começo de revelar sua missão publicamente, Jesus curou muitos na multidão, mas disse-lhes para manter segredo. Isso aconteceu para cumprir o que foi dito pelo profeta Isaías:

Eis aqui o meu servo, que escolhi,  
o meu amado, em quem a minha alma se compraz.  
Farei repousar sobre ele o meu Espírito,  
e ele anunciará juizo aos gentios.  
Não contenderá, nem gritará,  
nem alguém ouvirá nas praças a sua voz.  
Não esmagará a cana quebrada,  
nem apagará a torcida que fumega,  
até que faça vencedor o juízo.  
E, no seu nome, esperarão os gentios (Mt 12.17-21, recorrendo a Is 42.1-4).

No seu *Magnificat*, Maria toma o seu lugar na galeria dos servos “Eis-me aqui” de Israel (cf. Lc 1.38,48) e comprehende, a partir do anúncio do anjo e da saudação de Isabel que, por meio dela, Deus agora agiu em cumprimento à sua promessa, “a favor de Abraão e de sua descendência, para sempre, como prometeu aos nossos pais” (v. 55).

Jesus foi à sinagoga de Nazaré no sábado:

[...] e levantou-se para ler. Então, lhe deram o livro do profeta Isaías, e, abrindo o livro, achou o lugar onde estava escrito: O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres [...] Tendo fechado o livro, devolveu-o ao assistente e sentou-se; e todos na sinagoga tinham os olhos fitos nele. Então, passou Jesus a dizer-lhes: Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir (Lc 4.16-21).

Aqueles que o ouviam sabiam precisamente o que Jesus estava afirmado sobre si mesmo, enquanto as palavras de Jesus enchiham a congregação de ira e ele escapou por pouco da hostilidade da multidão (v. 28-30).

Como vimos especialmente em Isaías, há uma estreita ligação entre o Espírito e o Servo. O Espírito que pairava sobre as profundezas na criação, chamando o

mundo do nada, “descerá sobre ti”, o anjo disse a Maria, “e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1.35). Foi o Espírito quem guiou o Servo até a tentação do deserto, para suportar a tentação à qual Adão e Israel não conseguiram resistir (Mt 4.1) e que desceu na forma de uma pomba sobre as águas no batismo de Jesus (Mt 3.16; Mc 1.9-11; Lc 3.21-22; Jo 1.32-34). Assim como Israel foi guiado através do deserto pelo Espírito em coluna e nuvem, o que testemunhava da eleição de Deus e da aliança com seu povo, do mesmo modo Jesus, ao recapitular a história de Israel na sua própria vida, é o novo Israel, o novo Servo do Senhor – não para substituir os israelitas, mas para cumprir as promessas feitas a Abraão e a Davi a favor de seu povo da aliança.

Os títulos que apresentei estão longe de ser exaustivos, mas eles agrupam algumas das linhas mais integrais da esperança messiânica da qual a cristologia da igreja emerge.

## II. FILHO DE DEUS: O FILHO DO PAI NO ESPÍRITO

Sugeri que não devemos assumir que “Filho do Homem” refira-se apenas à humanidade de Jesus enquanto “Filho de Deus” refira-se apenas à sua deidade. O Filho do Homem é Deus e homem e o Filho de Deus é uma figura humana que também é Senhor. Jesus Cristo é tanto aquele que proclama a lei divina quanto aquele que responde ao chamado com obediência perfeita como nosso representante. Do mesmo modo, Jesus não é apenas o Filho eternamente gerado do Pai, mas o filho *humano* verdadeiro e fiel. Nesse sentido, a filiação é tanto ontológica quanto oficial. Jesus é o Filho eterno do Pai, mas ele deve cumprir esse ofício que Adão e Israel violaram.<sup>25</sup>

### A. FILIAÇÃO: ONTOLOGICA E OFICIAL

No Novo Testamento, bem como em grande parte da literatura do Segundo Templo, o conceito messiânico junta as bases de filiação adâmica e abraâmica, a primeira enfatizando adoção pela obediência e a última enfatizando sua filiação como incondicional e eterna. O que é diferente, no entanto, especialmente no caso do Novo Testamento, é que a filiação de Jesus nesse segundo sentido vem não por adoção, mas por geração eterna. Ele é o *monogenēs theos* – “o único Deus gerado”, “o único [Filho] gerado da parte de Deus” (Jo 1.18; NASB).

Como vimos, o conceito de “filiação” é integral à *imago dei*. Adão e Eva são filhos de Deus nesse sentido adotivo, assim como Israel como o “filho primogênito”

<sup>25</sup> Como na antropologia, na cristologia a filiação desempenha uma função específica que subverte as estruturas políticas e sociais que tipicamente reconheciam as mulheres como apenas um pouco superiores que os escravos. Conquanto a linguagem inclusiva de gênero possa funcionar mais efetivamente em contextos que não permitem muita explicação, nesse ponto ela neutraliza o anúncio explosivo de que não apenas os filhos – na verdade os primogênitos – herdam toda a herança, mas as mulheres e os escravos se tornarão igualmente co-herdeiros (expresso legalmente como “filhos”) no reino de Cristo.

de Deus (Êx 4.21-23; 12.29-32; Jr 31.9; Os 11.1-2,8-11). Não há sugestão, evidentemente, de uma ligação natural entre Deus e os israelitas mais do que com Adão. Yahweh adotou Israel como seu herdeiro primogênito. Na aliança que fez com Davi, Deus promete a Davi a respeito de seu descendente: “Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho”, punindo, mas nunca o abandonando (2Sm 7.14). O autor do salmo 89 transforma essa narrativa em música: “A minha fidelidade e a minha bondade o hão de acompanhar”, Deus promete,

e em meu nome crescerá o seu poder. [...]  
 Ele me invocará, dizendo: Tu és meu pai,  
 meu Deus e a rocha da minha salvação.  
 Fá-lo-ei, por isso, meu primogênito,  
 o mais elevado entre os reis da terra.  
 Conservar-lhe-ei para sempre a minha graça  
 e, firme com ele, a minha aliança.  
 Farei durar para sempre a sua descendência;  
 e, o seu trono, como os dias do céu.  
 Se os seus filhos desprezarem a minha lei  
 e não andarem nos meus juízos,  
 se violarem os meus preceitos  
 e não guardarem os meus mandamentos,  
 então, punirei com vara as suas transgressões  
 e com açoites, a sua iniquidade.  
 Mas jamais retirarei dele a minha bondade,  
 nem desmentirei a minha fidelidade.  
 Não violarei a minha aliança,  
 nem modificarei o que os meus lábios proferiram (Sl 89.24,26-34).

Exatamente onde a aliança sinaítica disse, em termos que lembram a aliança adâmica: “Se te esqueceres do SENHOR, teu Deus, e andares após outros deuses, e os servires, e os adorares, protesto, hoje, contra vós outros que pereceréis. (Dt 8.19, itálicos acrescentados), essa promessa davídica – baseada na aliança abraâmica – cria uma adoção incondicional e irreversível de Davi e de seus herdeiros para uma dinastia eterna.

Para Paulo, o título “Filho de Deus” refere-se tanto ao cumprimento do nosso Senhor do seu ofício como à sua geração eterna pelo Pai. A expressão “filho de Deus” (*huios theou*) ocorre 124 vezes no Novo Testamento, mas especialmente em Paulo, e a preferência do apóstolo por esse título certamente está relacionada ao impacto do encontro na estrada de Damasco com o Cristo ressurreto e entronizado. Em Hebreus, a expressão é usada especificamente para enfatizar a exclusividade da filiação de Jesus em contraste com os anjos e Moisés. Isso também ocorre nos sinóticos (Mt 11.27; Mc 12.6; 13.32; Lc 10.22; cf. Mc 14.32-42) e vamos considerar sua ocorrência frequente no Evangelho de João à frente. Paulo faz uma distinção clara entre a filiação de Cristo e a nossa por adoção.

Para resumir esse ponto, então: Jesus Cristo é o Filho de Deus em ambos os sentidos: (1) como a Palavra eternamente gerada do Pai e (2) como o verdadeiro portador da imagem, o “filho” adâmico fiel e o “filho primogênito” leal que Israel deveria ter sido. Portanto, dizer que Jesus é o filho de Deus porque ele é divino é verdadeiro, mas também é verdadeiro afirmar que ele cumpriu seu ofício como um representante humano, no lugar de Adão e de Israel. Cristo não é apenas o Filho eternamente gerado, mas também “o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29). Tanto como a Palavra de Deus (enfatizada no prefácio de João), quanto como a semente de Adão, Abraão e Davi (enfatizada no prefácio de Mateus), Jesus Cristo é o nosso Senhor e Salvador.

Assim como “Filho do Homem” está repleto de referências à divindade de Cristo bem como à sua humanidade, “Filho de Deus” está relacionado tanto com sua humanidade quanto com sua deidade. No salmo 2, o Ungido (Messias) relata a sua entronização: “Ele me disse: Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei” (v. 7). O escritor de Hebreus (especialmente nos dois primeiros capítulos) baseia-se nessa e em outras passagens para argumentar a superioridade de Cristo em comparação com os anjos e com Moisés. Em vez de ignorar essas passagens em favor daquelas que enfatizam a sua filiação ontológica, deveríamos reconhecer seu cumprimento do ofício filial como não apenas ordenado pelo Senhor da aliança, mas o Servo da aliança é quem responde fielmente, “Tudo o que dissesse, eu farei” e ele realmente faz tudo o que ouve.

Os Evangelhos sinóticos testificam da filiação de Cristo em ambos esses sentidos (i.e., ontológica e oficial). Já no anúncio angélico a Maria somos apresentados à cooperação do Pai e do Espírito na encarnação e no ministério do Filho (Lc 1.35). Mateus 2.15 interpreta o retorno da santa família de sua fuga para o Egito como o cumprimento de Oseias 11.1: “Do Egito chamei o meu filho”. Em seu batismo e vocação, o ministério de Jesus é formado pela sua consciência de que Deus é o seu Pai e ele é o seu Filho. “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (Mt 3.17). Ele fala com o Pai com uma intimidade ainda não ouvida, como “*meu* Pai”. Em todos esses casos, devemos manter na mente igualmente sua filiação eterna (que é única) e o sentido no qual ele está cumprindo a filiação adotiva de Adão e de Israel em favor do seu povo. Desse modo, Jesus nos leva no seu relacionamento de intimidade com o Pai em sua humanidade como o servo da aliança cheio do Espírito, embora sua unidade ontológica com o Pai permaneça única.

Além do mais, além das miríades de referências no quarto Evangelho, há muitas referências sinóticas a “o Pai” e “o Filho”, com no mínimo a implicação de que esse relacionamento é eterno e ontológico (p. ex., Mt 24.36; 11.27). Depois de andar sobre o mar com os pés secos (o próprio acontecimento em si está repleto de imagens da criação-êxodo), “os que estavam no barco o adoraram, dizendo: Verdadeiramente és Filho de Deus!” (14.28-33). Mais tarde, “continuou ele, quem dizeis que eu sou?” Simão Pedro respondeu: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo. Então, Jesus lhe afirmou: Bem-aventurado és,

Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que te revelaram, mas meu Pai, que está nos céus" (16.15-17). Na parábola dos lavradores maus, Israel é um lavrador do proprietário da terra, enquanto o próprio Jesus é o filho e herdeiro do proprietário (Mt 21.33-46).

Então há as passagens que relatam a interação de Jesus com os oficiais, em que seu segredo messiânico é então revelado para que todos possam ver. "Reunidos os fariseus, interrogou-os Jesus: Que pensais vós do Cristo? De quem é filho? Responderam-lhe eles: De Davi." Fazendo a exegese do salmo 110.1,

Replicou-lhes Jesus: Como, pois, Davi, pelo Espírito, chama-lhe Senhor, dizendo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés? Se Davi, pois, lhe chama Senhor, como é ele seu filho? E ninguém lhe podia responder palavra, nem ousou alguém, a partir daquele dia, fazer-lhe perguntas (Mt 22.41-46).

Estando diante do sumo sacerdote, que lhe disse: "Eu te conjuro pelo Deus vivo que nos digas se tu és o Cristo, o Filho de Deus", Jesus respondeu:

Tu o dissesse; entretanto, eu vos declaro que, desde agora, vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu. Então, o sumo sacerdote rasgou as suas vestes, dizendo: Blasfemou! Que necessidade mais temos de testemunhas? Eis que ouvistes agora a blasfêmia! (Mt 26.63-65)

Os fariseus sabiam melhor do que alguns teólogos modernos que Jesus estava afirmando igualdade com Deus e não simplesmente representando a si mesmo como um profeta de um reino ético.

Além da anunciação e do batismo, a transfiguração também fornece um relato narrativo da relação do Filho com o Pai e com o Espírito. Assim como nos dias quando o reino futuro irrompeu em situações histórico-redentoras sob a antiga aliança, a transfiguração foi um momento raro durante a humilhação de Jesus, quando sua exaltação foi semirrealizada. Mais ou menos uma semana depois de relembrar seus discípulos de sua morte iminente e ressurreição, Jesus levou Pedro, Tiago e João para o alto de uma montanha. Ali, Jesus foi "transfigurado diante deles; as suas vestes tornaram-se resplandecentes e sobremodo brancas" e ele conversou com Elias e Moisés. "A seguir, veio uma nuvem que os envolveu; e dela uma voz dizia: Este é o meu Filho amado; a ele ouvi. E, de relance, olhando ao redor, a ninguém mais viram com eles, senão Jesus" (Mc 9.2-8).

O Espírito-Shekiná, que pairava sobre as águas na criação, que levou Israel através das águas para a terra prometida e que habitou entre o povo no Santo dos Santos, nesse momento pairou em esplendor resplandecente para juntar-se ao Pai em pronunciar bênção sobre o Filho. Esse é tanto um momento trinitário quanto a coroação do Filho do Homem como aquele que cumpriu a vontade do Pai pela

sua obediência. Deus está satisfeito com ele não simplesmente porque ele é o Filho eterno, mas porque ele é o verdadeiro e fiel filho de Adão, Abraão e Davi.

Os gritos daqueles com demônios testificam dessa filiação que ele exerce como divino e como humano.<sup>26</sup> Como Craig Evans ressalta, “Filho de Deus” também era uma designação familiar de César como uma suposta encarnação de Zeus. “Não há razão para pensar que os contemporâneos judeus de Jesus, os quais eram evidentemente parte do mundo greco-romano, pensariam dessas expressões em termos significativamente diferentes daqueles considerados pelos gentios.”<sup>27</sup> É interessante observar que não é apenas na ressurreição que a identidade messiânica de Jesus é reconhecida; ela também foi reconhecida pelo centurião quando Jesus estava na cruz: “Verdadeiramente este era Filho de Deus!” (Mt 27.54).

É evidente que no Evangelho de João o tema do Filho de Deus é especialmente enfatizado em termos da relação de Jesus com o Filho eterno do Pai. O quarto Evangelho identifica Jesus com a Palavra eterna que, embora distinto do Pai, é, no entanto, Deus. Além do mais, o prólogo ecoa de maneira explícita o de Gênesis: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela” (Jo 1.1-5). O mundo que existe por meio dele e para ele o rejeitou – mas nem todos, pelo dom de Deus do novo nascimento (v. 10-13). “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai” (v. 14). Conquanto a lei veio por meio de Moisés, a graça veio por meio do Filho, Jesus Cristo, o único que viu Deus. “Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou” (v. 17-18). No batismo, João anuncia Jesus como “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!”, e dá testemunho: “Vi o Espírito descer do céu como pomba e pousar sobre ele. Eu não o conhecia; aquele, porém, que me enviou a batizar com água me disse: Aquele sobre quem vires descer e pousar o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo. Pois eu, de fato, vi e tenho testificado que ele é o Filho de Deus” (v. 29-34).

A filiação de Jesus é desenvolvida ao longo do Evangelho de João com a comunhão intratrinitária sempre em vista. Os temas messiânicos estão presentes, como em João 6.69, em que Pedro declara: “e nós temos crido e conhecido que tu és o Santo de Deus”. Mas a unidade com o Pai (e, depois, com o Espírito)

<sup>26</sup> Craig Evans ressalta: “Os gritos dos endemoninhados (Mc 3.11 = Lc 4.41: “Tu és o Filho de Deus!”; Mc 5.7: “Jesus, Filho do Deus Altíssimo”) são todos provavelmente baseados em tradição autêntica. Esses epítetos nos lembram 4Q246, em que encontramos referência àquele que será chamado ‘filho de Deus’ e ‘filho do Altíssimo’. Esse texto aramaico, que data do século 1º d.C., confirma a expectativa de um salvador vindouro do mundo, o qual era considerado ‘filho de Deus’; isso também confirma que esse conceito era conhecido na Palestina” (“Jesus’ Self-designation ‘Son of Man,’ ” 42).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 43.

é dominante. Para essas passagens, os leitores são remetidos ao tratamento da Trindade neste volume.

Finalmente, há o testemunho das epístolas. Paulo, que, como Estêvão – cujo apedrejamento Paulo (Saulo) sancionou –, teve uma visão do Cristo assunto aos céus à mão direita de Deus, fornece alguns dos testemunhos apostólicos mais antigos de Jesus Cristo como o Filho de Deus. Aquele que antes perseguiu a igreja agora é o servo do evangelho,

com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor, por intermédio de quem viemos a receber graça e apostolado por amor do seu nome, para a obediência por fé, entre todos os gentios, de cujo número sois também vós, chamados para serdes de Jesus Cristo (Rm 1.3-6).

Segundo esse evangelho, o Deus que agiu em Cristo para criar o mundo agora está agindo em Cristo para redimi-lo (o mundo) na História: “Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado, a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós [...]” (Rm 8.3-4).

A tipologia Adão-Cristo é enfatizada em Romanos 5, em que o problema e a solução de Israel são colocados no contexto do problema e solução humanos mais amplos descritos nos primeiros quatro capítulos. Conquanto a promessa abraâmica percorra todo o Antigo Testamento e até o Novo, a aliança das obras condicional que caracteriza tanto o Éden quanto o Sinai não é ignorada, mas cumprida. De fato, é com base no cumprimento da aliança das obras em Cristo que o juramento incondicional de Deus a Adão, Abraão e Davi pode ser concretizado numa aliança de graça. “Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebéssemos a adoção de filhos” (Gl 4.4-5). “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo [...]” (2Co 5.19a).

Paulo atesta da identidade de Jesus com Deus, o Filho, repetidamente, como no famoso hino de Filipenses 2, em que Jesus é identificado como “em forma de Deus” e ainda disposto a esvaziar a si mesmo, “assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens”, humilhando-se a ponto de morrer na cruz. “Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se sobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai” (Fp 2.5-11). Nesse caso, deve ser ser mais uma vez observado que a filiação como ofício é tão importante quanto a sua filiação ontológica como a Palavra eterna. É porque ele foi obediente ao longo da sua vida, até mesmo a ponto de tomar sobre si mesmo a maldição da cruz, que ele é exaltado acima de

todo nome. Ele é o filho real, o Adão fiel, que lidera a criação numa procissão triunfante para o sábado eterno. É por essa razão – e não simplesmente por causa de sua deidade – que ele é digno de assumir essa condição tão exaltada. Tudo o que a humanidade foi criada para ser como portadora da imagem de Deus (filho real, representante glorioso e testemunha profética) Jesus Cristo conseguiu ser na sua humanidade. E, no entanto, nessa passagem, a condição de Jesus como o Filho pré-existente de Deus é exatamente tão óbvia.

O início de Colossenses é semelhante ao prólogo de João ao declarar que Cristo

é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste (1.15-17).

O Criador do mundo e o redentor da igreja são uma e a mesma pessoa (v. 18-23). Uma identificação mais próxima de Jesus com o Yahweh de Israel é impossível de imaginar. De fato, o próprio anúncio de Paulo de que “todo joelho se dobrará e toda língua confessará” o nome de Cristo é uma alusão a uma das principais passagens monoteístas da Bíblia: Isaías 45.22-23, em que se lê: “porque eu sou Deus, e não há outro. [...] Diante de mim se dobrará todo joelho, e jurará toda língua”. Essa é exatamente a pessoa exaltada que Paulo encontrou na estrada de Damasco. Paulo se refere a “glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus” (Tt 2.13). A bênção triúna (2Co 13.14) é também de alguma importância.

No livro do Apocalipse, Jesus é o Alfa-Criador e o Ômega-Consumador (Ap 1.8,17-18). E o autor de Hebreus inicia sua epístola,

Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo. Ele, que é o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser, sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, depois de ter feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade, nas alturas, tendo-se tornado tão superior aos anjos quanto herdou mais excelente nome do que eles. Pois a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei? E outra vez: Eu lhe serei Pai, e ele me será Filho? (Hb 1.1-5)

De fato, o contraste é estabelecido entre Moisés e Cristo por meio desta argumentação:

Jesus, todavia, tem sido considerado digno de tanto maior glória do que Moisés, quanto maior honra do que a casa tem aquele que a estabeleceu. Pois toda casa é estabelecida por alguém, mas aquele que estabeleceu todas as coisas é

Deus. E Moisés era fiel, em toda a casa de Deus, como servo, para testemunho das coisas que haviam de ser anunciadas; Cristo, porém, como Filho, em sua casa; a qual casa somos nós, se guardarmos firme, até ao fim, a ousadia e a exultação da esperança (Hb 3.3-6).

Cristo é identificado não apenas como Filho, mas como Deus, no sentido de que ele é o “construtor” que é identificado como Deus.

Até este ponto temos afirmado os dois lados da afirmação de que Jesus é o Filho de Deus: ele cumpre a filiação adâmica como imagem real de Deus e ele chama a Deus de Pai porque ele é o Filho eterno na Trindade divina. Isso nos leva a considerar brevemente a sua pré-existência: a assim chamada *logos asarkos* (palavra pré-encarnada) ou, melhor, a *logos incarnandus* (a Palavra que deve tornar-se encarnada).

## B. O FILHO PRÉ-EXISTENTE

A trajetória liberal que vai de *Fragments* [Fragmentos] de Reimarus ao *Life of Jesus* [A vida de Jesus] de D. F. Strauss e *Essence of Christianity* [A essência do cristianismo] de Adolf Von Harnack é essencialmente *ariana* (ou adocionista). “O evangelho, como Jesus o pregou, tem a ver apenas com o Pai e não com o Filho”, afirmou Harnack.<sup>28</sup> Na academia atual, é geralmente reconhecido que houve três principais *buscas pelo Jesus histórico*.<sup>29</sup> De Reimarus ao *Jesus Seminar*,<sup>\*</sup> uma pressuposição-chave de tais buscas (incluindo a “não busca” de Bultmann) é a crença de que o primeiro “Jesus” era um sábio rabínico que foi transformado no “Cristo” da ortodoxia por um processo de helenização. Para Bultmann, foi o mito gnóstico do Redentor que serviu a essa transformação de Jesus numa figura divina que existia eternamente antes de ser tornado carne.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Adolf von Harnack, *Essence of Christianity* (Nova York: Harper and Bros., 1957), 154.

<sup>29</sup> Para a história da busca pelo Jesus histórico veja W. Barnes Tatum, *In quest of Jesus: A guidebook* (Atlanta: John Knox, 1982); N. T. Wright, *Jesus and the victory of God* (v. 2 of *Christian origins and the question of God*; Minneapolis: Fortress, 1996), cap. 1; Harvey K. McArthur, *The quest through the centuries: The search for the historical Jesus* (Filadélfia: Fortress, 1966); Albert Schweitzer, *The quest of the historical Jesus: A critical study of its progress from Reimarus to Wrede* (trad. W. Montgomery; Londres: A. and C. Black, 1910); Raymond E. Brown, *An introduction to the New Testament* (Anchor Bible Reference Library; org. David Noel Freedman; Nova York: Doubleday, 1997), 819; Colin Brown, “Quest of historical Jesus”, em *Dictionary of Jesus and the Gospels* (org. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall; Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1992), 326.

\* Em português, *Seminário sobre Jesus*. Projeto de Crítica Bíblica fundado em março de 1985 por Robert Funk, com o apoio do Instituto Westar, que começou com 30 seguidores e chegou a mais de 200 participantes. Utilizando métodos históricos, buscava determinar o que o Jesus histórico pode de fato ter dito e feito (N. do E.).

<sup>30</sup> Rudolf Bultmann, *The theology of the New Testament* (trad. Kendrick Grobel; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951), 1:174-78.

## BUSCAS PELO JESUS HISTÓRICO

Busca	Data	Características
Primeira busca	1788-1906	De Reimarus a Schweitzer. O Cristo da fé (confessado pela igreja nos credos) é fundamentalmente diferente do Jesus real da História. No seu <i>Life of Jesus</i> , David Friedrich Strauss (1808-1874) argumentou que a alta cristologia encontrada no Novo Testamento é mitológica. <i>The quest of the historical Jesus</i> (1906) de Albert Schweitzer encerrou essa busca inicial argumentando que Jesus esperava um estabelecimento iminente de um reino que não conseguiu se concretizar.
Não busca	1906-1953	De Schweitzer a Bultmann. Segundo Martin Kähler (suplementado pelas classificações existencialistas de Martin Heidegger), Bultmann argumentou que o Jesus da História não tem importância para o Cristo da fé.
Segunda (ou nova) busca	1953 – presente	Associada especialmente com Ernst Käsemann, mas também com o Seminário sobre Jesus ( <i>Jesus Seminar</i> ).
Terceira busca	1980s – presente	A expressão foi cunhada por um defensor dessa busca, N. T. Wright. Com as obras de G. B. Caird, E. P. Sanders e outros, surgiu interesse pelo Jesus contextualizado no contexto judaico (Segundo Templo).

No entanto, como Brevard Childs ressaltou, a erudição crítica não encontrou base para a nítida divisão entre as cristologias judaica e helenista na igreja primitiva, sendo a maioria dos cristãos “bilingües desde o início”.<sup>31</sup> Um título cristológico básico como *kyrios* [senhor] tinha antecedentes tanto gregos quanto aramaicos que foram rapidamente fundidos (cf. Hengel, *Between Jesus and Paul*, 30s).<sup>32</sup> “Também é claro que uma confissão semelhante em termos de conteúdo poderia ser feita por convenções linguísticas diferentes. Que ‘Jesus é Senhor’ em Paulo não é muito diferente em significado de ‘Jesus é o Filho de Deus’ em João.”<sup>33</sup> Assim, o salmo 110 serviu como uma permissão para o governo real de Cristo como Senhor, 2Samuel 7 para a teologia do filho de Davi, o salmo 2 para

<sup>31</sup> Brevard Childs, *Biblical theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 461.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 462.

<sup>33</sup> *Ibid.*

a reivindicação de filiação e os salmos 22 e 69 para a paixão e ressurreição do redentor.”<sup>34</sup> Apenas a totalidade das ações e dos ensinos de Jesus Cristo como relatados nos Evangelhos pode explicar esse julgamento e crucificação como algo diferente de fanatismo religioso. Os líderes judaicos dos dias de Jesus eram notavelmente tolerantes, mas não no que eles consideravam como blasfêmia.

Como já vimos, os sinóticos relatam a acusação contra Jesus como sendo de blasfêmia por afirmar ser igual a Deus; Jesus e os evangelistas conclamam as pessoas a colocarem a sua fé em Cristo e receberem perdão dos seus pecados por meio de Cristo. Ao longo dos Evangelhos, o próprio Jesus conclama seu povo a invocar seu nome em oração, no batismo, para receber perdão de pecados e em adoração. Dado o peso factual da expressão “em nome de”, não há dúvidas de que Jesus estava afirmando ser nada menos do que Yahweh encarnado. Nós já vimos o enigma que Jesus apresenta aos líderes religiosos em Mateus 22.41-45: Como pode Davi chamar de “Senhor” alguém que ainda seria um futuro descendente dele? Pelo menos implicitamente, Jesus está afirmando ter existido como Senhor antes do próprio Davi.

Para Mateus, como observa Childs, “O nascimento virginal é o sinal que o identifica como o Messias”.<sup>35</sup> No entanto, a própria concepção virginal de Cristo pressupõe a existência do Filho antes da sua encarnação.<sup>36</sup> É especialmente esse dogma que o liberalismo procurou evitar ao renunciar à concepção singular (miraculosa) de Cristo. No quarto Evangelho, Jesus Cristo é explicitamente identificado como a Palavra que existiu com o Pai antes da criação e por meio de quem todas as coisas foram feitas (Jo 1), e nós já atentamos para várias passagens nesse Evangelho nas quais Jesus afirma explicitamente igualdade com o Pai.

Contudo, a maioria das referências explícitas a Jesus como o Filho eternamente pré-existente é encontrada em alguns dos documentos mais antigos do Novo Testamento: o *corpus paulino*, em que alguns são até mesmo fragmentos de hinos anteriores. Se as epístolas de Paulo foram escritas em meados dos anos 50 e ele estava incorporando fragmentos litúrgicos e de credos que já estavam em uso, então alguns dos testemunhos mais claros da deidade e filiação do Cristo pré-existente são também os mais antigos. No final do século 1º, como Raymond Brown demonstra, a afirmação de que Jesus é Deus era claramente afirmada através de amplos limites geográficos, e mesmo o romano Plínio, o Jovem, na virada do século, criticou os cristãos da Ásia Menor por “cantar hinos a Cristo como se faz para um deus”.<sup>37</sup> Tudo isso predava o advento de qualquer forma reconhecível de gnosticismo e, em qualquer caso, o mito do Redentor gnóstico era em substância diametralmente oposto à doutrina da encarnação.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 463.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 470.

<sup>36</sup> Refiro-me a “concepção virginal” porque, estritamente falando, o milagre da encarnação refere-se à sua concepção em vez de ao seu nascimento.

<sup>37</sup> Raymond Brown, *An introduction to New Testament Christology* (Nova York: Paulist, 1994), 194.

Martin Hengel mostra de modo decisivo, contra a teoria da escola da história das religiões, que o título “Filho de Deus” não emergiu como parte de um processo de alegada helenização.<sup>38</sup> Ele também demonstra a ampla variação entre a superficialidade dos mitos morrer-e-ressuscitar similares e a atribuição “Filho de Deus”. As especulações de Bultmann sobre a cristologia do Novo Testamento emergindo do mito do Redentor gnóstico foram refutadas.<sup>39</sup> Em vez disso, “A cristologia antiga tem uma característica totalmente original, e está, em última análise, enraizada no acontecimento contingente da atividade de Jesus, sua morte e aparições ressurreto”.<sup>40</sup> A respeito da referência de Paulo a Jesus Cristo como “Filho [de Deus], o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi” (Rm 1.3), “a opinião unânime dos estudiosos é que ela contém uma confissão primitiva”, talvez um credo – e isso foi escrito para uma igreja que não foi ele mesmo quem fundou.<sup>41</sup> Além disso, “uma influência pagã direta é extremamente improvável até mesmo por causa da composição étnica dessas comunidades missionárias antigas”.<sup>42</sup> “A pré-existência do redentor escatológico já podia ser lida em Miqueias 5.2 ou no salmo 110.3: ele foi gerado por Deus, antes do início da criação.” Afirmações semelhantes sobre a pré-existência do Filho do Homem são encontradas em Enoque 48.6; 62.7.<sup>43</sup> Assim, não há razão para olhar para o paganismo grego para o conceito da existência eterna do Filho antes de sua encarnação. Jesus Cristo não era apenas um anjo ou mensageiro profético. Ele admitiu ser adorado durante sua missão terrena e era invocado pelos cristãos primitivos como Senhor juntamente com o Pai, e as referências do Antigo Testamento às ações de Yahweh eram rotineiramente interpretadas como igualmente atribuíveis a Jesus Cristo. A confissão de Tomé da identidade de Cristo é aquela de toda a igreja: “Senhor meu e Deus meu!” (Jo 20.28).

### III. DUAS NATUREZAS EM UMA PESSOA: A ENCARNAÇÃO

Com as linhas precedentes de desenvolvimento em vista, chegamos ao centro da cristologia: a doutrina da encarnação. A fé da igreja, resumida pelo Credo de Calcedônia (451), é direcionada ao “Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, a ser reconhecido em duas naturezas, inconfundivelmente, imutavelmente, indivisivelmente, inseparavelmente [...].”

<sup>38</sup> Hengel, *The Son of God*, 24.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 33: “Realmente deve ter um fim a apresentação de textos maniqueístas do século 3º como a ‘Canção da pérola’ nos *Atos de Tomé* como evidência de um gnósticismo supostamente pré-cristão e datando-o de volta ao século 1º d.C. Na realidade, não há mito do redentor gnóstico nas fontes que podem ser comprovadas como cronologicamente pré-cristãs”.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 69.

## A. RESUMO EXEGÉTICO

“O Verbo se fez carne” (Jo 1.14). O verbo “se fez” [egeneto] aqui não acarreta necessariamente nenhuma mudança na essência do Filho. Sua deidade não foi convertida na nossa humanidade. Em vez disso, ele *assumiu* nossa natureza humana. Além disso, o Logos não assume uma pessoa individual, mas a humanidade genérica. Por meio da união pessoal íntima mais inconcebível do Logos com nossa humanidade, o homem judeu particular, Jesus de Nazaré, foi concebido pelo Espírito Santo no ventre da virgem. Portanto, a encarnação não representa uma fusão de naturezas pré-existentes, muito menos de pessoas pré-existentes, mas o fato de que o Filho eterno assumiu humanidade. Estritamente falando, então, sua humanidade é impessoal; há uma união da pessoa do Filho com nossa humanidade, não de uma pessoa divina com uma pessoa humana. Cada natureza é integralmente preservada em sua distintividade, ainda que em e como uma só pessoa.

Essa aceitação da nossa total humanidade não precisa incluir o pecado, evidentemente, porque a pecaminosidade é accidental em vez de essencial à nossa natureza. Visto que Jesus Cristo foi, nas palavras da *Confissão Belga*: “concebido no ventre da bendita virgem Maria, pelo poder do Espírito Santo, sem participação masculina”,<sup>44</sup> sua humanidade não estava maculada pelo pecado original (Hb 4.15; cf. Is 7.14; Mt 1.18-20; Lc 1.34-35).<sup>45</sup>

A máxima de Gregório de Nazianzo – “O que ele não assumiu ele não redime” – já está implícita em Hebreus 2.10-18. Se os seres humanos caídos devem ser salvos, era preciso que Deus “aperfeiçoasse, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles” (v. 10).

Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida. Pois ele, evidentemente, não socorre anjos, mas socorre a descendência de Abraão. Por isso mesmo, convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus e para fazer propiciação pelos pecados do povo (Hb 2.14-17).

O escritor fala do Filho ter assumido nossa “carne e sangue”, mas não a nossa identidade pecaminosa. Ele nasceu “sob a lei” para cumprir uma obrigação, não como alguém que já estava sujeito às suas maldições. Como a humanidade em Adão antes da queda, a humanidade de Cristo ainda não estava confirmada em justiça e glória, mas era não caída.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> *Belgic Confession* 18, disponível em [www.crcna.org/pages/belgic\\_articles17\\_24.cfm](http://www.crcna.org/pages/belgic_articles17_24.cfm).

<sup>45</sup> Talvez o melhor livro sobre o nascimento virginal (ou, mais corretamente, a concepção virginal) de Cristo permaneça sendo o de J. Gresham Machen, *The virgin birth of Christ* (Nova York: Harper, 1930).

<sup>46</sup> Karl Barth e alguns dos seus alunos ensinavam que a humanidade que Cristo assumiu era caída, embora ele pessoalmente não tenha cometido nenhum pecado. Veja, por exemplo, T. F. Torrance, *Incarnation*:

Quando damos a devida atenção à humanidade de Cristo como o servo da aliança, mais espaço se abre para a pessoa e a obra do Espírito. Nos Evangelhos não há menção da divindade de Jesus sobrecregando a sua humanidade. Nem os Evangelhos atribuem os seus milagres à sua divindade e suas tentações ou sofrimentos à sua humanidade, como se ele ligasse e desligasse conforme estivesse operando de acordo com uma natureza ou com a outra. Em vez disso, os Evangelhos comumente atribuem os milagres de Cristo ao Pai e ao Espírito, realizando sua obra em e por meio de Jesus Cristo. Jesus foi concebido pelo Espírito, foi enchedo com o Espírito, cresceu em sabedoria e compreensão pelo Espírito, foi guiado pelo Espírito ao deserto para a sua tentação e ali foi sustentado pelo Espírito, e falou o que ele ouviu do Pai quando recebeu poder do Espírito. Portanto, Jesus é não apenas Deus em relacionamento com Deus, mas humanidade em relacionamento com Deus no poder do Espírito. Os Evangelhos relatam a história não de alguém que tinha meramente uma casca humana, cujos impulsos interiores eram determinados pelo Logos (veja o apolinarismo, “Duas naturezas em uma pessoa”, p. 500). Ele é, afinal, o Senhor que é servo, “a testemunha fiel e verdadeira” (Ap 3.14). Sendo totalmente humano, ele cumpriu a aliança da criação.

As tentações de Jesus, tanto as ético-religiosas quanto as físicas, foram reais (Mt 4.1-11 e passagens paralelas; Jo 4.6; Hb 2.17-18). Em nítido contraste com os Evangelhos gnósticos fantasiosos, tais como o de Tomé, os Evangelhos canônicos não narram a vida de uma criança prodígio numinosa, cuja humanidade é acidental, se permitida. “Crescia o menino e se fortalecia, enchendo-se de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele. [...] E crescia Jesus em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens” (Lc 2.40,52, ênfase acrescentada). Sua rejeição em sua cidade natal enfatiza que antes de começar seu ministério Jesus era percebido como alguém totalmente comum:

E, chegando à sua terra, ensinava-os na sinagoga, de tal sorte que se maravilhavam e diziam: De onde vêm esta sabedoria e estes poderes miraculosos? Não é este o filho do carpinteiro? Não se chama sua mãe Maria, e seus irmãos, Tiago, José, Simão e Judas? Não vivem entre nós todas as suas irmãs? De onde lhe vem, pois, tudo isto? (Mt 13.54-56)

Mesmo os seus irmãos só creram nele mais tarde no seu ministério (Jo 7.1-9). Ele mesmo declarou a respeito do “dia do Senhor”: “Mas a respeito daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão o Pai” (Mt 24.36). Sem abrir mão de sua divindade (que incluía a onisciência), o Filho eterno assumiu completamente a nossa humanidade finita.

---

*The person and life of Christ* (org. Robert T. Walker; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008), 61-65, 231-32. Pelo menos no caso de Torrance, isso parece ser amplamente por causa de uma tendência de juntar a encarnação e a expiação. Como Barth, Torrance articula um conceito robusto da obediência ativa de Cristo, mas confunde Cristo suportando nossos pecados com sua aceitação da nossa humanidade. No entanto, o fato de Cristo ter nascido “sob a lei” de modo algum implica ter nascido sob sua condenação.

Não há razão para ficar confuso pela total humanidade de nosso Senhor. No Getsêmani, Jesus agoniza sobre seu destino: “A minha alma está profundamente triste até à morte”, ele diz aos seus discípulos (Mt 26.38a). E em sua oração ao Pai ele pediu: “Meu Pai, se possível, passe de mim este cálice! Todavia, não seja como eu quero, e sim como tu queres” (v. 39). Numa sentença, discernimos tanto a unidade íntima de Jesus com o Pai (meu Pai), quanto a sua diferenciação (“não como eu quero, e sim como tu queres”). O mesmo paradoxo ocorre na própria crucificação. Por um lado, Jesus grita com uma formalidade surpreendente: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mt 27.46) e, por outro lado, suas últimas palavras registradas são na forma de outro lamento: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito!” (Lc 23.46, ênfase acrescentada). O sangue que ele leva ao santuário celestial para expiar pelos seus irmãos e irmãs é sangue humano (Hb 9.11-10.18). No entanto, por causa da unidade de sua pessoa, ele pode ser chamado de sangue de Deus (At 20.28).

## B. DESENVOLVIMENTO DOGMÁTICO

Está além do nosso escopo avaliar a extensão em que as pessoas que carregam o peso ignominioso de terem seus nomes ligados a heresias específicas sustentaram de fato as visões atribuídas a elas. Neste resumo, estamos interessados meramente nas posições identificadas como heréticas.

### I. AS PRIMEIRAS CONTROVÉRSIAS: DEUS E HUMANO?

Como vimos acima, os primeiros relatos de pessoas de fora era que os cristãos adoravam Cristo como Deus, com base em clara proclamação apostólica. Como com respeito ao surgimento de formulações dogmáticas a respeito da Trindade, uma cristologia formal surgiu não nas torres de marfim da especulação, mas nas práticas concretas de pregação, sacramento, oração e comunhão.

Os primeiros desafios relatados dentro da própria igreja a partir de influências judaicas negavam a *deidade* de Cristo. Enfatizando a contínua importância da lei mosaica para os convertidos gentios, a heresia **ebionita** (*èb'yonîm*, hebraico para “os pobres”) também considerava Jesus Cristo como o Messias, mas exclusivamente como uma pessoa humana que justificou a si mesmo pelas obras da lei e pelo seu exemplo leva seus seguidores a fazer o mesmo. De acordo com Eusébio, alguns ebionitas sustentavam que ele foi sobrenaturalmente concebido, embora não fosse pré-existente.<sup>47</sup> Semelhante a essa era a heresia do **adocionismo**, que

<sup>47</sup> Para uma descrição dos ebionitas de uma perspectiva cristã, veja *Ecclesiastical history*, livro 3 cap. 27, de Eusébio, antigo historiador da igreja: “Pois eles o consideravam um homem normal e comum, que foi justificado apenas por causa de sua virtude superior, e que era o fruto do intercurso de um homem com Maria”. Outros ebionitas, de acordo com Eusébio, afirmavam a concepção virginal, mas negavam a existência pré-encarnada do Filho. No entanto, eles todos afirmavam a validade contínua da lei ceremonial “com base em que eles não poderiam ser salvos apenas pela fé em Cristo e por uma vida compatível”, e eles rejeitavam Paulo e suas epístolas. (NPNF2, 1:159-60 [PG 20, col. 273].) Veja também Hipólito, *Refutation of all heresies* 7.22 (ANF, v. 5); Irineu, *Against heresies* 1.26.2 (ANF, vol. 1).