O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante

Somente *a Escritura*

A autoridade da Palavra de Deus

Matthew Barrett

Série organizada por Matthew M. Barrett

Prefácio de R. Albert Mohler Jr.

O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante

Somente *a Escritura*

A autoridade da Palavra de Deus

Matthew Barrett

Série organizada por Matthew M. Barrett

Prefácio de R. Albert Mohler Jr.

Somente a Escritura é tanto um tributo adequado a seu homônimo, o sola Scriptura da Reforma, quanto, por mérito próprio, uma contribuição construtiva à doutrina bíblica. Embora sola Scriptura tenha se tornado um conceito um tanto desgastado da teologia contemporânea, o livro de Barrett alcança seu objetivo ao corrigir as caricaturas modernas e pós-modernas da doutrina. Particularmente aprecio os capítulos que falam do entendimento dos próprios reformadores a respeito da Bíblia como autoridade última e suprema para a igreja, e do modo como esse entendimento fundamenta-se na convicção de que se trata da única autoridade plenamente confiável, uma consequência da sua natureza, divinamente escrita e inspirada. Nesta obra, Barrett cobre todas as bases teológicas – bíblica, histórica e sistemática – como se espera de um lance vitorioso.

Kevin J. Vanhoozer, professor pesquisador de Teologia Sistemática, Trinity Evangelical Divinity School

É possível que a maior crise no mundo evangélico hoje seja o abandono de qualquer compromisso significativo com a autoridade funcional da Bíblia. Embora haja certa aceitação pro forma da "inspiração" bíblica e talvez certa consciência da "infalibilidade" da Bíblia, sua autoridade funcional, definitiva e inequívoca para governar tanto nossas convicções quanto nossa conduta tem desaparecido progressivamente. Isso basta para que o livro de Matthew Barrett sobre sola Scriptura seja essencial à igreja do nosso tempo. Se a Bíblia, única e exclusivamente, não for nossa autoridade final e determinante, a igreja terá perdido seu rumo e será, de modo irremediável, lançada à deriva no mar da subjetividade pessoal. Trata-se de gigantesco eufemismo afirmar que este livro é muito necessário hoje. Só posso recomendá-lo com convicção.

Sam Storms, pastor titular para pregação e visão, Bridgeway Church, Oklahoma City, OK

O aniversário de 500 anos das 95 teses afixadas por Lutero na porta da capela do castelo de Wittenberg, na Alemanha, fornece uma ocasião excepcionalmente adequada para nos trazer à mente um dos cinco solas da Reforma: sola Scriptura, "somente as Escrituras". Matthew Barrett conduz seus leitores ao longo de

algumas das controvérsias a respeito da Bíblia surgidas no decorrer da segunda metade do milênio, e de modo competente demonstra a relevância da doutrina bíblica no nosso tempo. Em última análise, a questão é revelação: qual é o lugar da graciosa revelação divina – Deus generosamente abrindo mão da sua privacidade, como Carl Henry costumava dizer?

D. A. Carson, professor pesquisador de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School

Somente a Escritura, de Matthew Barrett, é uma discussão abrangente da natureza e do papel da Escritura. O autor lida com as controvérsias históricas da igreja, particularmente durante o período da Reforma, com o lugar ocupado pelo discurso de Deus na história da redenção, bem como com todos os tópicos do debate atual, incluindo inerrância, clareza e suficiência. O conhecimento de Barrett é muito vasto, e seu posicionamento, perfeitamente bíblico. Oro para que Deus permita que o livro seja amplamente distribuído.

John M. Frame, professor J. D. Trimble de Filosofia e Teologia sistemática, Reformed Theological Seminary Orlando

A doutrina reformada da sola Scriptura ensina que a Bíblia é a única regra infalível, bem como suficiente, para a fé e a prática cristãs. O novo estudo de Matthew Barrett apresenta provas persuasivas de que essa doutrina está firmemente enraizada não somente na Reforma, mas também na igreja primitiva e na própria Bíblia. Escrito numa prosa de leitura muito acessível, Barrett dá respostas analíticas e nuançadas às objeções dos críticos dessa doutrina. Ele também demonstra que, desde a era patrística, a doutrina da inerrância bíblica figura como tema central do ensino nas igrejas ocidentais. Este livro é um recurso bem-vindo e muito necessário para os cristãos num tempo em que há muita confusão a respeito das doutrinas da sola Scriptura e da inerrância bíblica. Por essa razão, este volume tem lugar não apenas na biblioteca de professores, seminaristas e pastores, mas na de leigos também. Extremamente recomendado.

John D. Woodbridge, professor pesquisador de História da igreja e do pensamento cristão, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois

Este livro – que banquete! Os apetitosos capítulos iniciais descrevem como a autoridade da Bíblia veio a ser destruída no Ocidente moderno, até mesmo dentro de muitas igrejas. Vem então o prato principal: o modo como a presença e a obra salvadora de Deus e sua Palavra escrita sempre se entrelaçaram. Finalmente, a sobremesa: fatias saborosas da verdade, da clareza e da suficiência bíblicas. Um mundo submerso no erro e na autodestruição clama por sentido e direção. Este livro mostra por que o ceticismo em relação à Bíblia é uma ideia infeliz, e por que razão a nossa dedicação ao estudo, à prática e à proclamação da Palavra de Deus escrita – inspirada, inerrante e que tem autoridade – é promissora para este mundo e para o que virá.

Robert W. Yarbrough, professor de Novo Testamento, Covenant Theological Seminary, St. Louis, Missouri

O livro de Matthew Barrett sobre a autoridade da Bíblia é um acréscimo bem-vindo ao crescente número de publicações recentes sobre as Escrituras. Sua textura ricamente teológica me agrada muito. Somos brindados do início ao fim com uma reflexão profunda e cuidadosa sobre o que está implícito no reconhecimento da Bíblia como a Palavra escrita de Deus. O que a própria Bíblia ensina a esse respeito tem seu devido lugar de destaque. O ensino dos reformadores é, apropriadamente, um interesse especial, tendo em vista a série em que este volume aparece. Os desafios modernos e pós-modernos e as respostas detalhadas e esclarecidas com que foram enfrentados recebem a devida atenção. No entanto, Barrett continua traçando as linhas de conexão à pessoa e ao caráter do Deus cuja palavra é a Bíblia. As investidas contra a Palavra de Deus remontam ao jardim do Éden. Em última análise, cada uma delas envolve ataques à pessoa, ao caráter e ao propósito de Deus, embora, muitas vezes, não seja essa a intenção consciente dos envolvidos. Encontramos aqui uma explicação articulada, instruída, edificante e persuasiva da razão pela qual a doutrina reformada da sola Scriptura deve ser ensinada, celebrada, e defendida – não somente contra aqueles que a negam, mas também contra os que, alegando defendê-la, acabam, sem perceber, definindo-a de uma maneira que exalta o indivíduo (“somente a Escritura” não significa “eu somente”). Espero recomendar este livro com frequência.

Mark D. Thompson, Diretor, Moore Theological College, Sydney

Sem a crença na Escritura somente como nossa autoridade suprema e fidedigna, a própria fé da igreja deve vacilar. O doutor Barrett elaborou uma extraordinária defesa da importante doutrina reformada da Bíblia, demonstrando como ela continua a ser vital nos dias de hoje. Este livro produzirá o grande benefício de alicerçar a fé de uma nova geração.

Michael Reeves, reitor e professor de Teologia, Union School of Theology, Oxford, Inglaterra

Às vezes, a doutrina da Bíblia é tratada em separado das outras doutrinas do cristianismo – como um tipo de preâmbulo à fé. De modo prestimoso, Barrett mergulha nos temas trinitários, pactuais e histórico-salvadores da própria Bíblia para oferecer uma alternativa persuasiva às várias tentativas de negação da autoridade bíblica. Sem dúvida trata-se de um debate, mas é também uma dissertação edificante que nos ajuda a entender o que estamos fazendo quando submetemos nossa razão ao discurso condenatório e salvador de Deus.

Michael Horton, professor J. G. Machen de Apologética e Teologia Sistemática, Westminster Seminary California; autor de Doutrinas da fé cristã: Uma teologia sistemática para os peregrinos no Caminho.

Acolho este novo estudo do princípio formal da Reforma – a crença de que a Palavra escrita de Deus é a norma inspirada segundo a qual todas as outras autoridades e tradições religiosas devem ser julgadas. Os evangélicos representam o povo do evangelho e da Bíblia, e este livro demonstra por que a fidelidade à Bíblia é crucial para o avanço do evangelho.

Timothy George, reitor fundador, Beeson Divinity School of Samford University; editor geral de Reformation commentary on Scripture

Fundamentada num exame cuidadoso da confissão da autoridade bíblica e dos desafios a essa confissão – dos tempos da Reforma aos debates pós-modernos nos círculos evangélicos – a obra de Barrett apresenta uma proposta nuançada para a total confiabilidade e inerrância da Bíblia, que está centrada na vinda de Deus à terra como Jesus Cristo. Em sua apresentação trinitária da metanarrativa da criação em Gênesis ao dia final em Apocalipse, Barrett oferece aos leitores modelos úteis para a apresentação e aplicação da Bíblia e da sua mensagem no contexto do século 21.

Robert Kolb, professor emérito de Teologia Sistemática, Concordia Seminary, St. Louis, Missouri

Cada geração deveria reavaliar quais são os fundamentos da sua fé. A Bíblia é a imutável Palavra de Deus, porém nossas percepções a respeito de sua função e relevância aprofundam-se à medida que nos confrontamos com novos desafios que nossa missão ao mundo nos apresenta. Neste livro, com apresentação clara e argumentos meticulosos, o doutor Barrett nos conduz pelas principais questões do nosso tempo, mostrando como e por que elas surgiram e oferecendo modos e meios pelos quais elas podem ser abordadas. Trata-se de uma obra essencial e um recurso valioso tanto para pastores e professores quanto para alunos.

Gerald Bray, professor pesquisador de Divindade, Beeson Divinity School, Samford University

Somente a Escritura

A série Os Solas da Reforma

Organizada por Matthew Barrett

Livros da série

Somente a Escritura — A autoridade da Palavra de Deus

Matthew Barrett

Somente Cristo — A singularidade de Jesus como Salvador

Stephen Wellum

Somente a graça — A salvação como dádiva de Deus

Carl Trueman

Somente pela fé — A doutrina da justificação

Thomas Schreiner

Glória somente a Deus — O majestoso coração da fé e da vida cristãs

David VanDrunen

O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante

Somente *a Escritura*

A autoridade da Palavra de Deus

Matthew Barrett

Série organizada por Matthew M. Barrett

Prefácio de R. Albert Mohler Jr.

Somente a Escritura – A Autoridade da Palavra de Deus, de Matthew Barrett © 2022 Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente com o título God's Word Alone—The Authority of Scripture Copyright © 2016 by Matthew M. Barrett. Publicado mediante contrato com The Zondervan Corporation L.L.C, uma divisão de HarperCollins Christian Publishing, Inc. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2012

Conselho Editorial

Cláudio Marra (Presidente)

Christian Brially Tavares de Medeiros

Filipe Fontes

Heber Carlos de Campos Jr

Joel Theodoro da Fonseca Jr

Misael Batista do Nascimento

Tarcízio José de Freitas Carvalho

Victor Alexandre Nascimento Ximenes

Produção Editorial

Tradução

Cláudia Vassão Ruggiero

Revisão

Claudete Água de Melo

Mari Kumagai

Marcos Leonardo Paixão da Silva

Editoração e capa

OM Designers Gráficos

Livro digital

Lucas Camargo

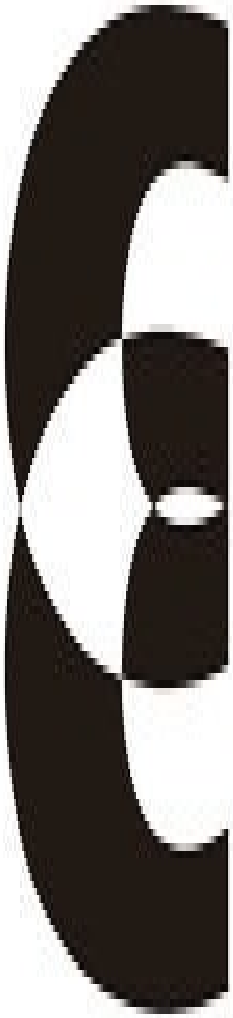
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sueli Costa CRB-8/5213

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.



Respeite o direito autoral



EDITORA CULTURA CRISTÃ

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

Fones: 0800-0141963 / (11) 3207-7099

www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Clodoaldo Waldemar Furlan

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Para minha mãe,

por ter me apresentado as sagradas Escrituras.

“Jesus me ama, sim eu sei,

pois a Bíblia assim o diz.”

Verbum Domini Manet in Aeternum

“A Palavra do Senhor permanece eternamente.”

Sumário

Nota do organizador da série

Prefácio, R. Albert Mohler Jr.

Agradecimentos

Abreviaturas

Introdução: Sola Scriptura

Parte 1: A Palavra de Deus sob fogo cerrado, ontem e hoje

1. O caminho para a Reforma: A autoridade bíblica no século 16

2. A transferência de autoridade na era Moderna: O Iluminismo, o Liberalismo e a nêmese do Liberalismo

3. A crise atual da autoridade bíblica: A apologética do evangelicalismo e a virada pós-moderna

Parte 2: A Palavra de Deus na história da redenção

4. A Palavra de Deus na economia do evangelho: Aliança, Trindade e a

necessidade de uma Palavra salvadora

5. Deus fala palavras da aliança: A criação, a queda e o anseio por uma Palavra melhor

6. A palavra da aliança de Deus prova-se verdadeira: Cristo, o Verbo que se fez carne

Parte 3: O caráter da Palavra de Deus e os desafios contemporâneos

7. Deus fala com autoridade: A inspiração da Escritura

8. Deus fala a verdade: A inerrância da Escritura

9. Deus fala para ser ouvido: A clareza da Escritura

10. A fala de Deus basta: A suficiência da Escritura

Conclusão: Sempre reformando de acordo com a Palavra de Deus

Bibliografia selecionada

Nota do organizador da série

Que doutrinas poderiam ser mais fundamentais para a definição de protestante evangélico do que os cinco solas (ou solae) da Reforma? Contudo, minha experiência mostra que nas igrejas evangélicas hoje encontramos muitos que nunca ouviram a respeito de sola Scriptura (somente as Escrituras), sola gratia (somente a graça), sola fide (somente a fé), solus Christus (somente Cristo) e soli Deo gloria (glória somente a Deus).

É possível que, embora nunca tenham ouvido os títulos, reconheçam as doutrinas caso lhes seja informado o significado de cada sola. Pelo menos, eu oro por isso. No entanto, desconfio que, para muitos frequentadores das nossas igrejas, o próprio conteúdo desses cinco solas seja desconhecido, ou, ainda pior, seja até mesmo ofensivo. Vivemos num tempo em que a autoridade da Bíblia é questionada, a exclusividade de Cristo como mediador e a necessidade da fé salvadora ofendem ouvidos pluralistas, e a glória de Deus como propósito é minimizada tanto pela acomodação cultural quanto pelo narcisismo individual e eclesiástico. A tentação é pensar que esses cinco solas sejam peças de museu de uma era passada, com pouca relevância para a igreja hoje. Discordamos. Hoje precisamos desses solas tanto quanto os reformadores precisavam no século 16.

O ano de 2017 marca o 500º aniversário da Reforma. Esses cinco volumes, de autoria de alguns dos melhores teólogos do nosso tempo, celebram essa data. Nosso objetivo não é olhar para o passado apenas, mas para o presente, demonstrando dessa maneira que devemos beber profundamente da fonte dos cinco solas a fim de resgatar nossos rumos teológicos e encontrar refrigério espiritual.

Post tenebras lux [Após trevas, a luz]

Matthew Barrett, organizador da série

Prefácio

Ao celebrarmos o 500º aniversário da Reforma, sinto imensa gratidão pela literatura produzida por fiéis acadêmicos protestantes e evangélicos com o intuito de promover as grandes verdades resgatadas por Lutero, Calvino e outros reformadores. Devemos sempre ter em mente que, na Reforma, o que estava em risco era nada menos que a autoridade da Bíblia e o evangelho de Jesus Cristo.

Muitos historiadores observam que foram dois os princípios norteadores que serviram de motor propulsor para a teologia reformada. O princípio material da Reforma era sola fide – a doutrina da justificação pela fé somente. Essa ênfase central da teologia de Lutero não se resumia à verdade do evangelho que liberta da culpa perpétua e "escancara os portões dos céus", mas tratava-se também do ponto de partida da Reforma. A verdade que o pecador poderia ser justificado somente pela fé, independentemente das obras da lei e do sistema sacramental de Roma, provocou o turbilhão da Reforma na Europa do século 16.

Contudo, por trás desse "princípio material" da Reforma, havia um compromisso mais profundo, e talvez ainda mais fundamental: sola Scriptura, ou a afirmação de que apenas a Bíblia é a autoridade definitiva para a vida e a doutrina. Os historiadores referem-se à sola Scriptura como o princípio formal da Reforma, a doutrina que definiu os contornos da convicção reformada. Foi esse compromisso com a autoridade definitiva da Bíblia que muniu os reformadores da coragem para se apartarem de Roma em sua proclamação do evangelho.

A pregação do verdadeiro cristianismo e do verdadeiro evangelho depende do firme compromisso com a autoridade da Bíblia. É por esse motivo que a inspiração, a inerrância e a autoridade da Bíblia têm sofrido ataques constantes desde a época da Reforma. No Iluminismo, filósofos modernistas como Descartes, Locke e Kant confrontaram a cultura ocidental trazendo uma série de questionamentos que acabaram por transformar a noção de verdade no pensamento ocidental. O resultado foi uma imposição totalitária do modelo científico da racionalidade sobre toda a verdade, a alegação de que somente dados científicos podem ser compreendidos, determinados e defendidos de modo objetivo. Em outras palavras, a cosmovisão modernista não era receptiva à noção

de revelação especial e atacou abertamente a possibilidade da intervenção sobrenatural na história do mundo. Portanto a modernidade presenteou a igreja do Senhor Jesus Cristo com uma profunda crise intelectual.

Nos Estados Unidos, desenvolveu-se uma filosofia tipicamente americana conhecida como pragmatismo, que também desafiava a autoridade e a veracidade inquestionáveis da Bíblia. Segundo o pragmatismo, a verdade é uma questão de negociação social, e as ideias são apenas recursos instrumentais cuja veracidade será determinada à medida que satisfizerem as necessidades específicas do tempo presente. Aos olhos dos pragmáticos, as ideias nada mais eram do que respostas provisórias a desafios reais, e a verdade, por definição, era relativa ao tempo, ao lugar, à necessidade e à pessoa.

Como a maioria de nós sabe, a modernidade abriu caminho para a pós-modernidade, que nada mais é do que a modernidade no seu mais recente disfarce. O pós-modernismo é simplesmente a extensão lógica do modernismo com outro humor. Alegando que todas as noções de verdade são construídas socialmente, os pós-modernistas estão engajados numa guerra declarada contra a própria verdade, um projeto desconstrucionista destinado a desmoralizar toda autoridade religiosa, filosófica, política e cultural. Karl Marx, um pós-modernista à frente do seu tempo, advertiu que, à luz da modernidade, “tudo o que é sólido se desmancha no ar”.

A única maneira de escapar das alegações racionalistas do modernismo ou do niilismo hermenêutico do pós-modernismo é a doutrina da revelação – um retorno à doutrina da sola Scriptura. Os cristãos devem se lembrar de que, na doutrina da inspiração e da autoridade bíblica a nós legada pelos reformadores, podemos confiar na Palavra de Deus a despeito dos problemas filosóficos e teológicos da época. Deus falou a nós de maneira racional, usando uma linguagem que podemos compreender, e nos concedeu o dom da revelação, que é a manifestação voluntária de si mesmo. Como afirmou Carl F. H. Henry, a revelação especial é nada menos do que o próprio Deus abrindo mão da sua privacidade pessoal para que pudéssemos conhecê-lo.

De fato, a guerra contra a autoridade e a verdade da Bíblia é travada desde a Reforma e ainda persiste na nossa própria geração. Em 1990, o teólogo J. I. Packer relatou o que chamou de uma “Guerra de trinta anos” pela inerrância e pela autoridade da Bíblia. Ele remontou seu próprio envolvimento nessa guerra ao seu contexto americano, a uma conferência realizada em Wenham,

Massachusetts, em 1966, quando confrontou alguns professores de instituições evangélicas que “hoje se recusam a afirmar a verdade absoluta da Bíblia”. O fato ocorreu há mais de cinquenta anos, e a guerra a respeito da veracidade da Bíblia ainda não se encerrou – e ainda com pouca possibilidade de encerrar-se.

Evangélicos que somos, devemos reconhecer que, como herdeiros teológicos dos reformadores, não podemos nos render aos modelos revisionistas da doutrina do Espírito. Uma afirmação da inspiração e autoridade divinas da Bíblia tem estado no centro da fé reformada desde o século 16. Somos aqueles que confessam, ao lado dos reformadores, que, quando a Bíblia fala, é Deus quem fala. Somente a Bíblia é a autoridade última para a vida e doutrina. De certo modo, a teologia reformada depende do rigor dessa proposição singular.

A teologia da Reforma não consegue sobreviver por muito tempo sem o compromisso explícito da igreja com a autoridade da Bíblia acima de tudo o mais. Sem a autoridade da Bíblia, nossas convicções teológicas são meras conjecturas e nossa pregação nada mais é do que uma exibição da tolice humana. Como os reformadores entenderam e ensinaram, sola Scriptura é vital para a vida da igreja. A Escritura é a fonte de onde flui toda pregação, todo discipulado e toda adoração fiel.

O livro Somente a Escritura, de Matthew Barrett, é uma fiel reafirmação da doutrina da sola Scriptura defendida pela Reforma. De maneira meticulosa e convincente, Barrett defende a inspiração divina e a autoridade definitiva das Escrituras. Ele também demonstra que a Bíblia reivindica para si mesma os atributos da inerrância, da clareza e da suficiência. Barrett faz tudo isso com atenção cuidadosa aos desafios teológicos modernos que têm tentado destruir a doutrina bíblica das Escrituras. Este é o tipo de livro de que os reformadores se orgulhariam. O tipo de livro de que a igreja precisa hoje.

Na celebração do 500º aniversário da Reforma, minha esperança é que a teologia dos reformadores encontre novo fôlego na igreja moderna. A saúde da igreja está diretamente ligada ao vigor do nosso compromisso com a autoridade e a veracidade da Bíblia. Que este livro estimule esse compromisso, fortaleça sua confiança na Palavra de Deus e o constranja a ser fiel ao evangelho.

R. Albert Mohler Jr.

Presidente, The Southern Baptist Theological Seminary

Agradecimentos

Este livro não é mais extenso do que outros de minha autoria. No entanto, até hoje foi o mais difícil de escrever. A razão é simples: enquanto eu o redigia, a imensa importância da doutrina da Bíblia era como um fardo pesado sobre meus ombros.

Quando se trata da doutrina bíblica, há muito em risco nos dias de hoje. Poucas doutrinas sofreram ataque tão severo na era moderna. E o século 21 não é exceção. No entanto, poucas doutrinas poderiam ser mais importantes para a fé evangélica. Por isso, enquanto eu escrevia este volume, sentia a tremenda obrigação de acertar. Embora seja meu grande desejo que o leitor desfrute deste livro, não é com o leitor que mais me importo, mas com o próprio Deus. Afinal de contas, estou lidando com sua santa, sagrada Palavra, e estremeço para que nunca deixe de tratar Deus com seriedade (Is 66.2). Portanto meu público é formado por apenas um ser, e é a opinião desse ser que me importa acima da de qualquer outro.

Dito isso, tive a colaboração de muitas pessoas no meu trabalho com este manuscrito. Seria impossível citar todos os nomes aqui, mas alguns merecem ser mencionados. Gostaria de começar agradecendo a Ryan Pazdur, que me convidou para organizar esta série e aperfeiçoou cada livro com sua caneta de editor. Ryan pilotou esta série do início ao fim. Sem sua visão, bem como seu talento editorial, a série não existiria. Também sou grato ao time da Zondervan, especialmente a Jesse Hillman, que muito se esforçou para assegurar que o produto final fosse excelente e que chegasse às mãos dos leitores.

Também devo muito a amigos e colegas que dedicaram seu tempo para expressar suas opiniões, especialmente Fred Zaspel, Thomas Schreiner, J. V. Fesko, Michael Haykin, Chris Castaldo, Korey Maas e Robert Kolb, os primeiros a ler o manuscrito e a aprimorá-lo de inúmeras maneiras com suas percepções. Minha gratidão também se estende a James Grant, pelo tempo dedicado no aperfeiçoamento deste trabalho.

No entanto, a pessoa a quem mais devo é minha esposa, Elizabeth. Sua

generosidade foi extrema. Sua paciência comigo enquanto eu concluía um pensamento e me atrasava para o jantar, sua flexibilidade ao permitir que centenas de livros – a pretexto de “pesquisa” – inundassem nossa casa, e nosso constante diálogo sobre o tema deste livro revelam seu amor e apreço não apenas por mim, mas pela Palavra de Deus. Ver uma mãe de quatro filhos levantar-se a cada manhã logo cedo para ler sua Bíblia é um lembrete visual da principal razão pela qual me atrevi a escrever este livro.

Finalmente, quero dedicar este livro à minha mãe, a primeira pessoa a me apresentar a Bíblia. A mãe de Timóteo, a de Agostinho, e a de muitos outros exerceram papéis insubstituíveis na conversão dos seus filhos. Posso dizer o mesmo. Obrigado, mãe, por me falar de Jesus quando eu ainda era menino. Deus usou sua pregação do evangelho para lançar luz às minhas sombras. E seu apoio desde então tem sido incalculável. Este livro é em sua homenagem.

Semper Reformanda [Sempre se reformando]

Matthew Barrett

Londres, 2015

Abreviaturas

ANF	Anti-Nicene Fathers
ApOTC	Apollos Old Testament Commentary
BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms
BECNT Baker	Exegetical Commentary on the New Testament
BSac	Bibliotheca Sacra
CD	Church Dogmatics
CWMS	WENGER, John C., org. The Complete Writings of Menno Sin
DLGTT	MULLER, Richard A. Dictionary of Latin and Greek Theologi
EBC	Expositor's Bible Commentary
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
LCC	BAILLIE, J., et al, org. Library of Christian Classics. 26 vols. I
LW	PELIKAN, J.; LEHMANN, H., org. Luther's Works. 55 vols. E
NAC	New American Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIVAC	NIV Application Commentary
NPNF1	Nicene and Post-Nicene Fathers, Série 1
NPNF2	Nicene and Post-Nicene Fathers, Série 2

OTL	Old Testament Library
PNTC	Pillar New Testament Commentaries
PRRD	MULLER, Richard A. Post-Reformation Reformed Dogmatics
PS	Patrologia Syriaca. Ed. rev. Ignatio Ortiz de Urbina. Roma: Por
TJ	Trinity Journal
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
WA	D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. 66 vols. V
Z	EGLE, Emil; FINSLER, George, et al, org. Huldreich Zwinglis
ZECNT	Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament

Introdução

Sola Scriptura

“E daí se tudo o que estiver na Bíblia não for verdadeiro e confiável, ou não tiver vindo de Deus? Não tem muita importância, certo? A Bíblia continua sendo a autoridade na minha vida.” Embora muitos anos tenham se passado, lembro-me como se fosse ontem de ter ouvido essas palavras. Eu não fazia ideia de como responder.

Fiquei chocado porque as ouvia de um cristão evangélico, frequentador da igreja, do tipo Bíblia-debaixo-do-braço. Essa pessoa não via conexão entre a veracidade da Bíblia e a autoridade da Bíblia, como se esses elementos não se relacionassem de modo algum.

Naquele momento, percebi duas coisas: primeiro, a doutrina reformada da sola Scriptura é tão importante nos dias hoje quanto o foi no século 16. Naquele século, os reformadores ergueram-se contra Roma porque a igreja romana havia elevado a tradição e seu magisterium* até o nível da Bíblia. No entanto, Roma ainda cria que a Bíblia era inspirada por Deus e, portanto, inerrante, ou seja, fidedigna, verdadeira e sem erros.[1]

A partir do século 16, o protestantismo (e sua visão da Bíblia) tem passado por uma evolução em sua identidade. Movimentos como o Iluminismo, o liberalismo e, mais recentemente, o pós-modernismo, alçaram outras vozes até o nível da Bíblia e até mesmo acima dela, e a inspiração e a inerrância das Escrituras têm sido abandonadas, algo que Roma nunca teria feito no século 16. Hoje, muitos rejeitam que a Bíblia seja inspirada por Deus e verdadeira em tudo o que afirma.

Como Carl Henry ressaltou na sua importante obra God, revelation and authority, ao longo da História a igreja tem enfrentado repetidos ataques contra a Bíblia da parte de céticos, porém foi somente nos séculos 19 e 20 que a veracidade e a confiabilidade da Palavra de Deus começaram a ser questionadas,

criticadas e abandonadas por aqueles que faziam parte do corpo de Cristo.[2] Para os reformadores, essa postura seria inimaginável, porém este é o tempo em que vivemos. Os críticos da Bíblia não apenas se infiltram na cultura, mas agora também sobem aos púlpitos e sentam-se confortavelmente nos bancos das igrejas.

Se Carl Henry estiver correto, há um motivo legítimo para a inquietação. Os ataques repetidos ao próprio caráter da Escritura revelam a inimizade e a hostilidade contra o Deus da Bíblia presentes na nossa própria alma.[3] Uma das necessidades mais imediatas do século 21 é um chamado ao retorno à Bíblia e a uma postura que promova a reverência, a aceitação e a fidelidade à sua autoridade e mensagem.

Além de entender que sola Scriptura é tão aplicável hoje quanto o era no século 16, também percebi que muitos cristãos, em suas igrejas, não fazem ideia do que seja sola Scriptura ou das suas implicações. Que relação há entre a autoridade da Bíblia e atributos como inspiração, inerrância, clareza e suficiência? Mesmo quando aceitamos que a Bíblia é a única autoridade absoluta, não imaginamos por que razão essa afirmação é verdadeira. Seria porque a Bíblia é o melhor guia que podemos encontrar?

Essas perguntas me levaram a estudar atentamente as colossais transferências de autoridade que têm ocorrido desde a Reforma. Meu desejo era compreender melhor o relacionamento entre a autoridade e a natureza da Bíblia, a saber, sua própria inspiração, inerrância, clareza e suficiência. Neste livro, com o intuito de compreender melhor o presente, começaremos explorando o passado, e abordaremos cada um desses atributos essenciais para que possamos resgatar essa doutrina indispensável à igreja hoje.

O que é Sola Scriptura?

O título deste livro é Somente a Escritura, que é outra maneira de dizer sola Scriptura. Mas o que é sola Scriptura? Sola Scriptura significa que somente a Bíblia, por ser a Palavra inspirada de Deus, é a autoridade inerrante, suficiente e

definitiva para a igreja.

Primeiramente, isso significa que somente a Bíblia é nossa autoridade final. Autoridade é uma palavra negativa neste nosso tempo de individualismo inflexível. No entanto, toda a Bíblia é sobre autoridade. De fato, sola Scriptura significa que a Bíblia é nosso líder supremo, a autoridade absoluta. Observe que eu não disse que a Bíblia é nossa única autoridade. Como explicaremos em detalhes no capítulo 10, sola Scriptura costuma ser facilmente confundido com nuda Scriptura, a visão de que não devemos ter "nenhum outro credo exceto a Bíblia!" Os que entoam esse mantra acreditam que os credos, as confissões, as vozes da tradição e os que ocupam cargos eclesiásticos não têm autoridade alguma sobre a igreja. Contudo essa não era a posição dos reformadores, nem deveria ser equiparada à sola Scriptura.

A doutrina da sola Scriptura reconhece que há outras autoridades importantes para o cristão e que elas devem ser ouvidas e seguidas. Contudo somente a Bíblia é nossa autoridade final. É a autoridade que rege e governa todas as outras autoridades. É a autoridade que tem a última palavra. Podemos afirmar que, embora a tradição da igreja e dos seus oficiais desempenhe um papel ministerial, somente a Bíblia desempenha um papel magisterial. Isso significa que todas as outras autoridades devem ser seguidas apenas à medida que estiverem alinhadas com a Bíblia, submeterem-se à Bíblia e forem vistas como subservientes à Bíblia, que é nossa única autoridade suprema.

Em segundo lugar, sola Scriptura também significa que somente a Bíblia é nossa autoridade suficiente. A Bíblia não é apenas nossa autoridade suprema, mas também a autoridade que fornece aos cristãos toda a verdade de que necessitam para que sejam salvos e sigam a Cristo. Portanto a Bíblia é suficiente para fé e prática. Essa noção da suficiência da Bíblia foi defendida de modo veemente na Reforma e nas confissões reformadas. A Confissão Belga (1561) afirma: "Cremos que estas Sagradas Escrituras contêm toda a vontade de Deus e suficientemente ensina tudo o que o homem deve crer para ser salvo".[4] E a Confissão de fé de Westminster (1646) afirma:

Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua glória e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e claramente delas deduzido. Às Escrituras nada se

acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens [Gl 1.8-9; 2Ts 2.2; 2Tm 3.15-17].[5]

Em resumo, a Bíblia nos basta.

Terceiro, sola Scriptura significa que somente a Escritura, por ser a Palavra inspirada de Deus, é autoridade inerrante.[6] Observe que a base da autoridade bíblica – a própria razão pela qual a Bíblia é autoritativa – é o fato de Deus ser seu divino autor. A base para a autoridade bíblica é a inspiração divina. Como afirma a Confissão de fé de Westminster: "A autoridade das Escrituras Sagradas, razão pela qual devem ser cridas e obedecidas, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende somente de Deus (que é a própria verdade) que é o autor; devem, portanto, de ser recebidas, porque é a Palavra de Deus [1Ts 2.13; 2Tm 3.16; 2Pe 1.19, 21; 1Jo 5.9]".[7] A Bíblia é a autoridade final e suficiente porque é a Palavra de Deus. Um dos capítulos mais importantes deste livro para a aplicação de sola Scriptura é o capítulo 7, no qual analisamos por que a Bíblia, e somente a Bíblia (e não a Bíblia e a Tradição), é inspirada por Deus e, à luz disso, mantém-se inabalável, como a autoridade final e perfeita.[8] O que a Bíblia diz, Deus diz.

Para obter todo o quadro de sola Scriptura, precisamos ir além da afirmação de que a Bíblia é inspirada ou soprada por Deus. A inspiração deveria levar a uma compreensão de que a Bíblia é perfeita, sem erros e inerrante. Em outras palavras, a inerrância é a inevitável consequência da inspiração. São dois lados da mesma moeda, é impossível separar um do outro. Porque é Deus falando – e ele é um Deus da verdade, e não do engano – sua Palavra deve ser verdadeira e confiável em tudo o que ele diz.

Sendo a inerrância um corolário bíblico e consequência da inspiração divina – inseparavelmente conectados e entrelaçados –, ela é um componente necessário do sola Scriptura.[9] O Deus da verdade inspirou sua Palavra da verdade, e o resultado é nada menos do que uma autoridade perfeita para a igreja. Ao fazer essa afirmação, estou ciente de que minha inclusão da inerrância na nossa definição de sola Scriptura (e neste livro) se provará controversa, dada a identidade mista do cristianismo evangélico nos dias de hoje. No entanto, se dissociarmos a veracidade e fidedignidade da Bíblia da sua autoridade, desconectando os dois elementos como se um não se relacionasse com o outro,

nenhuma doutrina da sola Scriptura nos restaria. Se a Bíblia contém erros, não fica claro por que devemos confiar nela como nossa autoridade final e suprema.[10] E se limitarmos, modificarmos ou abandonarmos a absoluta inerrância da Bíblia, despertaremos imensa dúvida e incerteza a respeito da competência da Bíblia como autoridade final para nós. A base da confiança do cristão na Bíblia como a Palavra de Deus fica abalada.[11]

A Declaração de Chicago sobre a inerrância da Bíblia também é clara quanto a isso: "A autoridade das Escrituras fica inevitavelmente prejudicada se essa inerrância divina absoluta for de alguma maneira limitada ou desconsiderada".[12] Em outras palavras, rejeitar a inerrância é minar a confiança na autoridade da Bíblia, e o que poderia ter maior relevância para a doutrina de sola Scriptura do que a autoridade bíblica? Como exclamou certa vez Roger Nicole: "Acima de tudo, o que está em risco em toda essa discussão [sobre inerrância] é o reconhecimento da autoridade de Deus nos oráculos sagrados".[13] Não deveríamos ficar surpresos ao descobrir que na história recente do evangelicalismo, os líderes uniram-se a respeito de afirmações como a Declaração de Cambridge (1996), ratificando a inseparabilidade entre inerrância e sola Scriptura ao afirmar: "Só a Escritura é a regra inerrante da vida da igreja", e "Reafirmamos a Escritura inerrante como a única fonte de revelação divina escrita, que apenas ela pode constranger a consciência".[14]

Como exploraremos em mais detalhes no primeiro capítulo, o que costuma passar despercebido nos relatos do progresso de Lutero até a Dieta de Worms é o motivo pelo qual a posição de Lutero a respeito da Bíblia era tão odiada por Roma. Afinal de contas, Roma também afirmava a autoridade e a inspiração da Bíblia. Sendo assim, o que tornava a posição de Lutero a respeito da autoridade bíblica tão divergente e ofensiva à igreja romana? A resposta é que Lutero teve a audácia de afirmar que somente a Bíblia é a autoridade inerrante.[15] Conquanto papas e concílios cometam erros, somente a Bíblia não erra! Para Roma, a Bíblia e a Tradição eram autoridades inerrantes. Para Lutero, a Bíblia somente é nossa autoridade inerrante.

O que distinguia Lutero e os demais reformadores dos líderes da igreja de Roma era a afirmação deles de que, por mais importante que fosse a tradição (e eles atribuíam a ela extrema importância), a tradição não estava isenta de erros. Essa honra pertence à Bíblia somente. Na realidade, sendo a Bíblia inspirada por Deus e, consequentemente, inerrante, os reformadores acreditavam que somente a Bíblia é a autoridade final, suficiente para a fé e prática.[16]

O caminho à frente

Para onde seguimos, então? Juntos, daremos três passos para entender melhor as origens, o desenvolvimento e a relevância contemporânea da doutrina da sola Scriptura.

Primeiramente, este livro retrocederá no tempo para demonstrar a transferência de autoridade que tem ocorrido desde a Reforma, fato que traz enormes implicações para os dias de hoje. A Parte 1 começa com a Reforma e sua notável fidelidade à doutrina da sola Scriptura mesmo diante da intransponível oposição de Roma. Também examinaremos a enorme crise de autoridade que aflorou pouco depois da saída de cena dos reformadores, começando com o Iluminismo, avançando pelo liberalismo teológico e alcançando seu clímax hoje, com o pós-modernismo. Como veremos, houve uma mudança sísmica na autoridade bíblica, que modificou nossa paisagem eclesiástica.

Embora seja meu desejo representar de modo justo e correto as diversas vozes do passado, também apresento críticas ao longo do caminho. Meu objetivo é demonstrar que o abandono da autoridade bíblica tem ocorrido desde o Iluminismo, e a igreja é menos próspera graças a isso. A solução? Devemos resgatar e aplicar sola Scriptura aos nossos desafios contemporâneos.

Sugiro que você dedique atenção especial à seção intitulada “Então, como devemos proceder?” no final do capítulo 3. Lá exponho uma abordagem da Bíblia em contraponto a muitas das abordagens modernas e pós-modernas representadas. Meu argumento é que devemos começar atentando para o que a Bíblia tem a dizer a respeito de si mesma, em vez de impor ao texto uma pauta moderna ou pós-moderna. Devemos ter os ouvidos abertos às categorias bíblicas que a própria Bíblia apresenta, à medida que o Espírito Santo nos guia em sua interpretação. Devemos permitir que a voz da própria Bíblia confirme e corrija nossas preconcepções do que a Bíblia é, e de como deve ser lida. Esse tipo de abordagem considera a natureza autoautenticadora da Bíblia, o testemunho interior do Espírito Santo, bem como a humildade promovida pela fé que busca o entendimento, um lema que os reformadores resgataram dos Pais da igreja.[17]

Em segundo lugar, vamos incorporar uma teologia bíblica da Palavra de Deus, e, ao fazê-lo, delinear o contexto histórico-redentor para a doutrina da Bíblia a fim de demonstrar que o Deus trino se fez conhecido por meio de uma aliança, e sua palavra da aliança sempre se provou verdadeira.[18] Quando compreendemos a natureza da Palavra escrita e falada de Deus no enredo da história redentora, tornamo-nos mais aptos para perceber como a Bíblia descreve a si mesma e para identificar os atributos inerentes à Bíblia.[19] A esse respeito, lanço duas hipóteses: a primeira, é que a Palavra de Deus é de natureza inerentemente e invariavelmente trinitária. Ao longo de toda a história da redenção, cada pessoa da Trindade teve participação na outorga da revelação divina (veja o capítulo 4), embora seja o Espírito Santo em particular quem assume o papel central, orientando os escritores bíblicos para que estes falem da parte de Deus (2Pe 1.21). Assumo também que a Palavra de Deus, embora comunicada numa variedade de maneiras, tem, inegavelmente, um caráter pactual (ou de aliança). Deus comunica quem ele é e o que ele fará no contexto das alianças de iniciativa divina, mas a Bíblia em si é um documento da aliança. Como aprenderemos nos capítulos 4 e 5, a Bíblia é a constituição da aliança entre Deus e seu povo.[20] Portanto rejeitar a Palavra de Deus é rejeitar também a aliança divina.[21] A história da redenção revela que a Palavra pactual do Deus trino se prova verdadeira. Suas promessas da aliança, tanto faladas quanto escritas, não falharão, e em nenhum outro fato isso ganha mais evidência do que na encarnação de Cristo, o Verbo [a Palavra] que se fez carne.

Terceiro, não nos limitaremos ao atributo da suficiência (como fazem algumas abordagens à sola Scriptura), mas exploraremos de modo sistemático o escopo dos atributos bíblicos com o objetivo de defender a autoridade bíblica contra os muitos desafios enfrentados por ela hoje. Assim que compreendermos que a Bíblia é inspirada por Deus, examinaremos o resultado natural da inspiração: a inerrância das Escrituras. Como ocorre com a inspiração, descobriremos que a Bíblia ratifica sua própria veracidade e fidedignidade. Além do mais, enquanto falarmos de inspiração e inerrância, daremos atenção especial a Jesus, demonstrando que o próprio Senhor cria que a Bíblia era tanto inspirada quanto sem erros. Nossa discussão nos levará de volta à doutrina de Deus, e aprenderemos que a Bíblia é essencialmente verdadeira, pois seu autor divino é o Deus da verdade.

Por último, voltaremos nossa atenção para os atributos da clareza e da suficiência. Na esteira do lamacento rio Tibre de Roma e das águas turvas do

pós-modernismo, poucas doutrinas foram tão rapidamente demolidas como a clareza da Bíblia. No entanto, argumentamos que, quando Deus fala, seu intuito é ser ouvido e compreendido. Não apenas nosso Deus não está calado (segundo as palavras conhecidas de Francis Schaeffer), mas o silêncio é rompido pela sua fala clara e efetiva. A falta de clareza não é uma qualidade a ser atribuída à obra do divino arquiteto da língua. Finalmente, a suficiência encerrará nosso estudo. Poucos atributos têm aplicações tão ternas e práticas para a vida, acrescentando carne e músculo ao esqueleto de sola Scriptura. Tendo apresentado o testemunho da própria Bíblia a respeito da sua suficiência, responderemos aos desafios contemporâneos enfrentados pela suficiência do tradicionalismo (com foco especial em Roma e sua visão do cânon) passando pela ciência e pela razão, e, por fim, a experiência e a cultura.

Com nosso roteiro definido, tolle lege!**

---

* O Magistério da Igreja Católica (em latim: Magisterium) refere-se à função de ensinar que é própria da autoridade da Igreja e que, por isso, deve ser obedecido e seguido pelos demais católicos. (N. do T.)

[1] Roma não usava o termo inerrante, mas o conceito em si era afirmado.

[2] HENRY, Carl F. H. God who speaks and shows: Fifteen theses, Part three, vol. 4, God, revelation, and authority (repr. Wheaton, IL: Crossway, 1999), p. 17, 374.

[3] GENDEREN, J. van; VELEMA, W. H. Concise reformed dogmatics. Trad. Gerrit Bilkes e org. M. van der Maas. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008, p. 73.

[4] “The Belgic confession (1561)”. In: DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, vol. 2, 1552-1566. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2010, p. 427 (artigo VII). Considere também duas outras confissões: a confissão francesa (1559) afirma que a Bíblia é “regra de toda a verdade e contém tudo que é necessário para o culto a Deus e para nossa salvação” e, portanto, não é correto “acrescentar a ela ou tirar algo dela” (“The French confession [1559]”. In: DENNISON. Reformed confessions, vol. 2, p. 142 [artigo V]). E os Trinta e nove Artigos (1563) afirmam que “As Escrituras Sagradas contêm todas as coisas necessárias para a salvação; de modo que tudo o que nela não se lê, nem por ela se pode provar,

não deve ser exigido de pessoa alguma que seja crido como artigo de fé ou julgado como exigido ou necessário para a salvação”(“The Thirty-nine articles [1562/63]”. In: DENNISON. Reformed confessions, vol. 2, p. 755 [artigo VI]).

[5] No capítulo 10 abordaremos a complexa questão de como entender a suficiência à luz da revelação geral, do papel do Espírito Santo e das fontes extrabíblicas.

[6] Alguns preferem a palavra infalível (que, de fato, tem precedente histórico). Não vejo problema em usar esse termo contanto que fique explícito que “infalível” significa que a Bíblia (toda ela) é incapaz de errar. Contudo eu rejeitaria aqueles que usam a palavra para afirmar que a Bíblia é verdadeira somente em sua mensagem salvadora, mas não em suas especificidades (p. ex., detalhes históricos). Como explicarei no capítulo 8, infalível e inerrante são conceitos complementares e compatíveis, sendo infalível (a Bíblia não pode errar) ainda mais forte do que inerrante (a Bíblia não erra). Creio, portanto, que seja histórica e biblicamente inexato usar a palavra infalível para transmitir algo inferior à inerrância.

[7] “The Westminster confession of faith (1646)”. In: DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, vol. 4, 1600-1693. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2014, 235 (I.IV), ênfase acrescentada.

[8] No capítulo 1, veremos como Roma diverge em sua elevação da Tradição como segunda fonte infalível de revelação divina.

[9] A Declaração de Chicago sobre a Inerrância da Bíblia consegue captar de modo satisfatório a relação entre inspiração e inerrância: “Tendo sido na sua totalidade e verbalmente dadas por Deus, as Escrituras não possuem erro ou engano em tudo o que ensinam” (“The Chicago statement on Biblical inerrancy”. In: GEISLER, Norman L., org. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980, 494 [ponto 4 de “A short statement”]). E novamente: “Afirmamos que a doutrina da inerrância está fundamentada no ensino da Bíblia a respeito de inspiração”, GEISLER. Inerrancy, 497 (artigo XV). Veja também “Somente a Bíblia, e a toda a Bíblia, é a Palavra de Deus escrita e, portanto, inerrante em seus autógrafos” (the Evangelical theological society, http://www.etsjets.org/about/constitution#A3; ênfase acrescentada).

[10] FRAME, John. The doctrine of the Word of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010, p. 547; PACKER, J. I., Beyond the battle for the Bible. Westchester, IL: Cornerstone, 1980, p. 17.

[11] PINNOCK, Clark H. “Limited inerrancy: A critical appraisal and constructive alternative”. In: MONTGOMERY, John Warwick, org. God’s inerrant Word. Mineápolis: Bethany, 1973, p. 145, 150, 156.

[12] “The Chicago statement on Biblical inerrancy”. In: GEISLER. Inerrancy, p. 494 (ponto 5 de “A Short statement”), ênfase acrescentada.

[13] “Vamos nos submeter incondicionalmente à voz expressa de Deus? Ou vamos insistir em filtrar a mensagem da Bíblia, retendo somente o que parece palatável e permanecendo livres para rejeitar o que não estiver de acordo com nossos critérios preconcebidos?” Citado em SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance. Nashville: Nelson, 2001, p. 160, ênfase acrescentada.

[14] “The Cambridge declaration” http://www.alliancenet.org/cambridge-declaration; ênfase acrescentada. A declaração foi ratificada pela Alliance of Confessing Evangelicals e assinada por membros do conselho como John Armstrong, Alistair Begg, James M. Boice, W. Robert Godfrey, John D. Hannah, Michael S. Horton, R. Albert Mohler Jr., R. C. Sproul, e David Wells, entre outros.

[15] Alguns alegarão que Lutero e os reformadores não usaram o termo “inerrância”, portanto é anacrônico e injustificado usá-lo em relação à nossa definição de sola Scriptura. Sim, é verdade que os reformadores nunca usaram o termo inerrância. No entanto, essa objeção erra ao não perceber que, embora o termo não tivesse sido usado, o conceito era afirmado. É possível que os reformadores não tenham elaborado um conceito de inerrância tão preciso quanto o que temos hoje (afinal, a inerrância não era seu principal conflito com Roma). No entanto, isso não significa que o conceito básico de inerrância e seus componentes mais essenciais não estejam presentes nos escritos deles. Por uma questão de simplicidade, usarei os termos inerrante e inerrância sempre que me referir à Bíblia como um livro que não erra. Para a afirmação da inerrância da Bíblia por Lutero, veja LW 1:121; 4:14; 12:242; 22:254, 259; 31:11, 282; 32:11, 98; 35:128, 150; 36:136–37; 39:165. Para a defesa da afirmação da inerrância pelos reformadores, veja PREUS, Robert D. “Luther and Biblical infallibility”.

In: HANNAH, John D., org. Inerrancy and the church. Chicago: Moody, 1984, p. 99-142; MUELLER, J. Theodore. “Luther and the Bible”. In: WALVOORD, John F., org. Inspiration and interpretation. Grand Rapids: Eerdmans, 1947, 87-114; THOMPSON, Mark D. A sure ground on which to stand: The relation of authority and interpretive method in Luther’s approach to Scripture. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004; PACKER, James I. “John Calvin and the inerrancy of Holy Scripture”. In: HANNAH. Inerrancy and the church, p. 143-88; KANTZER, Kenneth. “Calvin and the Holy Scriptures”. In: WALVOORD. Inspiration and interpretation, p. 115-55; GODFREY, W. Robert. “Biblical authority in the sixteenth and seventeenth centuries: A question of transition”. In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1992, p. 225-43, 391-97; NICOLE, Roger R. “John Calvin and inerrancy”. JETS 25 (1982): p. 425-42; KLUNG, Eugene F. “Word and Spirit in Luther studies since World War II”, TJ 5 (1984): p. 3-46; WOODBRIDGE, John D. Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal. Grand Rapids: Zondervan, 1982, p. 49-100; MULLER, Richard A. Post-Reformation reformed dogmatics, 4 vols. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, 2:289-90.

[16] Veja SPROUL, R. C. Scripture alone: The evangelical doctrine. Phillipsburg, NJ: P&R, 2005, p. 18. Para fins de esclarecimento, não estou afirmando que a inerrância é o fundamento sobre o qual cremos que a Bíblia é autoritativa. Como afirmei anteriormente, a Bíblia é autoritativa porque é inspirada por Deus. Portanto a inspiração é a base da autoridade bíblica. No entanto, devemos ter cuidado para não concluir que a inerrância não tem relação alguma com autoridade. Na verdade, a relação entre inerrância e autoridade é crucial. Embora a inerrância não seja a base da autoridade, ela é, todavia, a consequência necessária da inspiração e, portanto, está inseparavelmente conectada à inspiração (p. ex., a Bíblia é verdadeira porque o Deus que a inspirou é o Deus da verdade). Desse modo, abandonar a inerrância da Bíblia é causar danos incalculáveis à autoridade da Bíblia e despertar no leitor o receio e a desconfiança no que se refere à sua autoria divina. Se a Bíblia contém erros, é natural que se comece também a questionar se ela é, de fato, autoritativa. Tudo isso serve para afirmar que, embora a inerrância talvez não seja a base ou o fundamento autossuficiente da sola Scriptura, ela é um componente essencial e necessário por causa do seu vínculo inseparável com a inspiração.

[17] Observe também nosso tratamento da natureza autoautenticadora da Escritura na discussão sobre João Calvino, no capítulo 1.

[18] Usarei “palavra” em referência às diversas formas de discurso usadas por Deus ao longo de toda a história redentora e “Palavra” [ou Verbo] em referência específica à Escritura ou a Jesus Cristo.

[19] Embora não analisemos os atributos da Escritura até a Parte 3, esses atributos estão inseparavelmente vinculados ao enredo bíblico e revelam-se por toda essa história à medida que passamos do primeiro Adão a Jesus Cristo, o último Adão.

[20] KLINE, Meredith G. The structure of Biblical authority. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

[21] Veja FRAME. Doctrine of the Word, 356.

** Trata-se de uma frase em latim cuja tradução seria “pegue, leia”. Tem relação com a experiência de conversão relatada por Agostinho em suas Confissões (N. do R.)

Parte 1

Capítulo 1

O caminho para a Reforma: A autoridade bíblica no século 16

Lá estavam elas. Relíquias. Muitas delas. Havia um retalho do pano que envolveu o bebê Jesus, 13 pedaços do seu berço, um fio de palha da manjedoura, uma peça de ouro de um dos magos, três pedaços de mirra, um bocado do pão da Última Ceia, um espinho da coroa que Jesus tinha sobre a cabeça quando crucificado e, a melhor de tudo isso, uma verdadeira lasca da pedra sobre a qual Jesus estava antes de subir aos céus para colocar-se à direita do Pai. E fazendo jus ao estilo católico, a virgem Maria não ficou de fora. Lá estavam três retalhos do tecido do seu manto, "quatro do seu cinto", quatro fios de cabelo da sua cabeça e, melhor ainda, sete pedaços do "véu onde respingou o sangue de Cristo".[1] Essas e muitas outras relíquias (19 mil ossos dos santos!) ali estavam, dispostas de modo a serem admiradas pelos peregrinos devotos. As relíquias faziam parte da estimada coleção de Frederico, o Sábio, eleitor da Saxônia, príncipe de Martinho Lutero. E encontravam-se na igreja do Castelo de Wittenberg, prontas para serem exibidas em 1º de novembro de 1516, o Dia de Todos os Santos.[2]

Em meio a toda essa ostentação, havia um ingrediente essencial – a aquisição de indulgências. A veneração das relíquias era acompanhada pela entrega de uma indulgência, um certificado garantindo ao comprador que o tempo no purgatório seria reduzido e comutado em até 1.902.202 anos e 270 dias.[3] Uma indulgência era a remissão total ou parcial da punição temporal pelos pecados. Era retirada do Tesouro do Mérito, um depósito de graça que se acumulava pela obra meritória de Cristo e pelo mérito superabundante dos santos.[4]

O tilintar da moeda no cofre

As indulgências eram os jogos de bingo do século 16. Num complicado conjunto de questões políticas que envolviam Alberto de Brandemburgo, o papa Leão X utilizava a venda de indulgências para custear a conclusão da Basílica de São Pedro, mas não era qualquer indulgência que serviria.[5] O papa Leão emitiu uma indulgência plenária, que, aparentemente, levaria o pecador ao estado de inocência que havia recebido no batismo.[6]

Não havia ninguém mais experiente do que o dominicano Johann Tetzel para comercializar essa oportunidade única na vida. O que exatamente o pecador recebia na compra dessa indulgência? Vendedores inescrupulosos como Tetzel davam a impressão de que a indulgência resultaria no perdão total de todos os pecados.[7] Nem mesmo o pecado de violar a mãe de Deus seria suficiente para impedir a eficácia dessas indulgências![8] Até mesmo os horrores de anos no purgatório poderiam ser evitados. E, se isso não fosse bom o bastante, também havia a oportunidade de comprar uma indulgência para algum ente querido no purgatório (sem a necessidade de penitência pessoal para que essa indulgência fosse efetiva).[9] Com a quantia apropriada de dinheiro, o arrependimento estava à venda, com cobertura para qualquer pecado.

Viajando de cidade a cidade com toda a pompa de Roma, Tetzel, descaradamente, incutia nos seus ouvintes um profundo sentimento de culpa: “Ouçam as vozes dos seus queridos familiares e amigos, suplicando e dizendo: ‘Apiedem-se de nós, apiedem-se de nós. Estamos aqui em tormentos terríveis dos quais vocês podem nos livrar por uma ninharia. […] Deixarão que fiquemos aqui, em chamas? Adiarão nossa prometida glória?’” Então, Tetzel apresentava sua cativante rima: “As soon as the coin in the coffer rings, the soul from the purgatory springs” [“Assim que a moeda tilinta no cofre, a alma é libertada do purgatório”]. Com apenas um quarto de florim, uma pessoa poderia libertar seu ente querido das chamas do purgatório e mandá-lo para o “paraíso da terra do pai”.[10]

Ao final de 1517, Martinho Lutero não pôde mais tolerar. Um ano antes, ele pregara contra a corrupção das indulgências.[11] Dessa vez, registraria por escrito suas objeções visando a um debate acadêmico. As 95 teses elaboradas por Lutero expunham os abusos das indulgências, negavam o poder e a autoridade do papa sobre o purgatório e colocavam em dúvida se de fato o papa tinha em mente o bem do pecador.[12] Quando concluídas, as teses de Lutero

foram afixadas na porta da igreja do castelo de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517.

Apesar de suas diferenças com o papa, Lutero estava apenas tentando ser um bom católico, reformando a igreja dos evidentes abusos que havia testemunhado. A essa altura, Lutero não estava tentando colocar a autoridade da Bíblia acima da do papa – pelo menos não explicitamente. Mesmo assim, as sementes do confronto haviam sido semeadas. Lutero estava afirmando que o papa não detinha o poder sobre o purgatório para a remissão de pecados, ou para a comutação da sua punição – questionando claramente a autoridade do papa nessa questão.[13]

“As Escrituras não podem errar”

Embora as teses de Lutero fossem escritas em latim para o debate acadêmico, algumas pessoas as traduziram e as espalharam por toda a Alemanha. Em pouco tempo, as teses de Lutero estavam nas conversas de todos.

Interpretando essas teses como uma afronta à autoridade papal, Tetzel exigiu que Lutero fosse queimado no mastro, como um herege.[14] Em seguida, num segundo conjunto de teses, Tetzel defendeu a autoridade e a infalibilidade papal.[15] A obra de Lutero Explanations of the ninety-five theses [Explicações das 95 teses] confirmaria as suspeitas de Tetzel, pois defendia que a primazia e supremacia do papa não haviam sido ordenadas por Deus no início da igreja, mas sim desenvolvidas no decorrer do tempo.[16]

Lutero também trocou farpas com Sylvester Prierias, teólogo dominicano nomeado por Leão X para responder às teses de Lutero. Tornou-se evidente para Prierias que a questão em jogo em todos os argumentos de Lutero era a autoridade. Na sua obra Dialogue concerning the power of the pope [Diálogo referente ao poder do Papa], Prierias escreveu: “Aquele que não aceita a doutrina da igreja de Roma e do pontífice de Roma como regra infalível de fé, da qual as Sagradas Escrituras também obtêm sua força e autoridade, é um herege”.[17] Lutero respondeu destacando que Prierias não havia citado nenhuma passagem

bíblica para embasar sua visão e escreveu-lhe: “Como um diabo insidioso, você perverte as Escrituras”.[18] Lutero expôs as contradições e corrupções do papado ressaltando os exemplos de Júlio II e seu “pavoroso derramamento de sangue”, bem como a “tirania ultrajante de Bonifácio VIII”. E, então, perguntou a Prierias: “Se a igreja consiste representativamente nos cardeais, o que você entende por um conselho geral de toda a igreja?”[19]

É importante lembrar que até o Concílio Vaticano Primeiro, em 1870, a infalibilidade papal não era um dogma oficial declarado.[20] Contudo a resposta de Prierias a Lutero revela que muitos já acreditavam que o papa fosse infalível e inerrante sempre que se pronunciava ex cathedra (“de sua cadeira [de São Pedro]”, como vigário de Cristo na terra).[21] Como explica Martin Brecht, além da igreja romana e do papa serem considerados infalíveis, também “a autoridade da igreja estava explicitamente acima da autoridade das Escrituras”, chegando ao ponto de poder autorizá-las. [22] Lutero discordava de Prierias também a respeito desse ponto, apelando não somente à autoridade da Bíblia, mas também à carta de Agostinho a Jerônimo, na qual Agostinho exalta a autoridade das Escrituras, enfatizando que somente a Bíblia é inspirada por Deus e isenta de erros.[23] O “radicalismo” da resposta de Lutero a Prierias “não está em sua denúncia, mas na sua afirmação de que o papa e um concílio podem cometer erros e que somente a Escritura é a autoridade definitiva”.[24]

Depois do seu debate com Prierias, Lutero enfrentou o cardeal dominicano Cajetan, possivelmente o teólogo mais notável da cúria romana. Em outubro de 1518, eles se encontraram em Augsburgo, e um debate entre os dois prolongou-se por vários dias.[25] Lutero recebeu ordens para recuar, mas recusava-se a fazê-lo. Quando Cajetan confrontou Lutero com a bula Unigenitus (1343), do papa Clemente VI – bula que, segundo Cajetan, afirmava que “os méritos de Cristo são um tesouro de indulgências” –, Lutero rejeitou-a, juntamente com a autoridade do papa Clemente. E respondeu: “Não sou audacioso a ponto de, em nome de um único decreto obscuro e ambíguo de um papa humano, rejeitar testemunhos tão claros e numerosos das divinas Escrituras. Pois, como afirmou um dos defensores do cânon, ‘numa questão de fé, não apenas um concílio, mas qualquer um dos fiéis está acima do papa, se munido de melhor autoridade e raciocínio’”. Quando Cajetan respondeu que a Bíblia deve ser interpretada pelo papa que está acima não apenas dos concílios, mas da própria Escritura, Lutero replicou: “Sua Santidade abusa da Escritura. Nego que ele esteja acima da Escritura”.[26] Harold Grimm resume o conflito deste modo: “Quanto mais Cajetan insistia na infalibilidade do papado, mais Lutero fiava-se na autoridade

da Bíblia”.[27]

O maior desafio de Lutero viria no ano seguinte, no seu debate com o opositor Johannes von Eck, em Leipzig.[28] Embora oficialmente o debate fosse um enfrentamento entre Eck e Andreas Karlstadt, Lutero contava com a oportunidade de participar. Afinal de contas, o verdadeiro alvo de Eck era o próprio Lutero.[29] Nos meses anteriores ao debate, Lutero preparou-se de modo rigoroso, ciente de que a supremacia papal seria o ponto crucial em discussão. Em sua pesquisa, ele concentrou-se nas duas passagens bíblicas-chave nas quais Roma se baseava: (1) Em Mateus 16.18-19, Jesus afirma que Pedro é “a pedra” sobre a qual ele edificaria sua igreja, e lhe concede as “chaves do reino dos céus”. Segundo Roma, nessa passagem Jesus ensina que Pedro é o primeiro papa e que a ele confere (e, consequentemente, a seus sucessores) o posto fundacional na edificação da sua igreja. Visto que as “chaves do reino dos céus” foram entregues a Pedro (e, subentende-se, a todos os papas futuros), o papa detém a autoridade e o controle supremos sobre a igreja e exerce essa autoridade como governante máximo de modo infalível quando ensina como o vigário de Cristo na terra. (2) Em João 21.15-19, Jesus ordena a Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas”. Mais uma vez, Roma entende que Jesus está conferindo a Pedro o direito exclusivo de exercer poder sobre a igreja.

Porém, Lutero rejeitava essas interpretações. Ele acreditava que Roma buscava respaldo bíblico para o papado e suas reivindicações de poder. Em sua interpretação de Mateus 16.18-19, Lutero seguiu a tradição interpretativa que aplica essa promessa aos discípulos de Cristo ou à própria fé, que confessa Jesus como o Cristo.[30] Como observa Brecht, para Lutero, “a pedra não é uma igreja em especial, mas a igreja indestrutível que se encontra onde quer que a Palavra de Deus seja lida e crida”. É a fé que “tem as chaves, os sacramentos e a autoridade da igreja”.[31] E, ao interpretar a ordem de Jesus de apascentar suas ovelhas, Lutero declarou que não havia no texto qualquer conexão com o poder exclusivo do papa, mas que se referia à pregação. Lutero concluiu que nenhuma dessas passagens sustenta a supremacia papal. Ele rejeitava tanto a infalibilidade papal quanto a crença na exclusividade do papa para a interpretação correta da Bíblia.[32] A maneira como Roma distorcia o texto bíblico para reforçar seu poder eclesiástico somente evidenciava para Lutero que de fato um cativeiro babilônico viera para a igreja.[33]

Quando chegou o debate, Eck colocou sobre a mesa a pergunta central: quem tem a autoridade definitiva, a Palavra de Deus ou o papa? Para Eck, a Escritura

recebia sua autoridade do papa. Lutero discordou com veemência, afirmando em resposta que a Bíblia tem autoridade sobre os papas, os Pais da igreja, e até mesmo sobre os concílios, pois todos esses cometeram erros no passado.[34] Além disso, Lutero afirmou não somente que a Escritura era nossa única e infalível autoridade, mas que um garoto com a Bíblia nas mãos está mais bem preparado do que o papa.[35]

Para que o óbvio não nos passe despercebido, é importante observar que, para Lutero, a doutrina de sola Scriptura estava diretamente relacionada à inerrância da Escritura. Lutero não fez uso do termo inerrância nos seus textos ou mesmo no debate, mas o conceito está presente em toda a sua reflexão sobe o tema.[36] Se a Bíblia não é inerrante, então não há fundamento para sola Scriptura. Segundo Lutero, o que tornava a Bíblia a única e suprema autoridade era não somente o fato de ser inspirada por Deus, mas também, como resultado do sopro de Deus, a Escritura, e somente a Escritura, não pode errar e nunca erra. Por outro lado, os concílios eclesiásticos e os papas podem errar, e de fato erram. Desse modo, embora Roma acreditasse que a Escritura e a Tradição fossem autoridades inerrantes, Lutero defendia que somente a Escritura é autoridade inerrante vinda de Deus.[37] Na sua dissertação The misuse of the mass, de 1521, Lutero afirma:

Considerando que os Pais sempre erraram, como o senhor mesmo admite, quem nos garantirá em quais pontos eles não erraram, na suposição de que sua própria reputação seja suficiente e não deva ser pesada e julgada segundo as Escrituras? […] E se erraram em sua interpretação, assim como erraram em sua conduta e escritos? Desse modo, o senhor torna deuses tudo o que há de humano em nós, e os próprios homens; e equipara a palavra dos homens à Palavra de Deus. […] Os santos podem errar no que escrevem e no pecado de suas vidas, mas as Escrituras não podem errar.[38]

Em outro escrito, Lutero afirma que os Pais “erraram, como fazem os homens; portanto estou disposto a confiar neles somente quando me oferecerem comprovação de sua opinião nas próprias Escrituras, que nunca erram”. Para embasar esse ponto, Lutero cita Agostinho: “Aprendi a dedicar somente aos livros chamados sagradas Escrituras a honra de crer firmemente que nenhum dos

seus autores errou". Assim sendo, conclui Lutero, "somente a Escritura é o verdadeiro senhor e mestre de todos os escritos e de todas as doutrinas na terra". [39] Lutero acreditava que a inerrância era uma decorrência necessária de sola Scriptura e um componente essencial da autoridade e da suficiência da Escritura. [40] Opondo-se a Roma, Lutero afirmava que somente a Palavra de Deus era a autoridade perfeita sobre a igreja. Lutero pensava que negar isso era rejeitar o sola de sola Scriptura. Era equiparar os ensinamentos dos homens à Palavra de Deus, como se eles também fossem não apenas inspirados por Deus, mas sem erro.

Em Leipzig, Lutero logo foi classificado como herege, unindo-se às fileiras de seus precursores John Wycliffe e Jan Hus. "Percebo que você está seguindo os erros pestíferos e condenáveis de John Wycliffe, que afirmou: 'Para ser salvo, não é necessário crer que a igreja romana esteja acima de todas as outras'. Está adotando também os erros pestilentos de Jan Hus, que afirmou que Pedro não foi, e tampouco é, o cabeça da Santa Igreja Católica".[41] A princípio, Lutero negou essa associação com Hus, que foi condenado pelo Concílio de Constância e queimado na fogueira em 1415, como herege. No entanto, durante um intervalo no debate, Lutero percebeu que Hus havia ensinado exatamente o que ele acreditava a respeito da autoridade da igreja. Quando retornou ao debate, Lutero declarou com ousadia:

Não está entre os poderes do pontífice romano ou da Inquisição criar novos artigos de fé. Nenhum cristão fiel pode ser coagido além do texto sagrado. Estamos proibidos pela lei divina de crer em algo que não seja determinado pelas divinas Escrituras ou por revelação manifesta. Um dos defensores do cânon afirmou que a opinião de um único indivíduo tem mais peso do que a do pontífice romano ou de um concílio eclesiástico se for embasada em melhor autoridade ou razão.[42]

Quando Eck respondeu que Lutero era "herege, falso, blasfemo, presunçoso, sedicioso e ofensivo aos ouvidos pios" por defender Hus, o próprio Lutero expressou-se de maneira extremamente clara a respeito da falibilidade dos concílios:

Afirmo que um concílio já errou algumas vezes e pode errar outras. Um concílio não tem autoridade para estabelecer novos artigos de fé. Um concílio não pode tornar divino direito aquilo que por natureza não é divino direito. Concílios contradizem uns aos outros, pois o recente Concílio de Latrão revogou a reivindicação dos concílios de Constança e Basileia segundo a qual um concílio está acima do papa. Um simples leigo munido da Escritura deve estar acima de um papa ou de um concílio sem ela. Quanto ao decreto do papa a respeito das indulgências, afirmo que nem a igreja nem o papa podem estabelecer artigos de fé. Esses devem vir da Escritura. Em favor da Escritura, devemos rejeitar o papa e os concílios.[43]

O posicionamento de Lutero consolidou-se ainda mais quando o debate seguiu para o tema do purgatório. Eck defendeu o purgatório recorrendo a 2Macabeus 12.45, porém Lutero retorquiu que os escritos apócrifos não eram canônicos e, portanto, não seriam aceitos como tendo autoridade.

Depois do debate, Eck retornou a Roma e relatou ao papa sobre esse "vírus da Boêmia"; Lutero, por sua vez, deixou o debate ainda mais convencido de que a Escritura, e não o papa, era a autoridade última do cristão.[44] Por fim Lutero percebeu que, se o papa teria autoridade sobre a Bíblia, então a reforma nas bases da igreja seria impossível. Reeves observa: "A palavra do papa sempre triunfaria sobre a Palavra de Deus. Nesse caso, o reino do anticristo estava selado, não se tratava mais da igreja de Deus, mas sim da sinagoga de Satanás".[45]

O debate de Leipzig é um dos acontecimentos mais fundamentais da Reforma. Brincando com o nome de Eck, que significa "canto" em alemão, muitos, na ocasião, pensaram que Lutero havia sido encurralado quando Eck, usando a história da igreja, demonstrou que Lutero se alinhava com o herege Hus.[46] No entanto, embora Eck talvez tenha acuado o reformador, o apelo de Lutero à Escritura acima de papas e concílios puxou de sob os pés de Eck o tapete da autoridade de Roma. Eck recorreu a concílios, porém Lutero foi direto à fonte: a Escritura e a Escritura somente.

Cativo da Palavra de Deus: Lutero na Dieta de Worms

Elevaram-se as tensões e, em 1520, Lutero produziu textos como um louco, redigindo vários tratados e ensaios. Em agosto, concluiu À nobreza cristã da nação alemã, em que questionava a autoridade do papa, especificamente seu direito exclusivo de interpretar a Escritura e convocar um concílio.[47] Lutero também condenava o monopólio da igreja sobre a interpretação correta da Escritura. Ele rejeitava a infalibilidade papal e afirmava que o papa deve se submeter à Escritura.

Em outubro surgiu O cativeiro babilônico da igreja – em que Lutero defendia que o dom divino da justiça é recebido somente pela fé (sola fide), portanto Roma errava ao afirmar que a graça divina vem por meio da distribuição dos sacramentos (que, segundo Lutero, eram limitados a dois, em vez de sete) pelo sacerdote. Nesse caso, mais uma vez, Lutero mostrava sinais claros da sua crença no sola Scriptura. “A afirmação feita sem fundamento nas Escrituras ou revelação comprovada”, protestava Lutero, “pode ser defendida como opinião, porém não é necessário que se creia nela.”[48]

O último dos três tratados foi publicado em novembro. Em A liberdade do cristão, dedicado ao papa Leão X, Lutero apresenta de modo positivo a ideia de uma troca: nosso pecado é imputado a Cristo enquanto a justiça de Cristo é creditada a nós.[49] Lutero deixou claro que boas obras não merecem justiça, mas são o fruto que resulta de ser declarado justo.

Antes que qualquer uma dessas três obras fosse publicada e disseminada, o papa Leão X emitiu uma bula papal. O decreto, criado em 15 de junho de 1520, classificava o ensino de Lutero como um “vírus venenoso” e exigia que ele se retratasse em até sessenta dias, caso contrário seria excomungado. A bula, intitulada Exsurge, Domine, tinha quatro convocações: “Levanta-te, Senhor”, “Levanta-te, Pedro”, “Levanta-te, Paulo”, e “Levantai-vos, todos os santos”. Leão X comparou Lutero a um javali selvagem que assolava a vinha de Deus, um vírus pestífero e uma serpente a se infiltrar no campo do Senhor que precisava ser impedida. Seus livros deveriam ser queimados, e, se ele não se retratasse em até 60 dias após receber a bula, seria declarado anátema.

Como Lutero respondeu? Lutero aguardou até 10 de dezembro, 60 dias após tê-la recebido, para queimá-la publicamente enquanto exclamava: “Por teres confundido a verdade de Deus, hoje o Senhor te confunde. Serás lançada ao fogo!”.[50] Lutero declarava guerra. Então, não havia como retroceder. O rompimento com Roma era inevitável. Em 3 de janeiro de 1521, Lutero foi excomungado pelo papa Leão X na bula Decet Romanum Pontificem.[51]

Em 1521, Lutero foi convocado a ir a Worms para uma Dieta Imperial perante Carlos V, soberano do Sagrado Império Romano e católico romano zeloso. Em 17 de abril, uma grande multidão reuniu-se para o evento. Para sua segurança, Lutero foi levado como um ladrão por ruelas, possivelmente até a entrada dos fundos da residência do bispo.[52] Vestido com os trajes da ordem de Santo Agostinho, Lutero apareceu diante de Carlos V, que, ao vê-lo, supostamente teria dito: “Ele não me parece um herege”.[53]

As publicações de Lutero estavam colocadas sobre uma mesa, e ele foi indagado se confirmaria o que havia escrito ou se escolheria a retratação. Lutero não encarou esse momento de modo leviano. Seu temor era falar com aspereza, pois não desejava prejudicar a Palavra de Deus e colocar a própria alma em risco.[54] Por isso pediu tempo para pensar na sua resposta. No dia seguinte, depois de ter analisado a questão com cuidado, Lutero retornou e falou com ousadia, afirmando que seus escritos se classificavam em três categorias. Na primeira, estavam os seus livros sobre religiosidade, de cunho tão evangélico que até seus inimigos reconheciam sua serventia. Em segundo lugar, estavam seus livros contra o papado, mas ele também não poderia desmenti-los, visto que falavam apenas contra as leis do papa que eram contrárias ao verdadeiro evangelho. Repudiá-los seria aprovar a tirania do papa. “Deus bondoso, que tipo de instrumento do mal e da tirania eu então seria!”[55] Na terceira, e última, categoria estavam seus livros contra os defensores específicos dessa tirania papal. Ele também não poderia renegá-los pelas mesmas razões. Em vez disso, Lutero pediu que ele fosse refutado com base nas provas reais das suas infrações. Lutero disse que a Escritura deveria ser determinante nessa questão. Fossem seus erros mostrados com base nas Escrituras, ele se retrataria com prazer, e não apenas isso, também seria o primeiro da fila a queimar seus livros.[56] Ao final da sua resposta, Lutero transpirava abundantemente, devido ao calor no recinto lotado.

Johann von der Eck era o oficial responsável por responder a Lutero, e não ficou satisfeito com a réplica. Ele discordava das distinções apresentadas por Lutero e

exigia que ele se retratasse das heresias ensinadas nos livros. Von der Eck deixou claro que a Tradição da igreja e seus concílios não poderiam ser questionados por um único indivíduo como Lutero.[57] Portanto, ele exigia que Lutero lhe desse uma resposta clara. Ele se retrataria ou não? Diante disso, Lutero pronunciou as conhecidas palavras:

A menos que eu seja convencido pelo testemunho das Escrituras ou pelo mais claro raciocínio (pois não confio no papa ou nos concílios, visto serem bem conhecidos seus erros frequentes e contradições), estou persuadido pelas passagens que citei e minha consciência é cativa da Palavra de Deus; não posso retratar-me e não me retratarei, pois não é seguro nem certo ir contra a consciência. Aqui permaneço, não posso fazer outra coisa; que Deus me ajude. Amém.[58]

Embora papas e concílios se contradigam, e consequentemente errem, somente a Escritura não erra.[59] Lutero cria que a Escritura é a norma normans (a norma determinante), e não a norma normata (norma determinada, governada).[60] Concluído seu discurso, Lutero saiu e retornou aos seus aposentos, onde, erguendo as mãos, exclamou: “Sobrevivi, sobrevivi”.[61]

Os bastidores do debate: Tradição ou Tradição?

Lutero e os reformadores acreditavam que, para os Pais da igreja, somente a Escritura (e não a Escritura e Tradição) era inspirada por Deus, perfeita e sem erros como fonte de revelação divina e, portanto, autoridade final e definitiva para todas as questões de fé e prática.[62] A tradição era um instrumento útil para auxiliar o cristão na compreensão do sentido do texto bíblico. Embora a Escritura tenha autoridade magisterial, a autoridade da tradição sempre foi ministerial, submissa ao testemunho bíblico, e não uma voz de autoridade a governar a Bíblia. A tradição está sujeita à Escritura porque somente a Escritura é a inerrante e infalível fonte escrita da revelação de Deus para seu povo. Heiko

Oberman chama de “Tradição 1” (T1) essa visão de tradição e Escritura.[63] Contra a acusação de Roma de que os reformadores haviam se apartado da tradição dos Pais da igreja, os reformadores sustentavam que sua posição (T1) era a verdadeira visão dos Pais.[64]

Embora muitos dos Pais da igreja fossem caracterizados pela Tradição 1, no fim do período medieval começamos a ver sinais de outra visão, que podemos chamar de “Tradição 2” (T2). Segundo a Tradição 2, não há apenas uma, mas duas fontes de revelação divina: a Escritura e a Tradição eclesiástica, estando o papa e o magistério incluídos na segunda.[65] Essa visão sustenta que a Bíblia não é suficiente em si mesma, nem a única autoridade e fonte infalível de revelação divina. A Bíblia deve agora partilhar essa ribalta com a Tradição da igreja, seu par em muitos aspectos. Isso significa que a Tradição eclesiástica não é uma autoridade subordinada à Escritura, mas uma autoridade igualmente infalível e inerrante.[66] A Tradição 2 ganhou destaque entre os anos 1100 e 1400 e, à época da Reforma, era a posição ensinada pela igreja romana, como testemunhado por Lutero e Calvino nos seus primeiros anos de estudo.[67]

Durante o período medieval, vemos um alargamento da lacuna entre Escritura e tradição. Embora, no início da igreja, Escritura e tradição estivessem estreitamente alinhadas, no final da Idade Média elas foram distanciadas, de modo que a tradição se tornou algo em adição à Escritura. Para muitos líderes do fim do período medieval, isso não representava um problema, pois eles acreditavam que Deus havia provido duas fontes de revelação divina e infalível, sendo uma delas a Tradição. Nos pontos em que a Escritura era ambígua, omissa ou até mesmo deficiente, a segunda fonte de revelação (a Tradição) falava com clareza e autoridade muito embora o que estivesse em vista fosse uma tradição não escrita.[68]

Embora possamos identificar nichos do final do período medieval como uma mudança rumo à T2, isso não significa que a igreja fosse unânime a respeito da autoridade dessa Tradição. Mesmo concordando que havia duas fontes de revelação, os defensores da T2 não estavam de pleno acordo quanto ao modo de entender a Tradição. A pergunta central do debate passou a ser: quem tem a autoridade final em questões de doutrina, o papa ou os concílios da igreja? Aqueles que escolheram o papa se tornaram conhecidos como curialistas, e os que escolheram os concílios da igreja foram chamados de conciliaristas.

O argumento do curialismo em favor do controle e do domínio papal traçava

uma linha que ia do período medieval até Constantino. A cristianização do Império Romano por Constantino, afirma Timothy George, “associada aos ataques bárbaros do século 5º, elevou o bispo de Roma a uma posição politicamente estratégica”, como ficaria evidente na declaração do papa Gelásio I, no final do século 5º, de que o bispo da sé deveria ser considerado “preeminente sobre todos os sacerdotes” e merecia a maior honra da igreja.[69] O papa Gregório VII seguiu os passos de Gelásio e, em 1075, escreveu Dictatus Papae declarando que a igreja romana “nunca havia errado, nem nunca erraria pelo testemunho das Escrituras, por toda a eternidade”.[70] Essa afirmação, uma declaração sem rodeios da supremacia e da infalibilidade eclesiástica, seria seguida pelos argumentos de Inocêncio III (1198-1216), que alegavam que o papa era o mediador entre Deus e o homem, com autoridade superior até mesmo à do imperador. Na sua bula papal Unam Sanctam, de 1302, o papa Bonifácio VIII suplantou a todos afirmando que somente Deus tem o direito de julgar o papa, pois o papa tem autoridade sobre todos: “Declaramos, afirmamos, determinamos e deliberamos ser completamente necessário à salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao pontífice romano”.[71]

O Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) suscitaria alguns problemas com essas afirmações, pois o ofício do papa foi seriamente questionado. Em 1409, três papas diferentes reivindicavam os mesmos direitos ao trono papal. Qual deles tinha razão? Mais importante ainda talvez fosse a pergunta: “Quem decide quem tem razão?”, o papa ou o concílio? No entanto, mesmo nesse caso o debate não era simples. Os que defendiam que a decisão caberia ao papa precisavam determinar qual papa teria autoridade para tomar essa decisão. Cada um dos papas que contendia por território papal acreditava ser a escolha ordenada por Deus, condenando os outros com veemência. Na verdade, cada um dos papas excomungou os outros dois.

Os conciliaristas adotaram uma posição diferente, acreditando que a autoridade e o poder não residiam num indivíduo apenas, mas nos concílios eclesiásticos.[72] Eles acreditavam que toda essa questão servia para provar sua posição. George explica:

No centro da teoria conciliar estava a distinção fundamental entre a igreja universal (personificada de modo representativo num concílio geral) e a igreja romana (que consistia de papa e cardeais). A lei canônica já tinha uma brecha

para a doutrina da superioridade do papa sobre o julgamento humano provisionada na cláusula – nisi deprehendatur a fide devius, “a menos que ele se desvie da fé”. Esse desvio era interpretado de modo a significar não apenas a heresia evidente, mas também atos como a ameaça à integridade da igreja.[73]

Para alívio de muitos, o Concílio de Constança (1414-1418) – que condenou Jan Hus à morte na fogueira – foi convocado com o objetivo de tratar dessas questões e solucionar o problema dos três papas. No entanto, em vez de escolher um entre os três candidatos – Gregório XII, Benedito XIII, João XXIII –, o concílio selecionou um quarto candidato, Martinho V. Foi emitido um decreto, Sacrosancta (1415), que declarava a primazia e superioridade do conciliarismo. Pode-se presumir que os conciliaristas haviam sido vitoriosos, visto que um concílio eclesiástico e não um papa havia colocado um ponto-final na questão. Contudo, ironicamente Martinho V, o papa que escolheram, discordaria do concílio, declarando sem efeito sua decisão. Portanto o debate prosseguia.

Com a Reforma despontando ao longe, o curialismo estava ganhando vantagem. Em Execrabilis (1460), a bula de Pio II, o papa ameaçava excomungar qualquer pessoa que acreditasse “poder apelar das decisões do papa […] a um futuro concílio”.[74] Execrabilis “atingiu o cerne do conciliarismo […] [e] assim declarou – com mais vigor do que o papa Martinho V – nulos e sem efeito os dois conhecidos decretos de Constância: Sacrosancta (a superioridade do concílio sobre o papa – 6 de abril, 1415) e Frequens (uma vez a cada dez anos, um concílio como a mais alta corte de apelação – 9 de outubro, 1417)”.[75]

Às vésperas da Reforma, a primazia papal foi ainda mais fortalecida pelo papa Júlio II (1503-13), que abarrotou o Quinto Concílio de Latrão (1512-17) com cardeais – entre eles Cajetan – que eram favoráveis a ele e proclamassem a supremacia papal. Para os reformadores, todo esse debate entre o papa e os concílios simplesmente demonstrava a incoerência e a natureza autodestrutiva da visão T2. Roma estava alegando que a Tradição se igualava à Bíblia, mas qual Tradição? Aquela da superioridade papal ou a Tradição ratificada pelos concílios? Como Roma poderia alegar ter uma Tradição infalível e unificada quando os que a defendiam discordavam entre si, chegando a anatematizar outros papas?[76]

Um cismático obstinado e notório herege

Conhecendo o contexto que antecedeu a chegada de Lutero a Worms, vemos que ele rejeitou a teoria de fonte dupla (T2), que entendia a tradição oral como uma segunda fonte extrabíblica e inerrante da revelação divina transmitida dos apóstolos ao magisterium. Embora Lutero desse grande valor aos Pais da igreja e concílios que defendessem a ortodoxia, ele ainda sustentava que somente a Escritura é nossa fonte infalível de revelação divina (T1).

E, embora ainda seja tema de debate se Lutero de fato pronunciou as palavras "Aqui estou", elas condiziam com seu posicionamento. No ano seguinte, Lutero respondeu a Henrique VIII, a quem chamava de "rei Heinz", dizendo:

Para mim, basta que o rei Heinz não consiga citar uma única passagem das Escrituras. […] coloco contra as palavras de todos os Pais, e contra todo artifício e toda palavra de anjos, homens e demônios, a Escritura e o evangelho. Aqui estou, e recuso-me a me submeter, aqui me ergo e afirmo, a Palavra de Deus para mim está acima de tudo. Pouco me importa se milhares de Agostinhos e mil igrejas de Heinz se colocarem contra mim, estou certo de que a verdadeira igreja se firma comigo na Palavra de Deus.[77]

Nessa carta ao rei Henrique, percebemos como Lutero conseguiu manter um bom equilíbrio entre a doutrina da sola Scriptura e a tradição da igreja. Para Lutero, a Escritura é a única e infalível autoridade a ponto de não importar que mil Agostinhos ou Henriques estejam contra ele.[78] Ao mesmo tempo, Lutero não chega a desconsiderar a tradição por completo como fazem alguns reformadores radicais. Lutero conclui sua declaração com as palavras: "Estou certo de que a verdadeira igreja se firma comigo na Palavra de Deus". Tanto Lutero se importa com a tradição que se sente confiante de que a "verdadeira igreja" se posicionaria ao seu lado. Lutero acreditava que a igreja, ao longo dos tempos, serviria de testemunha da sola Scriptura numa função ministerial, subordinando-se à infalível autoridade da própria Escritura.

É necessário que se faça um último comentário a respeito da defesa de Lutero na Dieta de Worms. Ele afirmou: “A menos que eu seja convencido pelo testemunho das Escrituras ou pelo mais claro raciocínio”. Por claro ou evidente raciocínio (ratione evidente), Lutero tem em mente inferências lógicas na exegese do texto bíblico e dos seus princípios.[79] Portanto não se trata de uma afirmação do raciocínio autônomo. Seguindo a doutrina de Agostinho da depravação total, Lutero desprezava a crença de que o pecador, vivendo depois da queda registrada em Gênesis 3, poderia, de alguma maneira, usar suas capacidades racionais como fonte da verdade cristã independentemente das Escrituras. Lutero não acreditava que, por sua própria razão, um homem poderia chegar a conclusões teológicas suficientes para a vida cristã.[80] Ao contrário, para Lutero, a razão, assim como a tradição, desempenhava um papel ministerial e não magisterial.[81] Portanto as tentativas contemporâneas de culpar Lutero pela exaltação da razão pelo Iluminismo são incorretas e equivocadas.

Uma Bíblia para cada alemão

Pouco depois do posicionamento de Lutero em Worms, o veredicto foi claro: Lutero era, de fato, “um cismático obstinado e notório herege”. Quando retornava para casa, Lutero foi raptado por homens armados com espadas e flechas. Ele seria assassinado? Alguns temeram o pior, entre eles o pintor alemão Albrecht Dürer, que disse aflito: “Ó Deus, se Lutero morrer, quem nos pregará o evangelho com tanta clareza?”.[82] Mas Lutero não havia sido morto. Ele havia sido raptado por aliados, não inimigos. Frederico, o Sábio, havia orquestrado sua fuga segura para o castelo de Wartburg.

O que Lutero fez no seu esconderijo? Escreveu sermões para as igrejas alemãs e trabalhou diligentemente na tradução do Novo Testamento grego para a língua alemã, completando-a em quatro meses. Embora sua primeira tradução fosse concluída em 1522, Lutero retornaria diversas vezes ao trabalho de tradução do Novo Testamento, fazendo revisões constantes.

Despois do seu exílio, Lutero formou um comitê para dar início à tradução do Antigo Testamento. Como supervisor do projeto, além de traduzir pessoalmente

extensos trechos do Antigo Testamento, Lutero orientou todos os outros tradutores. Em 1534, a tradução da Bíblia para o alemão com o Antigo e o Novo Testamento estava pronta para o público. Mesmo depois da publicação, Lutero e seu comitê continuariam com revisões posteriores. Tão essencial foi o trabalho de Lutero, que alguns estimam que na ocasião da sua morte, em 1546, mais de meio milhão de exemplares da sua Bíblia estavam nas mãos das pessoas.[83]

Por que destacamos a tradução da Bíblia para o alemão feita por Lutero? Seu trabalho nessa área demonstra que Lutero não apenas atestava a doutrina de sola Scriptura, mas também a colocava em prática. Na época, o trabalho de tradução da Bíblia estava longe de ser inocente. Lutero sabia que poderia ser como uma bala de canhão que abre um buraco no muro da infalível autoridade do papa.[84] Mesmo diante da perseguição, ele estava comprometido a ver a Palavra de Deus traduzida para o vernáculo, a fim de que o povo de Deus pudesse lê-la sem intermediários e tivesse acesso às verdades do evangelho que haviam transformado sua própria vida. A Bíblia tornou-se uma pedra preciosa nas mãos dos reformadores, não como um "manual para a vida feliz" ou uma "cartilha de metafísica a respeito de Deus", mas porque nela o cristão encontrava a "os panos que envolviam o Cristo".[85] Com sua dedicação à tradução da Bíblia, Lutero estava dizendo ao povo alemão em alto e bom som que a Bíblia tem supremacia sobre todas as tradições humanas.

Sola Scriptura e Ulrico Zuínglio

Lutero não foi o único reformador a afirmar a infalibilidade e a autoridade da Bíblia. Ulrico Zuínglio (1484-1531), um sacerdote que ministrava nos alpes suíços, chegou a muitas das mesmas conclusões de Lutero. A ida de Zuínglio para a teologia da Reforma ocorreu de modo menos repentino, mais gradual, e ele alegava ter chegado às suas conclusões independentemente do reformador alemão.[86] Zuínglio foi influenciado pelo acadêmico humanista Erasmo de Roterdã, especificamente pela sua edição do Novo Testamento grego de 1516. Zuínglio deleitava-se no texto bíblico, tendo memorizado todas as epístolas de Paulo em grego. No seu contato com a Palavra de Deus, Zuínglio percebeu sua grande necessidade de ser "conduzido pela Palavra e pelo Espírito de Deus",

“deixando de lado todos esses [ensinamentos de homens] e aprendendo a doutrina de Deus diretamente da sua própria Palavra”.[87]

Zuínglio foi enviado como sacerdote à catedral, em Zurique, e em 1º de janeiro de 1519 surpreendeu sua congregação ao abandonar o lecionário.[88] Em vez de usá-lo, Zuínglio passou a pregar sobre todo o Evangelho de Mateus, capítulo a capítulo, versículo a versículo, pois o “texto deve ser tratado como um todo”, cada palavra proferida pela boca do próprio Deus.[89] Ele não aceitava mais o que chamou de sermões “preparados com antecedência”; chegara a hora de conduzir o povo pela Palavra de Deus.[90] O método de Zuínglio (lectio continua) foi inspirado principalmente em João Crisóstomo. Assim que terminou Mateus, ele continuou pregando sobre Atos, 1 e 2Timóteo, Gálatas e 1e 2Pedro. Por volta de 1525, Zuínglio havia pregado sobre praticamente todo o Novo Testamento e, então, começou a pregar sobre o Antigo Testamento.[91]

No entanto, as sementes da Reforma em Zurique quase morreram antes que pudessem criar raízes. Entre agosto de 1519 e fevereiro de 1520, uma praga assolou Zurique tirando a vida de mais de duas mil pessoas. Escapando por pouco da morte, o coração de Zuínglio foi tomado pela graça de Deus, e ele foi convencido de que só poderia depender de Cristo para sua justificação. Em 10 de outubro de 1522, Zuínglio renunciou ao seu cargo de sacerdote em Zurique. Contudo o concílio da cidade o contratou como pregador, oferecendo-lhe a oportunidade e o meio necessário para começar a implementar a reforma protestante, que começaria nas camadas inferiores.[92]

Entretanto, as tensões continuaram a se elevar na cidade, e em 29 de janeiro de 1523, mais de 600 pessoas reuniram-se na prefeitura da cidade para a Primeira Disputa de Zurique, quando Zuínglio apresentou seus Sessenta e sete artigos.[93] Zuínglio estava preparado para um debate com Johannes Fabri, tendo consigo seu Antigo Testamento hebraico, o Novo Testamento grego e a Vulgata Latina. No debate com Fabri, a questão da autoridade bíblica tornou-se o ponto central. Quando a doutrina romana da intercessão dos santos e de Maria foi mencionada, Zuínglio colocou sobre Fabri o ônus da prova, pedindo-lhe que revelasse ao concílio a referência exata nas Escrituras onde essa doutrina era encontrada. Fabri recorria à história e às tradições da igreja, enquanto Zuínglio recorria à Escritura, pois, diferentemente da tradição, ele acreditava que somente a Escritura é inspirada por Deus, nossa inequívoca autoridade definitiva. Enquanto Fabri alegava que a igreja reunida como um concílio não poderia errar, Zuínglio argumentava que a igreja, representada por papas, cardeais e bispos, bem como

diversos concílios, já havia errado e até mesmo seus próprios representantes contradiziam-se uns aos outros. Somente a Escritura, exclamou Zuínglio, está livre de erros. Todas as pessoas comuns, sustentava Zuínglio, deveriam ter um exemplar do Novo Testamento grego. Bispos e sacerdotes não poderiam mais reivindicar autoridade sobre a Bíblia, tampouco o privilégio especial de serem os únicos capazes de interpretar seu significado, como se o cristão comum não tivesse também o Espírito Santo. O clero não deveria mais ter o monopólio sobre a Escritura.[94]

Quando se aproximava o final da reunião, um sacerdote presente perguntou se seria necessário deixar de ler Gregório ou Ambrósio, e, em vez disso, ler apenas a Bíblia.[95] Em sua resposta, Zuínglio foi cauteloso ao evitar o que chamamos de nuda Scriptura. Respondeu que desfrutar da leitura dos escritos dos pais da igreja não traria problema. No entanto, caso algum elemento contrário às Escrituras fosse identificado, era mandatório permitir que a Escritura corrigisse os Pais da igreja. Zuínglio lembrou aos presentes que não se tratava apenas da sua opinião pessoal, mas da posição dos próprios Gregório e Ambrósio, que recorriam à Escritura para fundamentar o que escreviam, mostrando, portanto, onde repousa a autoridade definitiva. Nesse momento, o sacerdote Hans von Schlieren perguntou como teria acesso a essas leituras, pois era pobre demais para comprar livros. Zuínglio insistiu que ninguém deveria ficar sem um exemplar da Bíblia e apelou aos cidadãos que se certificassem de contribuir para que seus sacerdotes comprassem um exemplar da Bíblia. A mensagem de Zuínglio era clara: mesmo que você não tivesse dinheiro para comprar mais nada, deveria adquirir um exemplar das Escrituras. Somente as Escrituras são a autoridade definitiva. Somente as Escrituras são as palavras de Deus.

Naquele dia de janeiro de 1523, o concílio, tendo ouvido os dois lados, anunciou sua decisão: Zuínglio deveria continuar proclamando as Escrituras.[96] Essa declaração adotava formalmente o princípio protestante de sola Scriptura. Esse sola já fora reconhecido em 1520, quando o concílio declarou que toda pregação deveria fundamentar-se na Bíblia e ser coerente com ela.[97] A decisão de manter Zuínglio num cargo público depois da sua renúncia à posição de sacerdote do povo, em 1522, foi outro indicador do avanço da causa da sola Scriptura e da “bibliocracia”.[98] Essa primeira disputa reconheceu as Escrituras como o “infalível juiz”, capaz de arbitrar o debate entre Roma e o protestantismo.[99] Sola Scriptura tornou-se o princípio formal da Reforma na Suíça, e Zuínglio trabalhou obstinadamente para ver cada aspecto da igreja completamente reformado de acordo com a Palavra de Deus.[100]

A radicalização da Bíblia: Nuda Scriptura

Até este ponto, vimos que a afirmação e a defesa de sola Scriptura estavam no cerne da Reforma do século 16. Isso não significa que reformadores como Lutero, Zuínglio e Calvino estivessem difundindo um dilema inflexível do tipo "isto ou aquilo": Escritura ou tradição. Embora os reformadores rejeitassem o modo como Roma entendia a tradição (uma fonte de revelação extrabíblica e infalível em paralelo à Bíblia) e sustentassem a supremacia e a autoridade da Escritura sobre a tradição, seria um equívoco pensar que os reformadores não valorizavam a tradição ou que, de certo modo, vissem-na como uma autoridade subordinada. Os reformadores acreditavam que a tradição estava do lado deles. À medida que os Pais e os concílios fossem coerentes com a Escritura, disse Lutero, receberiam atenção e obediência.[101] De fato, os reformadores ficaram muito desapontados quando certos radicais tentaram descartar por completo a tradição. Para eles, o significado de sola Scriptura é a Bíblia como nossa autoridade final, porém não como nossa única autoridade. Esses elementos mais radicais da Reforma não estavam defendendo e praticando sola Scriptura; estavam voltando-se para nuda Scriptura.[102]

Embora inúmeros reformadores radicais possam ser mencionados aqui, é possível agrupá-los em três tipos gerais.[103] Os anabatistas viam a Bíblia como seu fundamento e favoreciam o Novo Testamento em detrimento do Antigo. Esforçavam-se para que a igreja retornasse à época dourada dos apóstolos. O segundo grupo, os espiritualistas, atentava para o Espírito Santo em sua própria experiência como testemunha superior e autoridade acima das cerimônias e dos rituais eclesiásticos exteriores.[104] Para alguns espiritualistas, o batismo e a ceia do Senhor deveriam ser abandonados em favor do testemunho interior do Espírito.[105] O terceiro grupo, os racionalistas evangélicos, sustentava que não era a Bíblia nem o Espírito, mas sim a razão que atraía a fidelidade deles. Sem dúvida, essa ênfase na razão deveria ser acompanhada pelo Espírito e guiada pela Bíblia, mas, no final, a ênfase estava na razão humana. Como resultado, alguns rejeitavam doutrinas de fé aparentemente irracionais como a Trindade e a divindade de Cristo. O que unia todos esses três grupos era a crença que, apesar de toda a sua reforma, os reformadores não haviam avançado o suficiente.

Considere dois exemplos. O espiritualista Thomas Müntzer (c.1489-1525) colocava o Espírito contra a Bíblia, elevando as novas revelações vindas do Espírito acima do antigo texto escrito. A Escritura, ele protestava, nada mais é que tinta no papel. “Bíblia, Babel, bolha!”[106] Segundo Müntzer, o que precisamos hoje é que Deus fale novamente, com novas revelações, assim como fez com os escritores da Bíblia no tempo deles. Precisamos de um novo Daniel, que não seja conduzido pela Escritura, mas pelo Espírito. Com confiança, Müntzer proclamava ser esse novo Daniel.[107]

Contudo, na sua posição Müntzer não diferia muito de Roma, pois ambos concordavam que a Bíblia não era suficiente e precisava de um intérprete infalível e inspirado. A diferença era que, embora Roma afirmasse que a infalível Tradição era a solução, Müntzer acreditava que um profeta da parte do Espírito seria a resposta. O que precisamos hoje, dizia, é o “novo Elias, o novo Daniel, a quem é concedida a chave de Davi para que abra o livro selado com sete selos”.[108]

Como Lutero respondeu a Müntzer? A princípio, Lutero o havia recomendado para o ministério, mas, com o decorrer do tempo, veio a chamá-lo de “Satanás de Allstedt”. Roland Bainton capta com precisão a frustração e a repugnância de Lutero:

Müntzer prontamente encontrou na própria Bíblia a base para sua visão do espírito, onde lemos “a letra mata, mas o espírito vivifica” (2Co 3.6). Lutero respondeu que, obviamente, a letra sem o espírito é morta, mas não é possível separá-los, assim como a alma não se separa do corpo. Aos olhos de Lutero, a verdadeira ameaça de Müntzer era ter destruído a singularidade da revelação cristã no passado com sua exaltação da revelação no presente.[109]

Müntzer exaltava o Espírito acima da histórica Palavra escrita, levando Lutero a concluir que “ele havia engolido o Espírito Santo, com penas e tudo mais”.[110] A experiência espiritual interior, introspectiva e subjetiva tomara o lugar da histórica e objetiva Bíblia. Müntzer não defendia a doutrina da sola Scriptura, mas da sola experientia!

O segundo exemplo de reformador radical é o anabatista holandês Menno

Simons (1496-1561), de cujo nome se origina o grupo hoje conhecido como menonitas. Diferente dos que, em Münster, recorriam à violência, Menno se tornaria um pacifista, afirmando que a não violência era uma das verdadeiras marcas da igreja. Menno seria perseguido como um herege por toda a vida, mudando-se de um lugar para outro e batizando novos seguidores. Embora apreciasse a rejeição dos reformadores às doutrinas de Roma, Menno não os apoiava em todos os pontos, entre os quais a cristologia calcedônica, a predestinação, a escravidão da vontade e o batismo infantil. E, mesmo partilhando da posição dos reformadores quanto à infalibilidade e autoridade da Escritura, Menno era muito mais crítico quando se tratava de tradição. “Lutero e Melâncton”, disse, “expressaram-se corretamente segundo as Escrituras”, porém “não seguiram o próprio conselho!”[111] Num esforço para ser coerente, Menno recusou-se a recorrer a Niceia, Constantinopla ou aos Pais da igreja na sua Confession of the Triune God [Confissão do Deus trino] (1550). Ele pensava que fazer isso era ir além da Bíblia. O fato de Menno não ter consultado os Pais tornou-se dolorosamente óbvio quando ele renunciou ao credo niceno e à cristologia calcedônica argumentando que Jesus assumiu uma humanidade celestial.[112] Se tivesse prestado atenção à história da doutrina, Menno teria evitado essa heresia. Em vez disso, sua ignorância a respeito do passado condenou-o a repeti-la.

Menno não seguiu na mesma direção de outros radicais, como os espiritualistas, que exaltavam o Espírito acima da Palavra. Ele entrou em conflito direto com David Joris, que reivindicava ser o “verdadeiro” Terceiro Davi e favorecia a “palavra” não escrita e interior do Espírito. As palavras de Joris são tão chocantes hoje quanto o foram no século 16: “A fé é revelada no poder do Espírito e no poder da verdade, não no relato da história bíblica, nem na história dos milagres de apóstolos e profetas, nem na prova corpórea da cruz de Cristo, nem na sua encarnação, sua morte ou ressurreição, nem na sua segunda vinda”. [113]

Os radicais mencionados aqui nos dão uma pequena amostra das suas visões. [114] É difícil resumir as crenças dos reformadores radicais, tal a diversidade entre eles. Todavia, de certo modo podemos concluir que se Roma aderiu à T2 e os reformadores, à T1, então os reformadores radicais endossaram a Tradição 0. Eles costumavam ser caracterizados por uma atitude de ceticismo e até absoluto desprezo por qualquer elemento que remetesse à tradição. O menosprezo deles foi registrado de maneira bastante ruidosa por Sebastian Franck (1499-1542) quando observou: “Insensatos Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e Gregório –

nenhum dos quais sequer conhecia o Senhor, tomo Deus por testemunha, nem foram enviados por Deus para ensinar. Em vez disso, eram todos apóstolos do Anticristo".[115] Os reformadores radicais, fazendo jus ao seu nome, radicalizaram a sola Scriptura.[116]

Sola Scriptura no vernáculo: Willian Tyndale

O Novo Testamento alemão de Lutero foi impresso em Wittenberg em 1522 e produziria enorme impacto em favor da causa protestante. No entanto, Lutero, não foi o único a traduzir a Bíblia para a língua do povo. A tradução da Bíblia para o inglês, feita por William Tyndale foi impressa poucos anos depois – em 1525 – em Colônia (Alemanha), por um tipógrafo chamado Peter Quentell.

Tyndale havia estudado em Oxford e residia em Cambridge em 1521, quando os textos de Lutero foram incinerados em Londres e em Cambridge. Tyndale respirava o ar de Erasmo, que residira no Queen's College, onde trabalhou diligentemente no seu Novo Testamento grego. As ideias revolucionárias de Lutero pairando nas mentes de jovens teólogos e a inovadora e recém-impressa obra de Erasmo em grego criavam a atmosfera perfeita para outros avanços. O povo tinha sede de ler a Bíblia, mesmo se as autoridades legais afirmassem o contrário. Tyndale sentia uma profunda convicção de que fora chamado para tornar a Palavra de Deus acessível ao povo de Deus. John Foxe relembra um sugestivo encontro com Tyndale que revela sua paixão resoluta:

Em conversa e debate com um homem instruído, mestre Tyndale o conduziu à determinada questão que levou o homem a afirmar: "Ficaríamos em melhor situação sem a lei de Deus do que sem a lei do papa". Ao ouvir essas palavras, o mestre Tyndale respondeu: "Eu desafio o papa e todas as suas leis", e continuou, "se Deus me conceder vida, não levará muitos anos até que eu faça com que um rapaz que conduz um arado saiba mais das Escrituras do que vós".[117]

Tyndale, como dito anteriormente, foi influenciado por Erasmo, e, em outro lugar, vemos uma afirmação semelhante da parte de Erasmo:

Eu gostaria que até mesmo a mulher mais simples lesse os Evangelhos e as epístolas paulinas. Gostaria que fossem traduzidos para todas as línguas a fim de que possam ser lidos e compreendidos não somente por escoceses e irlandeses, mas também por turcos e sarracenos. […] E que, como resultado, o fazendeiro cante um trecho deles ao arado, o tecelão sussurre algumas partes seguindo o movimento do seu tear, o viajante amenize o cansaço da sua jornada com histórias desse tipo![118]

Observe uma diferença importante entre esses dois homens. Enquanto Erasmo disse “eu gostaria” (utinam), Tyndale disse “até que eu faça”. Essa diferença, por mais trivial que pareça, serve para caracterizar os dois homens. Enquanto Erasmo desejava e especulava, Tyndale era decidido e determinado.[119] Por mais monumental que tenha sido a edição crítica de Erasmo do Novo Testamento grego na sua publicação em 1516 – de fato, Erasmo havia disponibilizado um texto em grego a Lutero e Tyndale –, o próprio Erasmo, todavia, nunca traduziu a Bíblia para o vernáculo.[120] Quanto a isso, a tradução de Tyndale seria revolucionária. Embora John Wycliffe (ou, talvez, seus discípulos) tenha traduzido da Vulgata latina para o inglês, Tyndale a traduziria diretamente do hebraico e do grego.

Sendo um trabalho ilegal, passível de pena de morte, era preciso que Tyndale encontrasse um porto seguro para concluir a obra. Aos 30 anos de idade, Tyndale deixou sua terra natal. Trabalhava sempre escondido, tentando evitar o cardeal Thomas Wolsey e Sir Thomas More. Esses dois homens eram inimigos perversos, incansáveis em seu desejo de vê-lo preso.

Alguns acreditam que Tyndale tenha viajado até Wittenberg. Por que Wittenberg? Para ver Lutero, é claro. É possível que Tyndale tenha ouvido as pregações e os discursos de Lutero, e aproveitado a oportunidade para ler e estudar o Novo Testamento de Lutero em alemão.[121] Em 1525, a tradução para o inglês do próprio Tyndale estava concluída e pronta para ser impressa, mas ele enfrentou grande oposição na sua primeira tentativa de imprimi-la.

Enquanto as páginas saíam da prensa, as instalações da tipografia em Colônia (Peter Quentell) foram invadidas.[122] Tyndale recolheu o que conseguiu e retomou o projeto em Worms, sob a supervisão do tipógrafo Peter Schoeffer.[123] Dessa vez, obteve êxito e exemplares do seu Novo Testamento foram distribuídos aos milhares. Por volta de 1526, planos foram feitos para importar a tradução de Tyndale para a Inglaterra, onde os cristãos aguardavam ansiosamente para contrabandear a Bíblia e distribuir cópias. O Novo Testamento de Tyndale logo começou a infiltrar-se nos lares dos cristãos dispostos a tudo para ler a Bíblia na sua língua materna.

Henrique VIII, o rei inglês, reagiu banindo a Bíblia. Cuthbert Tunstall pregava contra a Bíblia nos seus sermões e chegou a ordenar que exemplares fossem queimados no pátio da catedral de Saint Paul. Contudo, Tyndale, que estava constantemente buscando refúgio, persistiu no seu trabalho, iniciando uma tradução do Antigo Testamento hebraico e publicando em Antuérpia sua tradução do Pentateuco em 1530.[124] No entanto, o trabalho de Tyndale de tradução do Antigo Testamento não foi concluído, pois em Antuérpia ele foi finalmente raptado, aprisionado, e, em 6 de outubro de 1536, morto por estrangulamento no mastro onde seu corpo foi queimado. Tinha apenas 42 anos de idade. Sua última oração antes de ser executado foi: “Senhor, abre os olhos do rei da Inglaterra”.[125]

Por que a história de Tyndale é tão importante para o nosso entendimento de sola Scriptura? Tyndale acreditava que a Escritura tinha as palavras de vida eterna. Ao levar a Bíblia para o homem comum, na sua própria língua, a Palavra de Deus penetrava os corações, em muitos casos pela primeira vez, acendendo a chama da reforma pelo evangelho que a igreja havia muito precisava.[126] Como base de todo seu trabalho e esforço havia um importante pressuposto: a Escritura sagrada é sua própria intérprete – sacra scriptura sui ipsius interpres.[127] Esse bordão da Reforma, presente desde Agostinho, não quer dizer apenas que as passagens mais claras da Bíblia devem servir para interpretar os textos mais obscuros. Significa que a Bíblia interpreta a nós, os leitores. Como vimos, os reformadores recorriam constantemente à tradição para fundamentar sua compreensão do texto. No entanto, o bordão expressa a ideia de que a interpretação correta exige que nos submetamos à interpretação que a Bíblia faz de nós. “A Bíblia não se presta a ser analisada e compreendida como mero artefato literário da antiguidade”, adverte Timothy George. Em vez disso, “ler a Bíblia é encontrar um ser numinoso”. Para Tyndale, a “Bíblia é intérprete de si mesma, no sentido de que faz sua própria interpretação: ela interpreta seus

leitores".[128] Portanto naturalmente a Bíblia contrapõe-se às autoridades humanas, chegando a corrigi-las quando erram. O que é novo a respeito da posição dos reformadores não é o fato de que a Bíblia fala com a autoridade de Deus, nem que serve de alimento para o povo de Deus, mas que a convicção no princípio de "a Escritura interpreta a Escritura" impossibilita a posição de Roma segundo a qual um papa ou um concílio infalível deve nos oferecer a interpretação infalível. Reformadores como Tyndale defendiam que a Bíblia pode desafiar as declarações de papas e concílios, sendo capaz de levar o povo de Deus a divergir deles, caso sejam achados em oposição à Escritura.[129]

Esse ponto forte do pensamento dos reformadores é mais bem ilustrado no encontro de John Rogers, discípulo de Tyndale, com o bispo Stephen Gardiner. Gardiner declarou com grande confiança: "Não se pode provar nada por meio da Escritura. A Escritura está morta; depende de um expositor vivo". Rogers o contradisse: "Não, a Escritura está viva!"[130] Assim como seu mentor Tyndale, Rogers também morreu na estaca, consumido pelo fogo. Contudo o que ele defendia era razão pela qual valia a pena morrer: a Escritura não é um documento morto, mas uma Palavra viva e eficaz, pois por meio dela o Espírito convence o pecador, abrindo seus olhos para o evangelho de Jesus Cristo. Nesse sentido, é correto afirmar que o princípio formal da Reforma, sola Scriptura, naturalmente dá origem ao princípio material, sola fide.[131]

O compromisso de Tyndale com a tradução da Bíblia, que lhe custou a vida, era fundamentado na sua convicção na doutrina da sola Scriptura. Tyndale conhecia bem os Pais da igreja, chegando a citá-los ocasionalmente. No entanto, diferente de Thomas More, seu oponente católico, Tyndale recusava-se a colocar os Pais ou o concílio da igreja em pé de igualdade com a Escritura. Ele escreve:

Qual é a explicação de condenarmos algumas obras de Orígenes e permitirmos outras? Como saber qual trecho se classifica como heresia e qual não? Pela Escritura, eu creio. Como sabemos que Santo Agostinho (entre os melhores, se não o melhor, a escrever sobre a Escritura) escreveu muitas impropriedades no início, como fazem muitos outros doutores? Certamente por meio da Escritura.[132]

Para Tyndale, a Escritura é a única fonte infalível de revelação divina, e pode julgar até mesmo os melhores Pais da igreja, que são passíveis de erro.[133]

Sola Scriptura em Genebra: Calvino versus Sadoleto

João Calvino é o último, porém de modo algum o menos importante, dos reformadores que discutiremos no contexto de sola Scriptura. Calvino foi um reformador da segunda geração, porém graças à sua habilidade de sintetizar a religião cristã, alguns o veem como uma das vozes mais importantes da Reforma. Como acontecia com seu antecessor Lutero, Calvino era um ferrenho e obstinado defensor da sola Scritpura. E, mesmo sendo um teólogo muito controverso, foi o registro escrito de seu debate com o cardeal Jacopo Sadoleto, bispo de Carpentras, no sul da França, que trouxe para a linha de frente o princípio da sola Scriptura.[134]

Em 18 de março de 1539, o cardeal Jacopo Sadoleto escreveu uma carta aos magistrados e cidadãos de Genebra. Com um tom agressivo, ele tentava persuadir os genebrinos a retornar a Roma. A carta de Sadoleto foi oportuna, pois, em abril do ano anterior, João Calvino e seu colega Guillaume Farel haviam sido banidos da cidade e exilados do púlpito devido ao conflito com os governantes civis. Sadoleto percebeu que seria a oportunidade perfeita para escrever aos genebrinos, instando-os a que voltassem para o rebanho católico.

Graças ao seu compromisso com a Reforma protestante, o concílio que recebeu a carta de Sadoleto enfrentou dificuldades para encontrar um teólogo digno que pudesse responder a Sadoleto. A carta foi encaminhada às autoridades em Berna, que asseguraram aos magistrados genebrinos que uma pessoa apropriada seria convocada para redigir uma resposta. Ironicamente, o escolhido foi Calvino. A carta foi enviada a Calvino em Estrasburgo, e ele a respondeu em apenas seis dias.

Sadoleto argumentava que os genebrinos haviam deixado sua única e verdadeira igreja, que “não erra, e não pode errar, visto que o Espírito Santo guia constantemente seus decretos e concílios públicos e universais”.[135] Isso

significava que o dilema para os genebrinos era simples, porém sério:

O que é mais conveniente para sua salvação […] crer e seguir o que a Igreja Católica em todo o mundo há mais de 1500 anos […] aprova com consenso geral ou as inovações apresentadas nesses 25 anos por homens astutos e, segundo eles mesmos, perspicazes; porém, homens que certamente não são a Igreja Católica? [136]

Para Sadoleto, Calvino e os reformadores "despedaçavam a noiva de Cristo", mas agora os genebrinos, estando Calvino banido, teriam uma oportunidade irrecusável: poder retornar à única fé verdadeira da única verdadeira igreja, que é infalível.[137]

Essa ameaça exigia uma resposta contundente de Calvino. Ele começa acusando Sadoleto de distorcer o relacionamento e a ordem correta entre o Espírito, a Palavra e a igreja. O Espírito, afirma Calvino, "precede a igreja, para iluminá-la no entendimento da Palavra, enquanto a Palavra em si é como pedra de toque por meio da qual ela testa todas as doutrinas".[138] A igreja não criou a Palavra, mas foi a Palavra, pelo poder do Espírito, que criou a igreja. Assim sendo, a igreja deve testar todas as doutrinas pelo padrão e pela autoridade inerrantes da Palavra. O ponto central da discussão é a questão da autoridade. Para Sadoleto, é a igreja que detém autoridade igual (se não superior) à da Bíblia. Para Calvino, somente a Escritura é inspirada por Deus e, consequentemente, inerrante. Portanto somente a Bíblia é a autoridade final e definitiva.[139]

Ao expor a corrupção da igreja, Calvino destrincha o argumento de Sadoleto. A "pureza do evangelho" fora comprometida pelas sementes da superstição, semeadas por "monstros de impiedade".[140] O tom de Calvino é de indignação: a igreja fora atacada e devorada pelos seus próprios líderes. A "santa Ceia" havia sido substituída por "um sacrifício, mediante o qual a morte de Cristo é esvaziada das suas virtudes".[141] As indulgências têm "se infiltrado com temerosa desonra à cruz de Cristo".[142] E a igreja agora se caracteriza pela "abominável adoração a imagens".[143] Em nome de tradições humanas, "a liberdade cristã foi subjugada e destruída".[144] De modo geral, a luz da verdade divina "foi apagada, a verdade de Deus sepultada, a virtude de Cristo

abandonada em total esquecimento, e a função pastoral foi corrompida".[145] Na visão de Calvino, a situação não poderia estar pior.

É por essa razão que os reformadores "têm sido cuidadosos ao purificar as igrejas que o Senhor confiou a nós".[146] Embora, segundo a visão de Sadoleto, os reformadores estivessem declarando guerra contra a igreja, na verdade, eles erguiam-se contra tais males para auxiliar a igreja em "sua extrema aflição".[147] Assim como Lutero, Calvino acreditava que vinha de Roma, e não dos reformadores, a real inovação teológica. A verdadeira unidade ocorreria somente quando a igreja retornasse à Escritura e se submetesse a sua suprema autoridade – a Palavra de Deus.

Sola Scriptura nas Institutas de Calvino

O debate com Sadoleto nos permite um vislumbre da firme convicção de Calvino na doutrina de sola Scriptura. No entanto, esse confronto é como o aperitivo antes da refeição encontrada nas Institutas, obra de Calvino. Quatro pontos em especial merecem nossa atenção.

Em primeiro lugar, Calvino afirma que a Escritura é a Palavra de Deus. Calvino acreditava firmemente na inspiração da Escritura (i.e., a Escritura é inspirada por Deus; 2Tm 3.16).[148] De diversas maneiras, Deus colocou na mente dos seus patriarcas "o que eles, por sua vez, deveriam transmitir à posteridade". Uma "certeza inabalável da doutrina estava gravada no coração deles, de modo que estavam convencidos de que procedia de Deus o que haviam aprendido". Por meio de sua Palavra, afirma Calvino, "Deus para sempre tornou a fé inequívoca, uma fé que deve estar acima de toda opinião". No tempo certo, e para que sua Palavra perdurasse de geração a geração, Deus registrou sua Lei em "tábuas de pedra", e os "profetas posteriormente atuaram como seus intérpretes".[149] Deus não somente outorgou sua Lei, mas Cristo, o Mediador entre Deus e o homem, é o único que pode promover verdadeira reconciliação e redenção. Desse modo, visto que em trevas nascemos e somos cegos às coisas de Deus, por mais gloriosa que seja a cena da criação para a revelação de Deus como Criador, ela é insuficiente para salvar.[150] Precisamos que Deus revele a si mesmo não

apenas como Criador, mas como Redentor, e essa revelação é encontrada na Escritura e por meio dela.[151] Como explica Calvino: “Para que a verdadeira religião resplandeça em nós, devemos nos assegurar de que ela se origine na doutrina celestial e que ninguém obtenha o mais remoto vislumbre da justa e sã doutrina a menos que seja um discípulo das Escrituras”. É na Bíblia que Deus testemunha a respeito de si mesmo e a nós é “descrito de maneira vívida e verdadeira por suas obras”, obras essas que não são aferidas pelo nosso “juízo pervertido, mas pela regra da verdade eterna”.[152] Por isso a Bíblia fala com autoridade, pois é a mensagem vinda de Deus aos pecadores necessitados. Para Calvino, o que a Escritura diz, Deus diz.

Em segundo lugar, a autoridade da Escritura não vem da igreja, mas de Deus. Agradou a Deus “consagrar sua verdade à lembrança eterna somente nas Escrituras [cf. Jo 5.39]”. Consequentemente, para os cristãos, as Escrituras devem ser como as “palavras vivas de Deus” e, por isso, têm total autoridade, pois “emanam do céu”.[153] Portanto, não surpreende que Calvino rejeite o “erro pernicioso” de Roma de afirmar que “a Escritura tem apenas a importância que lhe é concedida pelo consentimento da igreja”, como se a “verdade eterna e inviolável de Deus dependesse da decisão de homens!”.[154] Calvino acredita que Roma debocha do Espírito Santo ao indagar: “Quem nos garante que o texto bíblico tenha chegado completo e intacto até nossos dias? Quem pode nos convencer a receber um livro em reverência, mas excluir outro, a menos que a igreja determine uma regra segura para todas essas questões? Eles afirmam que a reverência devida às Escrituras e quais livros do seu cânon devem ser reconhecidos dependem da determinação da igreja”.[155] Calvino acredita que essa visão é refutada por estas palavras do apóstolo Paulo em Efésios 2.20: a igreja é edificada “sobre o fundamento dos apóstolos e profetas”. Se o “ensino dos profetas e apóstolos é o fundamento, ele deve ter tido autoridade antes mesmo que a igreja existisse”.[156]

Vamos analisar a questão em mais detalhe. Esse argumento de Roma é válido? Os escritos dos profetas e apóstolos são de fato questionáveis até que a igreja declare que eles têm autoridade? Não, responde Calvino, pois “se a igreja cristã estava fundamentada desde o seu início nos escritos dos profetas e na pregação dos apóstolos, onde quer que essa doutrina fosse encontrada, a sua aceitação – sem a qual a própria igreja nunca teria existido – deve certamente ter precedido a igreja”.[157] Calvino é claro quando afirma que a igreja não dá à Escritura sua autoridade. Pelo contrário, a igreja recebe o que Deus já estabeleceu, testemunhando o que ele declarou em sua Palavra. Desse modo, a pergunta (ou

objeção) “Como podemos saber ao certo que o escrito provém de Deus a menos que recorramos ao decreto da igreja?” é tão tola quanto a pergunta: “De onde aprenderemos a distinguir entre a luz e a escuridão, o branco e o preto, o doce e o amargo?” Assim como os objetos de cor branca ou preta testificam a respeito da sua própria cor, e os alimentos doces ou amargos, a respeito do seu próprio sabor, do mesmo modo a Bíblia expõe de maneira plena “provas claras da sua própria verdade”.[158]

Terceiro, Calvino afirmou claramente que a credibilidade da Escritura não depende da razão humana, mas do testemunho do Espírito Santo. Ele explica que nunca seremos convencidos da confiabilidade e da autoridade da doutrina bíblica até sermos “persuadidos acima de qualquer dúvida de que Deus é seu Autor”. Sendo assim, a “mais alta prova da Bíblia deriva em geral do fato de que Deus, em pessoa, fala nela”. A essa luz, devemos buscar “um lugar acima das razões, das conjecturas ou do juízo humanos” e, em vez disso, voltar-nos para o “secreto testemunho do Espírito”. A “Palavra não encontrará aceitação no coração dos homens antes que seja selada pelo testemunho interior do Espírito”. O mesmo Espírito que falou por meio dos profetas sondará “os nossos corações para nos persuadir de que proclamou fielmente o que lhe fora divinamente ordenado”.[159] Para Calvino, Palavra e Espírito são elementos inseparáveis, como se caminhassem de mãos dadas, sem nunca se contradizerem, mas um validando e ratificando o outro.[160]

Quarto, somente a Escritura é autoridade infalível e inerrante sobre nós. Como Lutero, o posicionamento de Calvino quanto à supremacia da Escritura sobre a tradição revela sua convicção do que hoje nos referimos como a inerrância da Bíblia. Calvino não enunciou a doutrina da inerrância de modo explícito, como todas as nuanças usadas hoje em resposta aos desafios modernos e pós-modernos. Contudo seria um equívoco a respeito de Calvino afirmar que o conceito básico da inerrância não está presente em todos os seus escritos.[161] A afirmação de Calvino da perfeição da Escritura é crucial para sua defesa da sola Scriptura na sua controvérsia contra Roma. Para Calvino, a perfeita e inequívoca revelação que Deus faz de si mesmo fundamenta a supremacia e a autoridade da Escritura sobre toda e qualquer autoridade humana. Se a Escritura tivesse erros e imperfeições, Calvino não poderia exaltá-la como norma determinante, acima das tradições. No entanto, sendo a Bíblia inerrante, Calvino pode afirmar com confiança, em oposição a Roma, que somente a Bíblia é nossa infalível e inerrante fonte de revelação divina. Munido dessa convicção referente à autoridade da Escritura, Calvino pode afirmar que “portanto, o poder da igreja

não é infinito, mas está sujeito à Palavra do Senhor e, por assim dizer, nela inserido".[162]

A inerrância da Escritura é o que desassocia Roma da doutrina da sola Scriptura de Calvino. Ele escreve: "O que poderia fluir da boca contaminada de Isaías e do falar insensato de Jeremias além de imundície e loucura se eles falassem as próprias palavras? No entanto, os lábios deles eram santos e puros quando começaram a ser instrumentos do Espírito Santo".[163] Aqui, há mais na mente de Calvino do que apenas o modo pelo qual cada cristão é conduzido pelo Espírito. Ele também tem em mente o ato singular da inspiração na história da redenção. Quando o Espírito inspirou os servos escolhidos de Deus para que redigissem a Bíblia, o que eles escreviam era puro e santo. Calvino afirma o mesmo a respeito dos apóstolos no Novo Testamento. Essa é a diferença fundamental entre os apóstolos e seus sucessores. Embora os apóstolos fossem "escribas indubitáveis e verdadeiros do Espírito Santo, e seus escritos eram, portanto, recebidos como oráculos de Deus", todos os que vieram depois ensinaram o que já estava selado nas Escrituras. Aqueles que vieram depois "não têm permissão para elaborar qualquer nova doutrina", mas devem simplesmente "se firmar nessa doutrina à qual Deus subordinou todos os homens, sem exceção".[164] Essa verdade se aplica a toda a igreja, mesmo aos que ocupam as mais elevadas posições eclesiásticas. Eles também estão subordinados à autoridade inerrante e ao juízo da Bíblia. E, para que não pensemos que Calvino desagrega a autoridade bíblica da inerrância bíblica e da veracidade de Deus, ele conclui dizendo que "Deus priva os homens da capacidade de desenvolver uma nova doutrina para que ele somente possa ser nosso mestre na doutrina espiritual, pois somente ele é verdadeiro [Rm 3.4] e nunca poderá mentir ou enganar. Essa regra diz respeito tanto à igreja quanto aos crentes individuais".[165] Em suma, sendo Deus – o autor divino – o Deus verdadeiro, a sua Palavra é a Palavra da verdade e nela não há erro. Menos que isso seria comprometer o próprio caráter de Deus.

O argumento de Calvino opõe-se diretamente a Roma. Ele protesta contra os ensinamentos de que "os concílios são governados diretamente pelo Espírito Santo e, portanto, não podem errar" e também contra a pretensão de Roma de "cunhar dogmas" visto que a "igreja tem o poder de elaborar novos artigos de fé".[166] Diferente da Escritura, a igreja não é infalível ou inerrante. É verdade, afirma Calvino, que a igreja foi "santificada por Cristo", mas "somente o início de sua santificação é visível aqui".[167] O "fim e a perfeita completude aparecerão quando Cristo, o Santo dos Santos [cf. Hb, cap. 9, 10], encher a igreja

com sua santidade, de modo verdadeiro e perfeito".[168]

A posição de Roma a respeito da infalibilidade eclesiástica mostra-se mais uma vez errônea, afirma Calvino, quando entendemos a dinâmica correta entre Palavra e Espírito. Para Calvino, Palavra e Espírito formam um todo, e Roma erra ao apartar um elemento do outro. Sua convicção de que a igreja-mãe não pode errar se baseia na sua suposição de que a "igreja é governada pelo Espírito de Deus" e, portanto, "pode prosseguir de maneira segura sem a Palavra". Não importa "o caminho que siga, ela só pode pensar ou falar o que é verdadeiro". Se a igreja "ordenar algo além ou à parte da Palavra de Deus, a ordem deve ser entendida como um oráculo seguro de Deus".[169] Contudo essa visão difere claramente da visão protestante: "Nossos oponentes colocam a autoridade da igreja fora da Palavra de Deus, mas nós insistimos que ela seja fixada à Palavra, e não lhe seja permitido apartar-se dela".[170]

Calvino continua para demonstrar a falibilidade da igreja, mostrando como concílios e papas discordaram profundamente entre si no passado, chegando ao ponto de condenarem uns aos outros e de ensinar heresias.[171] Como vimos com Lutero, seria um equívoco concluir que Calvino se opunha às declarações dos concílios da igreja. Na realidade, ele acreditava que os concílios poderiam servir a um importante propósito, apresentando uma voz autoritativa em favor da ortodoxia que seria muito mais poderosa do que qualquer indivíduo por si só.[172] No entanto, os concílios têm autoridade apenas à medida que forem coerentes com a Escritura. Mais uma vez, vemos esse princípio da Reforma em ação: a autoridade dos concílios é ministerial, subordinada à autoridade magisterial da Bíblia. Quando um concílio se desvia da Escritura – e assim fizeram vários concílios –, sua autoridade não deve ser ouvida, mas, em vez disso, a Escritura deve ser seguida, pois apenas ela é sem erro.[173]

O Concílio de Trento e o Antídoto de Calvino

Qual foi a resposta de Roma à defesa de sola Scriptura apresentada pelos reformadores? Estas são as palavras da Quarta Sessão do Concílio de Trento, em 8 de abril de 1546:

O concílio percebe claramente que essa verdade e regra estão contidas em livros escritos e em tradições orais que foram recebidas pelos apóstolos da boca do próprio Cristo, ou que chegaram a nós por meio dos próprios apóstolos inspirados pelo Espírito Santo. Seguindo o exemplo dos Pais ortodoxos, o concílio aceita e venera com um senso de devoção e reverência todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, visto que o único Deus é o autor de ambos, bem como as tradições concernentes à fé e à conduta como diretamente expressas por Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo, as quais têm sido preservadas em sequência ininterrupta na Igreja Católica.[174]

Trento estava afirmando duas fontes infalíveis de revelação divina (Escritura e Tradição oral)? Essa é uma pergunta que está sendo objeto de debates acalorados nos dias de hoje. Alguns argumentam que as “tradições não escritas” discutidas em Trento não acrescentam nada de novo, servindo meramente para interpretar as Escrituras. Em outras palavras, o que está em cheque não são as duas fontes distintas, mas apenas que o conteúdo é transmitido através de dois meios diferentes.[175] Outros, como Heiko Oberman, um estudioso da era medieval, rejeitaram essa interpretação de Trento, acreditando que o concílio tenha ratificado a posição T2.[176] A julgar pelas evidências históricas, a segunda visão parece muito mais provável.[177]

Quando observamos as circunstâncias que levaram à quarta sessão de Trento, encontramos um importante debate a respeito dessas questões. Nas minutas preliminares do concílio, os autores escreveram que as verdades “estavam contidas em parte [partim] na Escritura e em parte [partim] nas tradições orais”. Dois teólogos católicos romanos – Nacchianti e Bonnucio – reagiram contra essa fraseologia, argumentando que a suficiência e autoridade da Bíblia estavam sendo enfraquecidas.[178]

Como ocorre com muitos acontecimentos da História, a escolha do momento é essencial. Com o início da guerra, a sessão foi encerrada. Os registros do concílio simplesmente chegam a um fim. Não há nenhuma pista do que ocorreu a seguir.[179] Além da indignação desses dois sacerdotes, não temos conhecimento de outros detalhes que possam ter contribuído para o texto final, que removeu a especificação “em parte”. Lê-se no texto final do concílio: “Essas

verdades e regras estão contidas nos livros escritos e nas tradições orais". Não podemos afirmar se partim foi removido em consequência dos protestos desses sacerdotes ou por alguma outra razão.

O que é claro é que, ao interpretar Trento, muitos em Roma afirmaram a visão de uma fonte dupla [Escritura e Tradição]. Em 6 de abril de 1546, o cardeal Cervini anunciou que a versão final é a mesma "em substância". Oberman conclui: "Isso dificilmente pareceria compatível com a ideia de que o Concílio muda de ideia".[180] Roberto Belarmino, o conhecido apologista católico dos séculos 16 e 17, bem como o Cathecismus Romanus (1566), também tem essa interpretação de Trento. Do mesmo modo, o Concílio Vaticano I (1869-70), as encíclicas papais Humanis Generis [papa Pio XII] e Ad Petri Cathedram, do Papa João XXIII, defendiam as duas fontes de revelação.[181] Mas o passo definitivo foi dado em 1870 quando o Concílio Vaticano I declarou a infalibilidade papal uma doutrina oficial católico-romana. Quando o papa fala ex cathedra – do seu trono – em nome de toda a igreja, abordando temas como fé e moral, seu discurso para a igreja é infalível.[182]

Embora com o acréscimo de outras nuanças, o Concílio Vaticano II (1962-65) reafirmou de modo inquestionável a infalibilidade papal e a Tradição como um segundo canal – ou modo – de revelação divina. Em todas essas afirmações, a igreja católica romana continuou a rejeitar a sola Scriptura.[183] E, quando examinamos o Catecismo da Igreja Católica de 1995, não resta dúvida de que Roma ratifica a Tradição como uma segunda fonte de revelação e autoridade divina equivalente à Bíblia, reafirmando de modo categórico a infalibilidade papal como dogma.[184] O catecismo, ecoando o Concílio Vaticano II, rejeita, sem qualquer pesar, o princípio da sola Scriptura: "A convicção da igreja a respeito de todas as verdades reveladas não provém das Escrituras somente. Tanto as Escrituras quanto a Tradição devem ser aceitas e honradas com igual sentimento de devoção e reverência".[185]

Se retornarmos a Trento por um momento, descobriremos que o Concílio foi além da rejeição à doutrina de sola Scriptura dos reformadores passando a incluir no cânon os textos apócrifos. Por razões diversas, os reformadores acreditavam que esses textos não haviam sido redigidos sob a inspiração do Espírito. Entre essas razões, estava o fato de ensinarem doutrinas (p. ex., purgatório) que contradiziam o Antigo e o Novo Testamento. Trento também defendia como única versão autêntica das Escrituras a Vulgata latina, que, segundo Calvino, continha "inumeráveis erros". Trento negava o direito a uma interpretação da

Escritura contrária à da “igreja-mãe”, que detinha a autoridade exclusiva de julgar a correta interpretação da Bíblia.[186]

Calvino elaborou uma resposta formidável a Trento na sua obra Atos do Concílio de Trento: com o antídoto.[187] Nesse tratado, ele reconhece que “as Escrituras não são fruto da vontade particular do homem (2Pe 1.21)”.[188] E adverte, em casos de passagens obscuras, que é sábio consultar a sabedoria de outros para chegar ao verdadeiro sentido. Em outras palavras, Calvino não defende um individualismo irrestrito na interpretação da Escritura. Sua posição era nuançada, rejeitando o que via entre os reformadores radicais. A igreja deveria ser uma fonte de orientação e conselho. No entanto, Roma se excede ao restringir a si mesma o direito da interpretação, elevando-se assim ao posto de juiz supremo da interpretação da Bíblia, como se somente a igreja possuísse a verdadeira e correta interpretação a ser seguida por todo cristão sem qualquer questionamento. Para Calvino, a referência do Concílio de Trento à Escritura e à Tradição, significa na realidade que a Escritura deve ser interpretada pela Tradição. A isso, Calvino responde: “Pelo seu decreto tirânico, eles querem privar a igreja de toda a liberdade […] pois, seja qual for o sentido atribuído por eles às Escrituras, deve ser imediatamente aceito”. E continua: “Além do mais, exceto eles próprios, a nenhum homem será permitido provar algo pela Escritura”.[189]

Roma havia restringido ao clero a interpretação bíblica. Todos os demais deviam confiar que o que Roma diz a Escritura diz. E por que razão alguém duvidaria da interpretação de Roma? Afinal de contas, a exposição das Escrituras por Roma é inequívoca, pois sendo segunda fonte de revelação divina, ambas têm a mesma autoridade. Vemos aqui a essência do pensamento de Roma: a Escritura não é suficiente. Ela é sombria e misteriosa. A igreja é necessária, pois tem consigo a interpretação oficial e infalível. Como uma segunda fonte de revelação divina, seu legado e sua Tradição são necessários para transmitir ao indivíduo o que a Bíblia diz.

Como podemos imaginar, Calvino não foi persuadido pela irritação de Roma: “Apenas fique firme e espere a poeira baixar”.[190] Os escritores do passado nunca tiveram a intenção de levar nossa “fé além das Escrituras Sagradas”. Na verdade, nossa fé está sempre confinada à Bíblia como autoridade última sobre nós. E, embora certos costumes tivessem sido recebidos dos apóstolos, outros claramente não tinham a mesma origem. É precisamente quanto a isso que Roma desencaminha tantos. Ela garante que todas as suas tradições vêm diretamente

dos apóstolos sendo, portanto, obrigatórias, quando muitas delas não vêm. Como podemos saber? Nós as identificamos por estarem em conflito com a Escritura. Portanto, a doutrina não depende da Tradição oral, mas da Escritura. Como disse Agostinho: “A fé é concebida a partir das Escrituras”.[191]

Conclusão

A princípio, talvez fiquemos tentados a pensar que, na doutrina da sola Scriptura, os reformadores estivessem inventando algo novo. No entanto, se os compreendermos corretamente, veremos que o intuito dos reformadores era resgatar a posição dos Pais da igreja: a teoria da fonte única da revelação divina.[192] Não se pode ler Lutero ou Calvino por muito tempo sem encontrar citações dos Pais da igreja.[193] Por exemplo, entre os favoritos de Lutero estavam Agostinho, Cipriano e Crisóstomo, e o próprio Lutero via a si mesmo nessa grande tradição de “Abel”. Os que se opunham a ele, em contrapartida, defendiam a tradição de “Caim”; eram “sofistas” que recorriam a Aristóteles, Scotus, Occam e Biel.[194] A missão dos reformadores era demonstrar a necessidade de resgatar a doutrina correta praticada pela verdadeira tradição dos Pais (bona partum pars). Então, estaríamos equivocados em acreditar que os reformadores se opunham à tradição e à autoridade. Eles reconheciam a autoridade das tradições transmitidas ao longo dos séculos e as viam (especialmente os credos de Niceia e Calcedônia) como guias valiosos para a interpretação bíblica.[195]

O ponto no qual os reformadores se distinguiam dos seus pares católicos era no pensamento de que a tradição eclesiástica, transmitida pelo papa ou pelo magistério, estaria no mesmo nível da Escritura. Portanto, embora os reformadores, de modo geral, fossem fiéis à interpretação tradicional da Bíblia, eles não temiam corrigir os Pais caso percebessem que estes se arriscavam em terreno não bíblico e não mais conseguiam justificar a sua interpretação com a própria Bíblia.[196]

No próximo capítulo, passaremos à era moderna e veremos como as chamas deflagradas pela Reforma bruxuleariam e se extinguiriam em alguns lugares.

Novas mentes ousadas surgiram no horizonte, questionando sola Scriptura de uma maneira radicalmente nova, na tentativa de extinguir sua luz.

---

[1] Todos esses detalhes são encontrados em BAINTON, Roland H. Here I stand: A life of Martin Luther. Peabody, MA: Hendrickson, 1950, p. 53.

[2] RUPP, Gordon. Luther's progress to the Diet of Worms. Nova York: Harper & Row, 1964, p. 51-54; BRECHT, Martin. Martin Luther: His road to Reformation, 1484-1521. Filadélfia: Fortress, 1985, p. 175-83; BAINTON. Here I stand, p. 53.

[3] RUPP. Luther's progress, p. 51-54; BRECHT. Luther: His road, p. 175-83; BAINTON. Here I stand, p. 28-29, 53.

[4] "As indulgências tinham a ver com o sacramento da penitência, e somente com uma parte desse sacramento: as obras de satisfação exigidas do pecador penitente como pagamento pela punição do pecado. Os teólogos medievais faziam distinção entre a culpa incorrida pelo pecado e a punição que deveria ser paga, visto que pecado algum poderia ficar sem punição. Quando a culpa era perdoada por Deus por meio da absolvição oferecida pelo sacerdote, a punição da condenação eterna era comutada em obras de satisfação impostas pelo sacerdote ao pecador arrependido conforme a seriedade do pecado cometido. Uma indulgência era uma prerrogativa adicional da igreja de libertar penitentes dessas obras de satisfação. Desde o século 13, o poder de permitir esse relaxamento ou "indulgência" da obrigação de penitência derivava-se do "tesouro da igreja". Esse tesouro continha os méritos acumulados de Cristo e dos santos, e, por serem supérfluos aos que originalmente os haviam adquirido, eram disponibilizados aos pecadores comuns da igreja. Uma indulgência aplicava esses méritos ao pecador penitente e cancelava a dívida que, de outro modo, ele seria obrigado a pagar com obras de satisfação" (HENDRIX, Scott H. Luther and the papacy: Stages in a Reformation conflict. Filadélfia: Fortress, 1981, p. 24).

[5] BRECHT. Luther: His road, 175-83; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 25; BAINTON. Here I stand, p. 54-63.

[6] "Instructio summaria". In: KÖHLER, W., org. Dokumente zum Ablasstreit. Tübingen, 1934, p. 104-16; "Summary instruction for indulgence preachers". In:

HILLERBRAND, Hans J., org. Protestant Reformation, ed. rev. Nova York: Harper Perennial, 2009, p. 15; BRECHT. Luther: His road, p. 175-238.

[7] Em “Summary instruction for indulgence preachers” (HILLERBRAND. Protestant Reformation, p. 15-18), um manual preparado por Albert, é dito que essa indulgência plenária resulta na total remissão de todos os pecados não somente desta terra, mas também no purgatório. E não seria necessário demonstrar prova de contrição e ou fazer confissão. Veja HENDRIX. Luther and the papacy, p. 25-26, 31. No entanto, Lutero sentiu-se frustrado por causa do mal-entendido que essa medida promovia entre pessoas comuns. Bretch capta o descontentamento de Lutero: “Os agentes da indulgência somente exigem que as pessoas paguem, mas não explicam o que são indulgências e para o que elas servem. O equívoco que surge é que as pessoas são imediatamente salvas após obter as indulgências. Por meio das indulgências como tais, contudo, não se obtém a graça que torna alguém justo ou mais justo, mas somente a remoção das punições e satisfações das penitências. Porém as pessoas esperam que as indulgências lhes deem total remissão de pecados e o reino do céu, e, assim, ao negligenciar o verdadeiro arrependimento, elas pecam”. (BRECHT. Martin Luther: His road, p. 188-89).

[8] HENDRIX. Luther and the papacy, p. 25-26; BAINTON. Here I stand, p. 59.

[9] Veja “Summary instruction for indulgence preachers”. In: HILLERBRAND. Protestant Reformation, p. 18; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 26; BAINTON. Here I stand, p. 59.

[10] TETZEL, John. “A sermon [1517]”. In: HILLERBRAND. Protestant Reformation, p. 19-21.

[11] BRECHT. Luther: His road, p. 185-86.

[12] LUTERO, Martinho. Ninety-five theses, 1517. In: LW 31:17-34; cf. LUTERO. Explanations of the ninety-five theses, 1518. In: LW 31:77-252. Veja também BRECHT. Luther: His road, p. 183-90; RUPP. Luther’s progress, p. 52-53; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 30-31; BAINTON. Here I stand, p. 62-63.

[13] HENDRIX. Luther and the papacy, p. 29-30; BRECHT. Luther: His road, p. 183-90; BAINTON. Here I stand, p. 63-65.

[14] BRECHT. Luther: His road, p. 199, 206-7; RUPP. Luther's progress, p. 54-55.

[15] BRECHT. Luther: His road, p. 209; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 35-36.

[16] Veja LUTERO. Explanations. In: LW 31:77-252. Cf. BAINTON. Here I stand, p. 72.

[17] Citado em OBERMAN, Heiko A. Luther: Man between God and the devil. New Haven: Yale University Press, 1982, p. 193. Veja também HENDRIX. Luther and the papacy, p. 44-52.

[18] Citado em BAINTON. Here I stand, p. 73.

[19] Ibid.

[20] Tierney argumenta que "não há prova convincente de que a infalibilidade papal fizesse parte de qualquer tradição teológica ou canônica da igreja antes do século 13; a doutrina foi inventada primeiramente por alguns dissidentes franciscanos, porque se ajustava aos seus interesses; mais tarde, somente depois de muita relutância inicial, a doutrina foi aceita pelo papado, pois era conveniente aos papas aceitá-la". TIERNEY, Brian. Origins of papal infallibility, 1150-1350: A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages, org. Heiko A. Oberman, Studies in the history of Christian thought 6. Leiden: Brill, 1972, p. 281.

[21] Deve ser esclarecido que Roma não acreditava que o papa fosse infalível e inerrante em virtude da sua própria justiça, mas apenas quando se pronunciava ex cathedra. Veja GEORGE, Timothy. Reading Scripture with the reformers. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011, p. 110.

[22] BRECHT. Luther: His road, p. 243.

[23] GEORGE. Reading Scripture, p. 111.

[24] BAINTON. Here I stand, p. 74.

[25] Veja LUTERO, Martinho. Proceedings at Augsburg 1518. In: LW 31:253-92.

[26] Conforme citado em BAINTON. Here I stand, p. 80. Para o debate a respeito da bula Unigenitus, veja RUPP. Luther's progress, p. 61; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 59-61; BRECHT. Luther: His road, p. 252-55.

[27] LUTERO. Proceedings at Augsburg.In: LW 31:256 (cf. 262, 284-85). Veja também BRECHT. Luther: His road, p. 263-65.

[28] Veja LUTERO, Martinho. The Leipzig debate.In:LW 31:307-325.

[29] BRECHT. Luther: His road, p. 299-322.

[30] BRECHT. Luther: His road, p. 308.

[31] Ibid.

[32] Ibid.

[33] Ibid.

[34] RUPP. Luther's progress, p. 114.

[35] Para um panorama mais abrangente de todo o debate, veja BRECHT. Luther: His road, p. 309-22.

[36] Para a afirmação da inerrância da Escritura por Lutero, veja LW 1:121; 4:14; 12:242; 22:254, 259; 31:11, 282; 32:11, 98; 35:128, 150; 36:136–37; 39:165. Para defesas da confirmação da inerrância pelos reformadores, veja PREUS. "Luther and Biblical infallibility", p. 99-142; MUELLER. "Luther and the Bible", p. 87-114; THOMPSON. Sure ground on which to stand; PACHER. "John Calvin and the inerrancy of Holy Scripture", p. 143-88; KANTZER. "Calvin and the Holy Scriptures", p. 115-55; GODFREY. "Biblical authority", p. 225-43; 391-97; NICOLE. "John Calvin and inerrancy", p. 425-42; KLUNG. "Word and Spirit", p. 3-46; MULLER. PRRD, 2:289-90; WOODBRIDGE. Biblical authority, p. 49-100; contra AVIS, Paul. In search of authority: Anglican theological method from the Reformation to the Enlightenment. Londres: Bloomsbury, 2014, p. 27.

[37] Para a definição de Roma de "Tradição", veja Catechism of the Catholic Church, 2ª ed. Nova York: Doubleday, 1995, seções 80-82, 120, 891. No capítulo 10, teremos interação mais detalhada com essa definição, visto que

definir a tradição e seu papel é uma linha divisória entre protestantes e católicos romanos. Usarei “Tradição” em referência à visão de Roma e “tradição” para referir-me à visão protestante.

[38] LUTERO, Martinho. The misuse of the mass. In: LW 36:136-37, ênfase acrescentada.

[39] “Se isso não for reconhecido, de que servem as Escrituras? Quanto mais a rejeitamos, mais nos satisfazemos com livros de homens e mestres humanos” (LUTERO, Martinho.Defense and explanation of all the articles. In: LW 32:11–12, ênfase acrescentada).

[40] ALTHAUS, Paul. The theology of Martin Luther. Trad. Robert C. Schultz. Filadélfia: Fortress, 1966, p. 6-7; SPROUL, R. C. “Sola Scriptura: Crucial to evangelicalism”. In: BOICE, James Montgomery, org. The foundation of Biblical authority. Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 105.

[41] Conforme citado em BAINTON. Here I stand, p. 101. Veja também RUPP. Luther’s progress, 69; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 87-88.

[42] Citado em BAINTON. Here I stand, p. 102.

[43] Ibid., 103.

[44] Ibid.

[45] REEVES, Michael.The unquenchable flame: Discovering the heart of the Reformation. Nashville: B&H Academic, 2010, 45.

[46] GEORGE, Timothy. Theology of the Reformers, ed. rev. Nashville: B&H Academic, 2013, p. 81.

[47] LUTERO, Martinho. To the Christian nobility of the German nation. In: LW 44:115-219.

[48] LUTERO, Martinho. The Babylonian captivity of the Church. In: LW 36:29.

[49] LUTERO, Martinho. The freedom of a Christian. In: LW 31:327-78.

[50] Para a base lógica de Lutero, veja LUTERO. Why the books of the pope and his disciples were burned. In: LW 31:279-395.

[51] OBERMAN. Luther, p. 22-23; HENDRIX. Luther and the papacy, p. 117.

[52] BRECHT. Luther: His road, p. 452.

[53] Ibid., p. 453.

[54] Ibid.

[55] Ibid., p. 458.

[56] Ibid.

[57] Ibid., p. 460.

[58] “Luther at the Diet of Worms, 1521”. In: LW 32:112.

[59] BRECHT. Luther: His road, p. 460-61.

[60] Veja LUTERO. Babylonian captivity. In: LW 36:107.

[61] BRECHT. Luther: His road, p. 461.

[62] Keith Mathison demonstrou extensivamente que os primeiros Pais da igreja ratificaram a Tradição 1 (sobre a qual veja acima). MATHISON, Keith A. The shape of Sola Scriptura. Moscow, ID: Canon, 2001, p. 19-48.

[63] OBERMAN, Heiko Augustinus. The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism, ed. rev. Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 361-93; OBERMAN, Heiko. The dawn of the Reformation. Edimburgo: T&T Clark, 1986; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 276; OBERMAN, Heiko. Forerunners of the Reformation: The shape of late medieval thought illustrated by key documents. Filadélfia: Fortress Press, 1981, p. 54-55. Oberman vê duas noções básicas de Escritura e tradição: “Tradição 1” ou “T1”, e “Tradição 2”, ou “T2”, como as principais concorrentes ao longo de grande parte da história da igreja. Anthony Lane, por sua vez, defende um total de quatro – mais tarde as expandiu para seis – visões extremamente influentes. Veja LANE, A. N. S. “Scripture, Tradition, and Church: An historical survey”. In: Vox

evangelica 9 (1975): p. 37-55; LANE, Anthony. “Tradition”. In: VANHOOZER, Kevin J., org. Dictionary for theological interpretation of the Bible. Grand Rapids: Baker, 2005, p. 810-11. Contudo, Mathison discorda, argumentando que os dados históricos excluem essa classificação de visões múltiplas (The shape of Sola Scriptura, 86n.13).

[64] OBERMAN. Dawn of the Reformation, p. 270.

[65] Veja OBERMAN. Forerunners of the Reformation, p. 54-55.

[66] Além disso, na T2, à igreja é creditada a criação da Escritura, e não o contrário. Se a Escritura não é suficiente, tampouco é absolutamente necessária. A igreja não depende da Escritura para sua existência. Embora a Escritura possa ter importância para a saúde contínua da igreja, a igreja não procede da Escritura. É evidente que essa ideia difere de modo significativo dos primeiros Pais da igreja e dos reformadores, os quais ainda teremos de considerar.

[67] No entanto, há certo debate entre os estudiosos quanto a quem foi o primeiro responsável pela T2. Compare Forerunners of the Reformation, de Heiko Oberman, com The intellectual origins of the European Reformation, de Alister McGrath (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 140-51.

[68] MCGRATH, Alister E. Reformation thought, 4ª ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 93.

[69] GEORGE. Theology of the Reformers, p. 31. Devo a George o que se encontra a seguir nesta seção.

[70] Citado em TIERNEY, Brian. The crisis of Church and State, 1050–1300 (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964), p. 49–50.

[71] Ibid., p. 189.

[72] Considere, por exemplo, Pierre d’Ailly (d. 1420), Jean Gerson (d. 1429) e Dietrich de Niem (d. 1418). George destaca, no entanto, que os conciliaristas não buscavam “abolir o papado, mas relegá-lo ao seu papel correto na igreja”. Ele explica: “Eles alegavam que o plenitude potestatis, “pleno poder” residia somente em Deus, e não em qualquer indivíduo, nem mesmo no papa. Os conciliaristas defendiam um papa, uma igreja indivisível e um programa de reforma moral segundo o modelo e exemplo da igreja primitiva” (GEORGE.

Theology of the reformers, p. 33).

[73] Ibid. George elabora a partir da expertise de Brian Tierney.

[74] Citado em ibid.

[75] OBERMAN. Forerunners of the Reformation, p. 213-14.

[76] Comentando sobre o Grande Cisma do Ocidente, Joseph Ratzinger (que veio a tornar-se o papa Bento XVI) destaca essa fraqueza (ironicamente): "Durante quase meio século, a igreja foi dividida em duas ou três obediências que se excomungavam umas às outras, de modo que todo católico vivia sob a excomunhão por um papa ou por outro, e, em última análise, ninguém podia afirmar com certeza qual dos contendores tinha razão. A igreja não mais oferecia a certeza da salvação; tornara-se questionável em toda sua forma objetiva – a verdadeira Igreja, a verdadeira promessa de salvação, tinha de ser buscada fora da instituição". (RATZINGER, Joseph. Principles of catholic theology. San Francisco: Ignatius, 1987, p. 196).

[77] WA 10.II.256.

[78] PACKER, J. I. "'Sola Scriptura' in History and today". In: MONTGOMERY, John Warwick. God's inerrant Word, org. (Mineápolis: Bethany, 1973), 61n.3.

[79] BRECHT. Luther: His road, p. 452.

[80] PACKER. "'Sola Scriptura'", p. 44.

[81] Para uma excelente análise do uso que Lutero faz da razão à luz de sola Scriptura, veja THOMPSON. Sure ground on which to stand, p. 265-71.

[82] BAINTON. Here I stand, 188.

[83] GEORGE. Theology of the reformers, p. 331.

[84] LINTS, Richard. The fabric of theology: A prolegomenon to evangelical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, p. 147.

[85] GEORGE. Reading Scripture with the reformers, p. 256.

[86] Z 2:149; Huldrych Zwingli: Writings. Org. e trad. E. J. Furcha e H. W. Pipkin. Allison Park, PA: Pickwick, 1984, 1:119. Para uma discussão sobre Zuínglio muito mais aprofundada do que a oferecida aqui, veja GEORGE. Theology of the reformers, p. 113-70.

[87] Z 1:379. Veja também Of the clarity and certainty of the Word of God. In: BROMILEY, G. W., org. Zwingli and Bullinger. LCC, Louisville: Westminster John Knox, 1953, p. 90-91.

[88] GEORGE. Theology of the reformers, p. 117. O lecionário prescrevia o que deveria ser lido e quais os textos bíblicos a serem indicados para cada semana.

[89] GORDON, Bruce. The Swiss Reformation. Nova York: Manchester University Press, 2002, p. 51; POTTER, G. R. Potter. Zwingli Nova York: Cambridge University Press, 1976, p. 60.

[90] GEORGE. Theology of the reformers, p. 117.

[91] Ibid.

[92] Z 3:446; GORDON. Swiss Reformation, p. 56; GEORGE. Theology of the reformers, p. 119.

[93] Para os pontos a seguir, consulte ZUÍNGLIO, Ulrico. Ulrich Zwingli (1484–1531): Selected works. Trad. Lawrence A. McLouth, 1901; repr., Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1972, p. 38-110; ZUÍNGLIO, Ulrico. “The sixty-seven articles of Zwingli”. In: Zwingli: Selected works, p. 111-17.

[94] GEORGE. Theology of the reformers, 121; GORDON. Swiss Reformation, p. 58.

[95] Esse diálogo parece ter ocorrido após o concílio ter declarado sua decisão.

[96] MOELLER, Bernd. Imperial cities and the Reformation. Trad. Erik Midelfort e Mark U. Edwards. Filadélfia: Fortress, 1972, 54n.1.

[97] GEORGE. Theology of the reformers, p. 121

[98] Ibid.

[99] Ibid., p. 131.

[100] BROMILEY, G. W. “General introduction”. In: BROMILEY. Zwingli and Bullinger, p. 29-31.

[101] LUTERO, Martinho. “Sermons on the Second Epistle of St. Peter”. In: LW 30:166.

[102] Por que os radicais adotaram posição tão cética em relação à tradição? Os radicais acreditavam que a verdadeira igreja se perdera com a chegada de Constantino ao poder, no século 4º (alguns iam ainda além e defendiam que a igreja se perdera após os apóstolos!), e a igreja não se recuperaria até o século 16, quando os radicais começaram seu próprio movimento de renovação. Os radicais acreditavam que não havia razão para depender de uma tradição que era corrupta. Para eles, a tradição da igreja era fruto da árvore venenosa. Com muita frequência, isso resultou numa ênfase exagerada no indivíduo, especialmente aquele indivíduo que era mais abençoado pelo Espírito do que os outros. Qualquer pessoa poderia interpretar a Bíblia da maneira como lhe agradasse, sem levar em conta a comunidade de crentes em eras passadas. Veja PELIKAN, Jaroslav. Obedient rebels. Londres: SCM, 1964, p. 36-38; PEARSE, Meic. The great restoration: The religious radicals of the 16th and 17th Centuries. Carlisle, UK: Paternoster, 1998, 37-38, 146-47; MCGRATH. Reformation Thought, p. 95-96, 100-102.

[103] Essas três categorias vêm de WILLIAMS, George H.; MERGAL, Angel. org. Spiritual and anabaptist writers. Filadélfia: Westminster, 1957, p. 19-38. Veja também WILLIAMS, George H. The radical Reformation. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal, 1992. Essas categorias não negam sobreposição ou semelhanças entre os grupos, e os rótulos não cobrem de modo abrangente todo reformador radical. No entanto, elas captam as principais diferenças entre muitos dos reformadores radicais.

[104] A insistência no direito do indivíduo de interpretar a Bíblia da maneira que lhe aprouver e o desprezo pelo consenso exegético do passado muitas vezes resultou na exaltação do indivíduo abençoado de modo especial com o Espírito. PELIKAN. Obedient rebels, p. 36-38; PEARSE. Great restoration, p. 37-38, 146-47.

[105] Um exemplo seria Caspar Schwenckfeld.

[106] Citado em BAINTON. Here I stand, p. 263.

[107] MÜNTZER, Thomas. “Sermon before princes”. In: WILLIAMS; MERGAL. Spiritual and anabaptist writers, p. 47-70.

[108] BAINTON. Here I stand, 263. Veja MÜNTZER, Thomas. “Auslegung des zweiten Kapitels Daniels”. In: LAU, Franz. Der Linke Flügel der Reformation, Klassiker des Protestantantismus. Org. Heinold Fast.Bremen: Carl Schünemann, 1962, p. 292; FAST, Heinold. Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe. Org. Günther Franz, Quelle und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1968), p. 504-11.

[109] BAINTON. Here I stand, p. 264.

[110] Ibid.

[111] CWMS, 312

[112] Isso significava que, assim como a água passa pelo encanamento, Jesus passou por Maria. Sobre a luta de Menno para ser coerente com sua radicalização de sola Scriptura, veja GEORGE. Theology of the reformers, p. 289-90.

[113] Citado em ibid., p. 293.

[114] Para um estudo mais aprofundado dos radicais, veja PEARSE. Great restoration.

[115] MCGRATH. Reformation thought, p. 102. Considere também a Confissão de Schleitheim, formulada por Michael Sattler, em 1527.

[116] Ibid., 10. Infelizmente, alguns evangélicos radicalizam a sola Scriptura em nossos dias, problema que discutiremos em mais detalhe no capítulo 10.

[117] FOXE, John. The unabridged Acts and monuments online, 1563 ed. HRI Online, Sheffield, 2011, 570, http://www.johnfoxe.org. Para um excelente panorama confiável de Tyndale, veja GEORGE. Theology of the reformers, p. 327-76.

[118] Citado em OLIN, John C. org. Christian humanism and the Reformation.

Nova York: Fordham University Press, 1987, p. 101. Erasmo ironiza: “Você acha que as Escrituras servem apenas aos perfumados?”. Citado em BAINTON, Roland H. Erasmus of Christendom (Nova York: Scribner, 1969), p. 141.

[119] GEORGE. Theology of the reformers, p. 334; RICHARDSON, Anne. “Tyndale’s quarrel with Erasmus: A chapter in the history of the English Reformation”, In: Fides et historia 25 (outono de 1993): 53.

[120] A segunda edição de Erasmo foi publicada em 1519.

[121] Para efeito de esclarecimento, Tyndale não foi a Wittenberg porque estava à procura de um Deus gracioso, mas porque a tradução da Bíblia para o vernáculo não era permitida à igreja na Inglaterra. Até esse ponto, a reforma de Tyndale estava mais próxima de Erasmo do que de Lutero. Veja TRUEMAN, Carl R. “Pathway to Reformation: William Tyndale and the importance of the Scriptures”. In: SATTERTHWAITE, P. E.; WRIGHT, D. F., org. A pathway into the Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 13-15.

[122] DANIELL, David. William Tyndale: A biography. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 108-10. Quanto à razão pela qual a tradução de Tyndale era ilegal, veja MCGRATH. Reformation thought, p. 112.

[123] GEORGE. Theology of the reformers, p. 336.

[124] DANIELL, David., org. Tyndale’s Old Testament. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

[125] FOXE. Unabridged Acts, p. 1076.

[126] Veja a epístola de Tyndale “To the reader”. In: COOPER, W. R., org. The New Testament: The text of the Worms edition of 1526 in original spelling, com prefácio de David Daniell. Londres: British Library, 2000, p. 553. Consulte também DANIELL. Tyndale’s Old Testament, p. 4.

[127] Para o uso que Lutero faz dessa frase, veja WA 7.97; PACKER. “‘Sola Scriptura’”, p. 45.

[128] GEORGE. Theology of the reformers, p. 341.

[129] PACKER. “‘Sola Scriptura’”, p. 44.

[130] FOXE. Unabridged acts, p. 1094.

[131] GEORGE. Theology of the reformers, p. 341

[132] PS 1:154

[133] Limitamos nossa discussão a Tyndale, mas para saber como o princípio de sola Scriptura foi defendido na Reforma da Inglaterra, veja HUGHES, Philip E. Theology of the English reformers. Londres: Hodder and Stoughton, 1965, p. 11-44.

[134] Pouco antes do tratado de Calvino, Lutero havia escrito sua própria obra sobre o mesmo tema, apresentando argumentação semelhante. On the councils and the church (LW 41) foi um trabalho motivado pela decisão do papa Paulo III de convocar um concílio geral em 1537. O argumento de Lutero divide-se em três seções: (1) Lutero argumenta que havia contradições entre os pais e os concílios da igreja, portanto era um equívoco pensar que houvesse um acordo doutrinário infalível. (2) O propósito dos primeiros concílios não era estabelecer novas doutrinas além do escopo da Escritura. Além disso, a autoridade de um concílio não reside no cargo em si, mas na sua concordância com a Escritura. Se um concílio diverge da Escritura ou a contradiz, ele não tem autoridade. Se ele está de acordo com a Escritura, é autoritativo. No entanto, isso não ocorre simplesmente porque suas decisões assim foram determinadas por certos indivíduos. (3) A marca mais essencial da igreja é sua fidelidade à Palavra de Deus. Para que o povo de Deus seja o povo de Deus, deve apropriar-se da Palavra de Deus. Sobre esses pontos e sua semelhança com o argumento de Calvino, veja STEINMETZ, David C. Luther in context, 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2002, p. 88-90.

[135] Letter by James Sadolet, a Roman Cardinal to the Senate and people of Geneva; in which he endeavours to bring them back to the allegiance of the Roman Pontiff. In: BEVERIDGE, Henry., org. e trad. John Calvin: Tracts and letters. Edimburgo: Banner of Truth, 2009, 1:18-19.

[136] Ibid., p. 14.

[137] Ibid., p. 18.

[138] Reply by John Calvin to Letter by Cardinal Sadolet to the Senate and people of Geneva. In: BEVERIDGE. John Calvin: Tracts and Letters, 1:37.

[139] Ibid., p. 66.

[140] Ibid., p. 48.

[141] Ibid., p. 48-49.

[142] Ibid., p. 49.

[143] Ibid.

[144] Ibid.

[145] Ibid.

[146] Ibid.

[147] Ibid.

[148] Veja, em especial, CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles.Filadélfia: Westminster, 1960, 1.8.1-9.

[149] Ibid., 1.6.2.

[150] Sobre a insuficiência da revelação da geração, veja ibid., 1.6.3-4.

[151] Ibid., 1.6.1-3.

[152] Ibid., 1.6.3.

[153] Ibid., 1.7.1.

[154] Ibid.

[155] Ibid.

[156] Ibid., 1.7.2.

[157] Ibid.

[158] Ibid. Calvino também recorrerá ao testemunho do Espírito Santo quanto à

veracidade da Bíblia. Veja 1.7.4.

[159] Ibid., 1.7.4.

[160] Ibid., 1.8.13; 1.9.2-3.

[161] Para a afirmação de Calvino da inerrância, veja PACKER. “John Calvin and the inerrancy of Holy Scripture”, p. 143-88; KANTZER. “Calvin and the Holy Scriptures”, p. 115-55; NICOLE. “John Calvin and inerrancy”, p. 425-42; WOODBRIDGE. Biblical authority, p. 49-100.

[162] CALVINO. Institutas, 4.8.4.

[163] Ibid., 4.8.3.

[164] Ibid., 4.8.9.

[165] Ibid.

[166] Ibid., 4.8.10.

[167] Calvino está comentando sobre Efésios 5.26-27.

[168] Ibid., 4.8.12.

[169] Ibid., 4.8.13.

[170] Ibid.

[171] Ibid., 4.9.1-14.

[172] Ibid., 4.9.13.

[173] Ibid., 4.9.14.

[174] Sessão 4 de “Dogmatic decrees of the Council of Trent, 1545-63”. In: PELIKAN, Jaroslav; HOTCHKISS, Valerie, org. Creeds and confessions of faith in Christian tradition, vol. 2, Part four: Creeds and confessions of the Reformation era. New Haven: Yale University Press, 2003, 822.

[175] Por exemplo, GEISELMANN, Josef Rupert. “Das Konzil von Trient ueber

das Verhaeltnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen". In: Die Muendliche Ueberlieferung. Munique, 1957, p. 125-206; GEISELMANN, Rupert. Die Heilige Schrift und die Tradition. Friburgo: Herder, 1962, p. 270; GEISELMANN, Rupert. "Scripture, tradition, and the church: An ecumenical problem". In: CALLAHAN, D. J.; OBERMANN, H. A.; O'HANLON, D. J., org. Christianity divided. Londres: Sheed and Ward, 1962, p. 39-72; TAVARD, George H. Holy writ or holy church: The crisis of the protestant Reformation. Londres: Burns & Oates, 1959, p. 242-45. Essa visão também parece ser sustentada em conjunto por evangélicos e católicos; veja COLSON, Charles; NEUHAUS, Richard John, org. Your Word is truth: A project of evangelicals and catholics together. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 5, 9-58, 79-101.

[176] OBERMAN. Harvest of medieval theology, p. 407; OBERMAN. Forerunners of the Reformation, p. 53-65; OBERMAN. Dawn of the Reformation, p. 286-87 (esp. 287n.67). Consulte também BERKOUWER, G. C., The Second Vatican Council and the new catholicism, trad. L. B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1965, p. 89-111.

[177] MCGRATH, Alister E. "Faith and tradition". In: MCDERMOTT, Gerald R. The Oxford handbook of evangelical theology. Nova York: Oxford University Press, 2010, p. 87-88.

[178] Para suas visões e outros debates, veja JEDIN, Hubert. A history of the Council of Trent. Nova York: Nelson, 1961, 2:75-79.

[179] SPROUL, R. C. "Sola Scriptura: Crucial to evangelicalism". In: BOICE. Foundation of Biblical authority, p. 108-9; GEORGE, Timothy. "An evangelical reflection on Scripture and Tradition". In: COLSON; NEUHAUS. Your Word is truth, p. 23-24.

[180] OBERMAN. Dawn of the Reformation, p. 288

[181] Por exemplo, a Sessão 3 de "First Vatican Council". In: PELIKAN, Jaroslav; HOTCHKISS, Valerie, org. Creeds and confessions of faith in Christian tradition, vol. 3, Part five: Statements of faith in modern Christianity. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 346; OBERMAN. Dawn of the Reformation, p. 290; SPROUL. "Sola Scriptura", p. 108-9.

[182] Veja a Sessão 4 de "First Vatican Council". In: PELIKAN; HOTCHKISS.

Creeds and confessions, 3:356-58. Para uma breve história, veja HASLER, A. B. How the Pope became infallible: Pius IX and the politics of persuasion. Nova York: Doubleday, 1981. Para um ensaio crítico, veja SPROUL, R. C. Are we together? Orlando, FL: Reformation Trust, 2012, p. 85-100; KÜNG, Hans. Infallible? An inquiry. Nova York: Doubleday, 1983.

[183] Veja Dei verbum em "Doctrinal decrees of the Second Vatican Council, 1962-65". In: PELIKAN; HOTCHKISS. Creeds and confessions, 3:650-62.

[184] Catechism of the Catholic Church, 2ª ed. Nova York: Doubleday, 1995, seções 80-82, 120, 891. Contudo, deve ser destacado que católicos romanos recentes tentaram conduzir Roma na direção de uma "tradição viva", que Oberman chama de T3. Veja OBERMAN. Dawn of the Reformation, p. 290-96.

[185] Catechism of the Catholic Church, p. 82. Até mesmo esforços ecumênicos reconheceram que persiste a divisão a respeito de sola Scriptura. Veja COLSON; NEUHAUS. Your Word Iis truth; NOLL, Mark A.; NYSTROM, Carolyn. Is the Reformation over? An Evangelical assessment of contemporary Roman catholicism. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. O espaço não me permite explorar o diálogo católico desde Vaticano II, mas veja STRIMPLE, Robert. "The relationship between Scripture and Tradition in contemporary Roman Catholic theology". In: Westminster theological journal 40, nº 1 (1977): p. 22-38.

[186] CALVINO, João. Acts of the Council of Trent: With the antidote, vol. 3, John Calvin: Tracts and letters, org. e trad. Henry Beveridge, repr., Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2009, p. 66, 71-72.

[187] Deve-se consultar também a resposta de Martin Chemnitz a Trento, considerada por protestantes como a resposta definitiva. CHEMNITZ, Martin. Examination of the Council of Trent, trad. Fred Kramer, 4 vols. St. Louis: Concordia, 1971. Consulte também, de WHITAKER, William. 1588 A disputation on Holy Scripture against the papists especially Bellarmine and Stapleton. Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 2000.

[188] CALVINO. Council of Trent, p. 74.

[189] Ibid.

[190] Ibid., p. 69.

[191] Ibid., 70.

[192] Para que sejamos justos, Roma também estava. Por isso afirma-se que a Reforma foi uma batalha de duas tradições.

[193] GEORGE. Reading Scripture with the reformers, p. 81.

[194] Veja OBERMAN. Forerunners of the Reformation, p. 28-29.

[195] MCGRATH. Reformation thought, p. 101; ALLEN, Michael; SWAIN, Scott R. Reformed catholicity: The promise of retrieval for theology and Biblical interpretation. Grand Rapids: Baker Academic, 2015, p. 49-94. Contra GREGORY, Brad S. The unintended Reformation: How a religious revolution secularized society. Harvard: Belknap, 2012, p. 77-123; WILLIAMS, A. N. "Tradition". In: WEBSTER, John; TANNER, Kathryn; TORRANCE, Iain, org. The Oxford handbook of systematic theology. Nova York: Oxford University Press, 2007, p. 364.

[196] MCGRATH. Reformation thought, p. 102; THOMPSON. Sure ground on which to stand, p. 252-65.

Capítulo 2

A transferência de autoridade na era Moderna: O Iluminismo, o Liberalismo e a nêmese do Liberalismo

É possível presumir que, com o resgate da doutrina da sola Scriptura pela Reforma, o protestantismo tivesse superado as objeções da igreja romana e passasse a velejar serenamente rumo ao pôr do sol. No entanto, o relato da História é bem diferente. Embora Lutero e Calvino talvez tenham alcançado êxito ao enfrentar o papismo de Roma no século 16, com o advento do modernismo a crítica bíblica racionalista produziu um "novo papismo": a infalibilidade do estudioso da Bíblia.[1]

O "novo papismo" da erudição bíblica crítica plantou sementes de dúvida ao longo de todo o texto bíblico, levando muitos a questionar se a Bíblia era, de fato, revelação divina. Conquanto os reformadores tivessem insistido que os intérpretes abordassem o texto com reverência e humildade hermenêutica, o leitor passou a ser incentivado a adotar a postura de senhor e juiz do texto. À medida que a crítica racional abria uma lacuna entre o testemunho humano da Palavra de Deus e a revelação em si, surgia ali uma surdez espiritual. "A Palavra de Deus era uma coisa, a Escritura sagrada era outra."[2] A Bíblia então passou a ser vista como uma coleção de livros falíveis, e a herança agostiniana do passado – segundo a qual o que a Bíblia diz, Deus diz – foi desprezada. Passou a ser obrigação do erudito salvar a Bíblia, livrando-a de quaisquer crenças ou pressupostos teológicos que estivessem em desalinho com modernos métodos científicos.[3] Essa abordagem crítica à Bíblia persiste nos dias de hoje, argumentando que, até que a inspiração e a inerrância sejam descartadas, a Bíblia nunca será verdadeiramente compreendida.

Sem dúvida Lutero e Calvino teriam ficado chocados caso se deparassem com esse novo papismo. Embora Roma conferisse à sua Tradição e ao magistério autoridade equivalente à da Bíblia, no tempo dos reformadores Roma ainda via a Bíblia como Palavra inerrante e inspirada por Deus.[4] Nos séculos seguintes, o

desafio à sola Scriptura não se limitava mais à suficiência da Bíblia. Seus tentáculos se estenderam também à infalibilidade e à pureza das Escrituras.

Neste capítulo e no próximo discutiremos o declínio da autoridade bíblica do início da era moderna aos dias de hoje. Devido ao espaço limitado, este será um esboço em linhas gerais, analisando alguns dos mais importantes participantes desse jogo. Algo vai tornar-se claro como a luz do dia: houve, e ainda há, uma crise crescente da autoridade bíblica.

O reino da razão autônoma: o Iluminismo

No século 16, a teologia da Reforma – incluindo sola Scriptura – criou raízes na Europa ocidental. Isso fica evidente nas diversas confissões luteranas e reformadas, cada uma delas presumindo, ou explicitamente afirmando a doutrina da sola Scriptura, o princípio formal da Reforma.[5] Em meados do século 17, novos ventos teológicos começaram a soprar. Doutrinas importantes defendidas pelos reformadores e acadêmicos protestantes passaram a ser questionadas, entre elas a autoridade da Bíblia. E, por volta do século 18, um entendimento completamente diferente da Bíblia passou a ter ampla aceitação. A Alemanha e a Suíça, territórios anteriormente leais a Lutero e às teologias reformadas, cederam sob a influência da filosofia do Iluminismo.[6]

É difícil definir o Iluminismo com precisão, pois trata-se de um movimento abrangente, ao longo de vários anos.[7] Immanuel Kant (1724-1804) tentou descrever essa mentalidade num artigo que escreveu sobre o tema, usando a palavra alemã Aufklärung para descrever a abordagem iluminista:

O Iluminismo é a libertação do homem da sua tutela autoimposta. A tutela é a incapacidade do homem de usar seu entendimento sem a orientação de outros. Autoimposta é quando a causa dessa tutela não reside na ausência da razão, mas na ausência de resolução e de coragem para usá-la sem a orientação de outros. Sapere aude! “Tenha coragem de usar tua própria razão!” – esse é o lema do Iluminismo.[8]

Essa “Idade da Razão”, como Kant e outros viriam a designar a era do Iluminismo, não seria a única a enfatizar a razão. Todas as eras até o século 18 haviam utilizado e valorizado a razão em alguma extensão. O que distinguia o Iluminismo era como essa filosofia entendia a razão. O indivíduo do Iluminismo acreditava que poderia ter acesso à pura razão humana, que lhe permitiria destruir mitos eclesiásticos tradicionais que haviam servido apenas para oprimir as sociedades de eras passadas.[9] O homem do Iluminismo declara ao mundo confiantemente que havia chegado à maturidade intelectual, e era chegada a hora de livrar-se dos pressupostos que havia herdado da mãe cristandade. Por meio da razão pura e simples, agora ele seria capaz de descobrir a verdade por si mesmo e, ao fazê-lo, desbravaria um caminho rumo ao esclarecimento.[10] A razão era o bilhete dourado para uma vida de total objetividade, livre de qualquer predisposição.[11]

Com a elevação da razão como fonte autossuficiente para o conhecimento e para a realização do homem, surge uma correspondente rejeição da necessidade e da suficiência da Bíblia. Afinal de contas, se por meio da razão humana somos capazes de investigar e analisar Deus e determinar seu propósito e vontade, por que precisamos da revelação histórica, quanto mais de uma encarnação do Filho de Deus? Essa crítica à revelação especial se originou de uma perspectiva otimista das capacidades humanas. Para os reformadores, o homem tinha a revelação geral por meio da ordem criada, porém isso era afetado por um entendimento de que o homem, de modo geral, era corrupto em sua natureza e espiritualmente cego, suprimindo a verdade (Rm 1.18-32). Portanto a revelação especial era vista como essencial e necessária à salvação. O Iluminismo provocou uma rejeição a essa antropologia agostiniana e sua doutrina do pecado original. O homem passou a ser visto como inerentemente bom. Esse “antropocentrismo” é “predominante” e o “ácido subjacente da modernidade”, o sine qua non do Iluminismo.[12] Essa visão otimista do homem (que Karl Barth mais tarde criticou e rotulou de “homem absoluto”) levou muitos a questionar a necessidade da revelação especial.[13] Isso é útil para nos lembrar hoje de que a visão que uma pessoa tem da Bíblia é impactada de modo significativo pela sua antropologia e soteriologia.[14] Aqueles que se valorizam em demasia estarão menos inclinados a acreditar que precisam de uma palavra vinda de Deus.

O projeto do Iluminismo teve sua origem no pensamento de René Descartes (1596-1650). Descartes elaborou um sistema que buscava certeza absoluta por

meio da confiança na razão humana. Ele duvidava de tudo e de qualquer coisa (incluindo a Bíblia e a tradição da igreja) na esperança de descobrir aquilo de que não poderia duvidar. Finalmente Descartes chegou à sua afirmação mais básica: Cogito ergo sum – Penso, logo existo.[15] Quer tenha sido esta sua intenção ou não, Descartes separou a razão da revelação, transformando o homem num sujeito racional autônomo.[16] O resultado foi um projeto iluminista baseado na premissa de que o homem é capaz de alcançar plena certeza intelectual por meio da sua própria razão.

A onipotência da razão representava um grande desafio ao cristianismo ortodoxo, e poucas doutrinas seriam deixadas inalteradas em seu rastro. Alister McGrath identifica três evoluções ou estágios distintos na reavaliação e na crítica do Iluminismo ao cristianismo tradicional. No primeiro estágio, as convicções do cristianismo foram consideradas racionais, o que significava que teriam condições de resistir ao teste da razão. Em outras palavras, por ser considerada uma religião racional, o cristianismo suportaria o mais severo exame. Essa abordagem é percebida na obra de John Locke The reasonableness of Christianity [A razoabilidade do cristianismo] (1695). Locke considerava o cristianismo um "suplemento razoável à religião natural".[17] Em sua visão, a revelação divina não era algo que devêssemos abandonar por completo.

O segundo estágio do desenvolvimento dava um passo além. Como os fundamentos do cristianismo eram racionais, era crido que poderiam ser "derivados da própria razão". As consequências dessa mudança foram totalmente radicais. Alguns concluíram que não haveria necessidade de "invocar a ideia da revelação divina". O cristianismo nada mais era do que a "republicação da religião da natureza", e a chamada religião revelada "era apenas a revalidação do que pode ser conhecido por meio da reflexão racional sobre a natureza".[18] Essa linha de raciocínio pode ser encontrada em boa parte do deísmo na Inglaterra (p. ex., John Toland, Matthew Tindal).

No terceiro estágio, a razão era exaltada acima da revelação divina, atuando como juiz. "Visto que a razão era onicompetente, era argumentado que ela seria supremamente qualificada para julgar as crenças e práticas cristãs, com vistas a eliminar quaisquer elementos irracionais ou supersticiosos."[19] A essa altura, era crido que a Bíblia estava repleta de erros, e o papel da razão era removê-los a fim de encontrar a verdade.[20] Essa abordagem pode ser vista em figuras como H. S. Reimarus.

Vale a pena observar esses três estágios de desenvolvimento, mas devemos reconhecer que o período iluminista foi muito diverso, e nem todos os pensadores do Iluminismo tinham a mesma formação. O espírito da era encantou a muitos, e, embora alguns fossem absolutamente céticos, outros tentaram unir racionalismo e cristianismo. O espectro ia de céticos a deístas, a teístas tradicionais, e variava de país para país.[21] A fragmentação era inevitável, pois alguns racionalistas buscavam compatibilidade entre revelação e razão, enquanto outros – que podemos chamar de racionalistas puros – negavam completamente a revelação sobrenatural, classificando como irracional a crença no milagroso.[22] No segundo caso, tendo em vista que a reivindicação de verdade da Escritura residia na validade do milagre, seguia-se que não se podia confiar na Bíblia. E, visto que as próprias reivindicações de divindade feitas por Jesus dependiam dos relatos de milagres, a ortodoxia cristã era insustentável.[23]

O que tornou esse processo tão vanguardista foram as sementes de dúvida plantadas pelo racionalismo puro. Muitos dos seus proponentes se esforçaram para demonstrar que a Bíblia não era mais confiável, e, considerando a grande presença do sobrenatural nas suas páginas, os leitores que adotavam uma visão de mundo antissobrenatural foram compelidos a reavaliar e reconstruir sua mensagem.[24]

O Deus que está calado: o deísmo

O deísmo (do latim deus, “deus”) costuma ser associado ao barão Herbert de Cherbury (1583-1648), às vezes também chamado de “pai do deísmo”. O deísmo é a crença de que Deus criou o mundo para que este operasse por conta própria, à parte da sua intervenção sobrenatural ou do envolvimento providencial.[25] Os deístas eram críticos da revelação especial porque ela envolvia a intervenção sobrenatural de Deus na História. O barão Herbert também atacou a religião, pois ela dependia da revelação divina, argumentando que a razão humana é nosso juiz, acima até mesmo da Escritura. Qualquer aspecto da Escritura que não fosse coerente com a razão do homem, deveria ser rejeitado. Para muitos deístas, doutrinas como a Trindade, a encarnação, a expiação de pecados, a ressurreição, o pecado original, o inferno, ou a fé em milagres eram vistas como

desarrazoadas e irracionais.[26]

John Toland (1670-1722) era um deísta influente, e o título do seu livro diz isto: Christianity not mysterious: A treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to reason, but also nothing above reason [Cristianismo sem mistério: uma dissertação que comprova não haver nada no evangelho contrário à razão, mas também nada acima da razão] (1696). Para Toland, a revelação era serva da razão e não o contrário. Tudo e qualquer coisa na Bíblia que se prove incompatível com a razão deve ser eliminado devido à sua irracionalidade.[27] Matthew Tindal (1655-1733), que escreveu o que pode ser chamado de "Bíblia deísta", uma obra cujo título é Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religious nature [Cristianismo, tão antigo quanto a criação, ou o evangelho, uma republicação da natureza religiosa] (1730), argumentou que a revelação original de Deus na criação era suficiente e perfeita para toda a humanidade de todos os tempos, tornando desnecessárias outras revelações.[28] Segundo Tindal, a Bíblia nada mais é que uma republicação da revelação de Deus na criação. Assim como Toland, Tindal acreditava que tudo o que se encontra na Bíblia deve ser levado à razão humana, o juiz todo-poderoso. "Não posso ter fé alguma", afirma Tindal, "que não suporte o teste da razão." Isso significava que as doutrinas ortodoxas deveriam ser esquecidas, entre elas a historicidade de Adão e sua queda, a expiação e o castigo eterno. Em síntese, qualquer coisa encontrada na Bíblia que extrapolasse a revelação de Deus na criação era vista como um acréscimo supersticioso, um desvirtuamento que, no decorrer do tempo, havia entrado nela de modo sorrateiro. Na opinião de Tindal, a "Bíblia perverteu a religião natural original com acréscimos espúrios, de modo que a Escritura se constitui numa mentira".[29]

Muitos outros deístas – Anthony Collins e Thomas Woolston entre eles – adotaram uma abordagem semelhante à Escritura e seu registro do sobrenatural. Embora o interesse pelo deísmo na Inglaterra tenha se dissipado por volta da década de 1750, as ideias desses deístas seguiram adiante. Alguns sugeriram que o deísmo foi o pioneiro da crítica bíblica e da busca pelo Jesus histórico.[30] Seguramente podemos ver o deísmo criar raízes na América do Norte com figuras como Thomas Jefferson (1743-1826), autor da obra que se tornou conhecida como The Jefferson Bible [A Bíblia de Jefferson], em que usou sua tesoura para decidir quais porções da Bíblia eram aceitáveis. Todo elemento miraculoso foi eliminado até que restaram apenas princípios morais.[31] Considere também Thomas Paine (1737-1809), cuja obra The age of reason [A era da razão] era um ataque implacável à Escritura. Paine chamou a teologia de

“estudo do nada”, pois está “fundamentado em nada” e “nada pode demonstrar”. Em vez de tornar a Bíblia a base para a teologia, escreve Paine, toda atenção deveria voltar-se para a ordem criada.[32] Da Europa à América, o deísmo enfraquecia a autoridade bíblica em nome da razão. Para alguns, o deísmo foi o broto que resultou no florescimento do racionalismo iluminista.[33]

Mais frio que o próprio gelo: Baruch Espinoza

Embora os reformadores e seus herdeiros puritanos acreditassem que a Bíblia fosse inspirada, inerrante, autoritativa, clara, suficiente e necessária, essa postura em relação à Bíblia foi rejeitada com o surgimento do que foi denominado de “crítica bíblica racionalista” (RBC) – um conceito que exaltava a razão acima da Bíblia como seu juiz e crítico.[34] Essa abordagem à Bíblia pressupunha a oposição ao sobrenaturalismo, eliminando desde o princípio qualquer noção de que o texto bíblico possuísse uma origem divina. A RBC era mais do que um simples método; era toda uma cosmovisão.[35]

O surgimento da RBC pode ser ilustrado analisando-se a vida e o pensamento de Baruch Espinoza (1632-77) que abriu caminho para boa parte da filosofia iluminista do século 18.[36] Alguns afirmam que o pensamento de Espinoza, ou pelo menos a semente que deu origem a esse pensamento, pode ser encontrado em Erasmo (1466-1536), nêmese de Martinho Lutero no que se refere à escravidão da vontade. Para Erasmo, os debates sobre doutrina eram amargos e azedos. Ele os considerava sem sentido, cismáticos, desnecessários e especulativos, porque a Escritura não é clara e pode ter vários sentidos. Segundo Erasmo, se uma pessoa perseguida em razão das suas crenças for forçada a decidir entre dogma ou morte, o dogma deve sempre fazer concessões.[37] Embora a excomunhão de Lutero possa ter sido consequência da sua defesa de sola Scriptura, a condenação póstuma de Erasmo pela igreja em 1559 deveu-se a sua abordagem muito mais radical à Escritura, a saber, a futura tradição da crítica bíblica racionalista.[38] Ironicamente, Roma teria concordado com as palavras de Lutero a respeito da abordagem de Erasmo à Escritura: “Essas suas palavras, desprovidas de Cristo, desprovidas do Espírito, são mais frias que o próprio gelo”.[39]

No entanto, esse mesmo espírito – um olhar crítico direcionado ao dogma e à Bíblia conforme recebidos pela igreja – sobreviveu em Espinoza. Dando sequência ao legado racionalista, Espinoza foi o primeiro a transformar em ciência a crítica histórica da Bíblia.[40] Para Espinoza, o cristianismo definido pela igreja, e a religião de modo geral, constituíam um sistema gigante de superstição. A solução que ele apresentava? O cristianismo deve ser subordinado à razão.[41] A luz natural proveniente da razão humana universal e autônoma, escreve Espinoza, será nosso capitão, conduzindo-nos à ilha da verdadeira religião.[42]

Em Tractatus theologico-politicus (1670), Espinoza tem como objetivo persuadir os leitores de que, embora a fé e a piedade pertençam ao campo da teologia, a verdade racional está fortemente atada à filosofia[43]. E a Bíblia? Para Espinoza, a própria Bíblia deve ser colocada sob o escrutínio da nossa razão. Embora a Bíblia sirva como guia geral de ética para a vida (p. ex., piedade), somente a filosofia pode oferecer o conhecimento racional de Deus e da criação.[44]

Espinoza indignava-se com a maneira como os homens “exibiam as próprias ideias como Palavra de Deus”, extorquindo “das Sagradas Escrituras suas próprias ideias arbitrariamente inventadas, para as quais reivindicam autoridade divina”.[45] Espinoza acreditava que a interpretação bíblica era uma gigante e malcheirosa estrumeira. Os homens precisam ser libertados do fedor e da servidão chegando a conclusões que sejam coerentes com o que conhecemos a partir da razão humana universal. Para Espinoza, verdade e significado não são a mesma coisa. A verdade diz respeito a questões de relevância universal. Nesse campo, a razão é o caminho a seguir, pois ela é capaz de decifrar questões de magnitude universal. Ele acreditava que nem mesmo o tempo ou o espaço obstruem o caminho da razão. O mesmo não acontece com o significado, dizia. O significado reflete as “expressões e artefatos” da cultura. O significado, diferente da razão, está restrito e condicionado pelo “tempo e espaço”.[46] Portanto, quando lemos a Bíblia e nos deparamos com milagres e revelações (profecias), elas não podem referir-se à verdade, dizia Espinoza, mas somente ao significado. Estão envoltas pela cultura da era bíblica.

Considere, por exemplo, a cultura judaica da Bíblia. Os escritores hebreus constantemente atribuem o que acontece a Deus. Hoje, no entanto, diria Espinoza, temos discernimento. Essas são expressões culturais, e não verdades universais para todos os tempos ou algo que de fato tenha ocorrido na História. A consequência da abordagem de Espinoza foi devastadora. A Escritura não

seria mais vista como revelação divina.[47] Quando os escritores bíblicos atribuíam a Deus suas revelações, devemos atribuí-las ao contexto cultural deles. A Bíblia deve ser lida e analisada, até mesmo criticada, como qualquer outro livro. A Palavra de Deus, dizia Espinoza, "é falha, mutilada, adulterada e incoerente", e "nós a temos de modo fragmentado apenas".[48] Espinoza exigia que a Bíblia fosse despojada do seu "halo de infalibilidade e sujeita ao mesmo escrutínio crítico adequado a um livro antigo".[49]

Ao avaliarmos o legado de Espinoza, é crucial reconhecer que ele transformou por completo o modo como a acomodação divina era entendida. Para entender a razão, devemos voltar nossa atenção para Fausto Socino (1539-1604), conhecido pelo seu racionalismo antitrinitário e pelo movimento que ele iniciou, o socinianismo. Antes de Socino e do início do racionalismo moderno, a igreja afirmava a acomodação como um modo de conciliar as passagens bíblicas que pareciam incorretas. Interpretadas da maneira correta, essas passagens eram casos em que Deus acomodava a linguagem bíblica à linguagem cotidiana do povo. O Deus da Bíblia curvava-se para transmitir sua Palavra de uma maneira que fosse compreensível às culturas da época, sem, contudo, perder a perfeição e a pureza da sua Palavra.[50] Quer fosse com Crisóstomo ou Calvino, essa visão era padrão.

No entanto, Socino alterou de modo radical a definição de acomodação.[51] Pela primeira vez, a acomodação presumia um texto incorreto. À medida que Socino lia os Evangelhos e as epístolas, por exemplo, sentia que certos ensinamentos de Jesus e dos apóstolos eram simplesmente irracionais. Desse modo, ele concluiu que tais ensinamentos devem ser falsos, uma acomodação intencional por parte deles às crenças equivocadas do seu público.[52] Observe como esse novo entendimento de acomodação é diferente da visão antiga. "Até aquele ponto", observa Glenn Sunshine, "a acomodação havia sido usada para eliminar aparentes erros no texto, supondo basicamente que o texto é verdadeiro por estar acomodado às necessidades das pessoas. Com Socino, vemos o oposto: o texto é falso por estar acomodado às crenças incorretas das pessoas".[53]

Espinoza, no entanto, levou a questão da acomodação a um nível totalmente novo. A convicção de Socino a respeito do texto incorreto era movida pelo seu racionalismo; mesmo assim, ele ainda tentava afirmar a autoridade bíblica, ainda que esta fosse subserviente à autoridade da razão.[54] Não era assim com Espinoza. A acomodação divina então havia se tornado o meio para abandonar a autoridade bíblica por completo. Em nome de sola Scriptura, Espinoza

argumentava que a Escritura era um “sistema fechado” (somente a Escritura pode interpretar a Escritura) e, portanto, totalmente separado da filosofia. A acomodação divina significava que a Escritura não tinha mais uma voz autoritativa e objetiva. Pelo contrário, cada um poderia decidir por si como acomodar o texto à sua própria razão.[55]

Esse novo entendimento da acomodação divina, que começou com Socino apenas para ser radicalizado por Espinoza, persistiria nos séculos seguintes com o surgimento do liberalismo.[56] Embora as visões de Espinoza não atraíssem um grande número de seguidores enquanto ele era vivo, esses conceitos foram retomados por pensadores posteriores como Gotthold Lessing e Friedrich Schleiermacher. De fato, D. F. Strauss afirmou que Christian faith, a obra de Schleiermacher, caso fosse traduzida para o latim, seria, sem dúvida, um resumo das ideias de Espinoza.[57] Strauss tinha razão, mas o problema é mais sério. Diferente de Espinoza, Schleiermacher era um teólogo cristão. Ele chocou a igreja quando decidiu incorporar as ideias seculares de Espinoza às doutrinas oficiais da fé cristã.

A Bíblia, uma composição de puros absurdos: H. S. Reimarus

O pensamento de Espinoza reflete a mente dos reformadores radicais que substituíram sola Scriptura por nuda Scriptura.[58] Ele rejeitava a tradição e a autoridade eclesiástica, crendo que fossem opressivas e desvirtuadas pelo dogma supersticioso.[59] A Bíblia deveria ser interpretada à parte da igreja e somente por uma elite, um princípio que ia de encontro à ratificação do sacerdócio de cada crente defendida pelos reformadores. O princípio de Sola Scriptura foi pervertido e usado contra a teologia protestante para defender uma cosmovisão inteiramente distinta.

O legado de Espinoza foi absorvido pelo erudito alemão H. S. Reimarus (1694-1768), que defendia “os direitos da religião racional contra a fé eclesiástica”.[60] “Um a um”, afirmou Reimarus, “examinarei os personagens, os feitos, os ensinamentos e os textos do Antigo e do Novo Testamento, indicando em que

ponto e por que razão cada um deles parece contradizer a pretensão de que, somente por tal meio, uma revelação divina e sobrenatural nos foi concedida para nossa eterna bem-aventurança". Reimarus concluiu que a Escritura é repleta de "absolutas contradições", tornando "impossível para nós crer nela".[61] Considere seu desapontamento com o Antigo Testamento e sua aversão a ele:

> É certo […] nenhum livro, nenhuma história do mundo tem tantas contradições, e ali o nome de Deus é usado indevidamente tantas vezes e de maneira tão vergonhosa: visto que todas as pessoas são citadas aqui como homens de Deus, o todo provoca absoluta ofensa, irritação e aversão a uma alma que ama a honra e a virtude. Em toda sequência dessa história, não se encontram patriarcas, juízes e reis, tampouco sacerdotes e profetas cujo real e sincero propósito tenha sido disseminar um verdadeiro conhecimento de Deus, a virtude e a piedade entre os homens; isso para não falar da total ausência de um único gesto nobre, de grandeza, proveitoso a todos. Trata-se de uma composição de puros absurdos, atos vergonhosos, engano e horrores, para os quais é evidente que o egoísmo e o desejo por poder foram o incentivo.[62]

"Uma composição de puros absurdos" – era assim que Reimarus via o Antigo Testamento, e o Novo Testamento não se saía muito melhor. Reimarus acreditava que os Evangelhos estavam atulhados de interpretações equivocadas de Jesus, como visto nos testemunhos a respeito da sua divindade. Afinal de contas, Jesus era apenas um entre os muitos personagens messiânicos do judaísmo que o antecederam. Reimarus acreditava que o reino de Jesus era na terra, e, em última análise, ele não conseguiu trazer seu reino messiânico ao ser crucificado. O que vemos no Jesus histórico não é o cristianismo ortodoxo, mas sim o judaísmo de um visionário político e apocalíptico judeu fracassado.[63] Seus apóstolos tiveram de modificar de modo significativo a identidade e a mensagem de Jesus, o que explica tantas contradições nos Evangelhos. Talvez o maior embuste de todos seja a própria ressurreição, que não pode ser substanciada. Esse embuste somente revela um engano muito mais profundo, a saber, a natureza enganosa do Novo Testamento.[64]

Reimarus também pressupunha a impossibilidade dos milagres. Em vez disso, ele disse que os milagres de Jesus deveriam ser explicados no contexto de uma

cosmovisão naturalista. Por exemplo, a história em que Jesus milagrosamente alimenta os cinco mil pode ser atribuída à generosidade dos abastados em meio à multidão. Depois de terem testemunhado a bondade de Jesus ao distribuir os pães e peixes do almoço do menino, os mais ricos na multidão decidiram partilhar seu alimento com todos os outros. Ou considere Jesus caminhando sobre a água. O que realmente aconteceu, explicou Reimarus, foi que Jesus estava andando muito próximo à margem e somente deu a impressão de estar caminhando sobre a água. Reimarus e outros chegaram a essas conclusões porque abordavam a Bíblia como fariam com qualquer outro manuscrito antigo. Ao abrir a Bíblia, nada deveria ser admitido, principalmente os pressupostos de que era verdadeira e inspirada por Deus.[65]

Uma vez que o Novo Testamento era assumido por Reimarus e outros como inexato, os apóstolos foram obrigados a criar um novo sistema, sistema esse totalmente fabricado por eles. Em face da deturpação da Bíblia, diziam, deve-se remover a casca suja a fim de encontrar a essência pura e limpa da verdade moral ali presente. Eles acreditavam que a Bíblia é um livro como qualquer outro, que deve ser analisado, escrutinizado e criticado, açoitado até expelir a pequena verdade que possui. Nisso, Reimarus vai além de somente as Escrituras para somente o método histórico-crítico.[66] Como resultado, a crítica histórica foi contraposta à revelação divina, e, em sua busca para descobrir o Jesus histórico, o homem tornou-se o árbitro autoritativo da verdade bíblica.[67]

Caindo no fosso largo e feio: G. E. Lessing

Até este ponto, vimos que um dos principais pilares do Iluminismo era sua total confiança na razão. A razão era vista como sendo onicompetente. No entanto, um segundo pilar também pode ser identificado, a saber, o ceticismo do Iluminismo em relação à História.[68] Para ser mais preciso, foi a total confiança depositada na razão que levou o Iluminismo a suspeitar da História. O exemplo disso é encontrado no filósofo alemão G. A. Lessing (1729-81), famoso (ou infame!) pelo seu “fosso largo e feio”. Lessing afirmava que há a verdade absoluta e a verdade contingente. A verdade absoluta está enraizada na razão humana e, portanto, é fidedigna. A razão nos fornece a verdade universal. Para

Lessing, a verdade contingente baseia-se nos acontecimentos históricos e, portanto, é arbitrária.[69] Se “nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada”, ele concluiu, “então nada pode ser demonstrado por meio das verdades históricas”. As “verdades acidentais da História nunca podem se tornar a prova das verdades necessárias da razão”.[70] Lessing era totalmente honesto a respeito dos problemas que essa visão acarretava: “Portanto esse é o fosso largo e feio que não consigo transpor, por mais que frequentemente e diligentemente tenha tentado dar o salto”.[71]

A fronteira de Lessing entre as verdades necessárias da razão e as verdades acidentais da História o deixou disposto e preparado para aceitar a chocante conclusão de Reimarus: que o cristianismo gira em torno de uma narrativa desconcertante, distorcida e enganosa.[72] Embora os detalhes históricos da Bíblia tenham submergido num fosso de problemas, as verdades morais dos ensinamentos de Jesus emergem e flutuam na superfície e ainda merecem ser resgatadas. Basicamente, isso significa que a instrução ética de Jesus pode ser rotulada como verdade absoluta, pois chega à superfície superando os particulares do texto bíblico logo abaixo.[73] Para a Bíblia, isso significa que os únicos elementos nela encontrados que merecem ser preservados são aquelas verdades que a humanidade pode verificar por conta própria.[74] Na Bíblia, nada existe que não poderia ter sido descoberto pela razão humana somente.[75]

Inevitavelmente, tudo isso provoca dúvidas a respeito da confiabilidade da Bíblia. Se considerarmos com cuidado os relatos da ressurreição encontrados nos Evangelhos, argumenta Lessing, dependeremos do testemunho dos escritores bíblicos, pois não estávamos presentes. Mas por que deveríamos confiar neles a respeito de algo que nós mesmos não vivenciamos e testemunhamos?

Para Lessing (e todo o período iluminista), a questão central é a autonomia humana. Não aceitamos a verdade e nos submetemos a ela porque assim é ordenado por uma autoridade externa, disse ele. Pelo contrário, a verdade deve ser submetida ao teste que determinamos para isso, o teste da autonomia intelectual. Comparando as alegações que se apresentam com o que sabe ser verdadeiro, o pensador racional pode checar os fatos, determinando se tais afirmações são razoáveis ou não.[76] Enquanto Lutero e Calvino tornavam o indivíduo cativo à Palavra, o Iluminismo tornava a Palavra cativa ao indivíduo.

A teologia do Liberalismo a partir de baixo: Friedrich Schleiermacher

Se o momento de glória do Iluminismo se deu no século 18, o do liberalismo aconteceu no século 19, invadindo o século 20. Mas o que é liberalismo teológico? O liberalismo protestante foi uma renovação intencional da ortodoxia cristã para acomodar o pensamento iluminista. Isso não quer dizer que o liberalismo aceitasse o racionalismo iluminista sem críticas, mas sim que acreditava na necessidade de reformular o cristianismo para enfrentar o questionamento provocado pelo Iluminismo.[77]

Ao adotar o otimismo antropocêntrico iluminista, o liberalismo defendia uma "teologia vinda de baixo". Uma "teologia de cima" vê a revelação especial como a norma do cristão (i.e., sola Scriptura). Uma "teologia de baixo" olha primeiro para a experiência humana como norma a ser seguida. Na teologia liberal, a pessoa obtém o conhecimento a respeito de Deus a partir da experiência humana universal. A revelação ainda pode ter um papel a desempenhar no sistema teológico liberal, mas essa revelação deve ser avaliada e aferida pela experiência humana, que se coloca como juiz e júri.[78] Gary Dorrien, uma das principais autoridades contemporâneas do liberalismo protestante, expressa isso deste modo: o liberalismo buscava ser "verdadeiramente cristão sem basear-se na autoridade exterior". Tratava-se de um esforço para tornar o cristianismo "moderno e progressista", e as Escrituras então eram "interpretadas da posição da experiência e do conhecimento modernos".[79] Em resumo, a experiência e o conhecimento religiosos, e não a Escritura, tornaram-se a norma determinante.

Uma teologia vinda de baixo aborda a Bíblia criticamente. A Escritura pode ser um clássico da literatura humana, mas nunca podemos concluir que não tenha erros, ou que tenha sido dada de maneira sobrenatural, por inspiração divina.[80] O liberalismo estava comprometido com certa forma do método histórico-crítico, de modo que a pressão caía sobre a Bíblia como um livro humano. O sobrenatural presente na Bíblia poderia ser explicado por causas comuns.[81] Era afirmado que grandes porções do Antigo Testamento eram simplesmente ficcionais. Diversos locais e personagens bíblicos nem sequer existiram de fato, e muitos acontecimentos registrados na Bíblia nunca realmente ocorreram. O Novo Testamento se saiu apenas um pouco melhor, pois o retrato que faz de

Cristo era historicamente equivocado.[82] Não pode passar despercebida aqui a conexão entre inerrância e sola Scriptura. Para os protestantes liberais, a rejeição da primeira resultava na rejeição da segunda. Eles acreditavam que a Escritura era desprovida de autoridade suprema e, em parte, era insuficiente porque estava repleta de incorreções, tanto históricas quanto teológicas.

O liberalismo também sustentava uma visão de dogma[83] que era amplamente negativa. A doutrina deve necessariamente ser subjugada à intuição e experiência religiosas. A Bíblia em si não era revelação de Deus, mas meramente um reflexo humano da experiência religiosa, um registro da experiência humana que poderia evoluir ao longo das gerações, como acontece com uma língua poética.[84] Eles afirmavam que crer que dogmas ou credos do século 1º sejam normativos para nós hoje é contrário à razão.[85]

Correndo o risco de simplificar demais um desdobramento histórico complexo, parece justo afirmar que o indivíduo que melhor une o Iluminismo e as expressões mais maduras do liberalismo moderno seja Friedrich Schleiermacher (1768-1834), muitas vezes chamado de pai da teologia moderna.[86] Schleiermacher criou uma revolução copérnica na teologia, porque removeu a revelação especial do trono da autoridade e a substituiu pela experiência humana. A teologia não tratava mais do dogma correto ou de verdades infalíveis (que ele negava), mas da experiência espiritual do homem com o divino – o Gefühl humano, ou o sentimento de absoluta dependência de Deus ("sentimento" referindo-se a uma consciência profunda e uma intuição, ou percepção de Deus).[87] A religião, explicava ele, não é algo que se recebe de fora (p. ex., por revelação divina). É algo que se encontra dentro do próprio ser. Nessa imagem, Jesus não é o divino Salvador, mas um exemplo de como deve ser essa percepção de Deus.

A sagacidade de Schleiermacher pode ser vista na opção meio-termo da qual foi o precursor. Por um lado, Schleiermacher adotou o foco iluminista no homem e sua experiência como o centro. Devemos começar com o homem e dali seguir até Deus, e não o contrário. Seguindo Immanuel Kant, Schleiermacher limitou o conhecimento de Deus à experiência. No entanto, ele não concordava com a restrição da "religião aos limites da razão somente" de Kant, mas, em vez disso, queria restringir a religião "aos limites da piedade somente".[88] Nos pontos em que Schleiermacher acreditava que o racionalismo do Iluminismo falhara, ele incorporava elementos do Romantismo, um movimento que enfatizava os sentimentos e a intuição. Olson escreve que Schleiermacher "rompeu de modo

decisivo com o Iluminismo ao insistir na singularidade da religião como um elemento irredutível da experiência humana".[89]

Qual foi o efeito da abordagem de Schleiermacher no que se refere ao modo de entender a Bíblia? Para Schleiermacher, a Bíblia tinha valor não como Palavra de Deus inspirada, inerrante e suficiente (de fato, ela é cheia de contradições), mas apenas por nos levar a uma consciência divina de Jesus.[90] Ele disse que a Bíblia não é norma determinante ou fonte suprema para a formulação teológica; esse papel pertence à experiência religiosa do homem.[91] Ele pensava que a experiência do homem é nosso ponto de partida, e a experiência – não a Escritura – o nosso principal fundamento e nossa fonte para a teologia. A Escritura nada mais é que um registro do que os primeiros seguidores de Cristo vivenciaram.[92] Para Schleiermacher, a revelação não é algo exterior, objetivo e proposicional, mas interior e subjetivo quanto à sua natureza.

Multiplicam-se os críticos da Bíblia na Alemanha

A segunda metade do século 18 e todo o século 19 testemunharam a proliferação da crítica bíblica. Os historiadores estimam que entre 1763 e 1817, pelo menos 31 volumes sobre a doutrina da Escritura tenham sido publicados somente na Alemanha.[93] Muitas dessas publicações defendiam uma visão sociniana (oposta à agostiniana) da acomodação divina, o que quer dizer que eles acreditavam que os escritores bíblicos acomodaram o que escreveram aos mitos, às falácias e ao entendimento primordial do cosmos sustentado por muitos na cultura do tempo deles.[94] Muitos estudiosos acreditavam que, devido a uma cosmovisão primitiva, essas partes da Bíblia não poderiam ser autênticas.[95]

Evidentemente, nem todos concordavam com Schleiermacher. Alguns não se identificavam com sua visão por não partilharem de seu amor pelo Romantismo, e porque acreditavam que Schleiermacher substituíra a autoridade bíblica pela consciência religiosa.[96] Muitos preferiam a abordagem de Johann Semler (1725-91). Semler defendia os métodos da crítica histórica, que acreditava serem capazes de garantir não somente uma revolução da livre investigação, mas a descoberta de um cânon dentro do cânon.[97] Semler, conhecido hoje como o

pai da alta crítica alemã, fazia distinção entre Escritura e Palavra de Deus, o que significava que muitas partes da Bíblia não deveriam ser consideradas infalíveis ou divinamente inspiradas. Semler buscava encontrar o cânon (Palavra de Deus) dentro do cânon (Escritura), fazendo uma separação entre o histórico e o mítico. [98]

Embora não possamos explorar aqui o imenso número de críticos, deve-se observar que muitos deles, por mais diversos que fossem os pontos que destacavam, abordavam a Escritura de modo semelhante. Entre os mais notáveis estavam Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), Christian Gottlob Heyne (1729-1812) e Johann Philipp Gabler (1753-1826). Gabler, por exemplo, alegava que os escritores bíblicos incorporavam o mito, e que, embora esses mitos pudessem ser, em certo sentido, esclarecedores e valiosos, eles devem ser identificados e removidos. Se a intenção do estudioso é obter uma teologia bíblica, ele deve penetrar no texto bíblico, extraindo os aspectos humanos incorretos da Bíblia de suas verdades universais e inequívocas. [99]

A reconstrução de Jesus (e da Bíblia): Strauss, Baur e a Escola de Tübingen

Dada a ênfase que esses acadêmicos colocaram no “mito”, não é de se estranhar que essa abordagem também tivesse o Cristo dos Evangelhos na mira. Jesus, sendo o “mito” central, encontra-se bem no centro da história bíblica e da fé cristã. Considere dois exemplos.

Em seu livro Life of Jesus, critically examined [A vida de Jesus, examinada de modo crítico] – obra que alguns consideravam a mais importante desde as 95 Teses de Lutero –, David F. Strauss (1808-74), aluno de F. C. Baur em Tübingen, na Alemanha, classificou como “mito” os atos e as afirmações de Jesus.[100]

Para Strauss, “mito” significava que, embora a Bíblia estivesse repleta de narrativas e afirmações guiadas pelo Espírito, os relatos eram ficcionais, tendo evoluído, com o tempo, à condição de lendas, produzindo as crenças cristãs que temos hoje.[101] Ele acreditava que a História é insignificante (e o mesmo

ocorre, portanto, com o Jesus "histórico") porque o que realmente importa são os mitos espiritualizados que falsificaram a figura de Jesus, visto que foram esses que inspiraram e vão inspirar a transformação.[102] Há diferenças entre Reimarus e Strauss (o primeiro via Jesus como um revolucionário político fracassado, enquanto, na visão do segundo, Jesus era um Messias sofredor equivocado por acreditar que sua crucificação deflagraria o reino terreno de Deus), mas tanto os racionalistas quanto os mitologistas concordavam que o Jesus da História nada mais foi que um homem, um ser humano. Eles argumentaram que o testemunho da Escritura quanto aos seus feitos sobrenaturais e da sua natureza divina deve ser visto como implausível.[103] Para Strauss, milagres são impossíveis; portanto os relatos da ressurreição são míticos, não históricos.[104] Ele escreve:

O que os evangelistas nos contam não pode mais ser tomado como sendo verdadeiro da maneira como eles contam; o que os apóstolos acreditavam e o modo como acreditavam não pode mais ser considerado necessário para a salvação. […] Cristo também não pode mais ser para nós o que era para eles. Admitir isso é obrigação da veracidade; querer negá-lo ou encobri-lo leva somente a mentiras, à distorção das Escrituras, e à hipocrisia no que se refere à fé.[105]

O professor de Strauss, F. C. Baur (1792-1860) estava comprometido com a filosofia dialética de G. W. F. Hegel, segundo a qual esse conflito entre tese e antítese produz um novo fenômeno: a síntese.[106] Aplicando essa filosofia ao estudo do Novo Testamento, Baur acreditava haver um conflito entre dois grupos do século 1º: os seguidores de Cristo judeus conservadores que seguiam Pedro e os seguidores de Cristo gentios liberais que seguiam Paulo. Esse conflito produziu uma nova síntese: o início do catolicismo.[107] Ao colocar Pedro e Paulo em lados opostos, como fontes concorrentes, Baur concluiu que, na verdade, o Novo Testamento hoje nos conta muito pouco sobre o Jesus histórico, refletindo, em vez disso, essas teologias (e cristologias) concorrentes. A essa luz, descobrir o Jesus histórico tornou-se muito mais difícil, pois ele estava oculto sob essas camadas de tradições concorrentes. Baur acreditava que escavar o verdadeiro Jesus não seria impossível se os métodos corretos fossem aplicados.[108] Isso significava que o Novo Testamento era muitas vezes visto como um

obstáculo ao resgate do Jesus histórico, pois tratava-se do produto de pessoas da igreja primitiva profundamente influenciadas pela filosofia grega. Ele acreditava que o trabalho do estudioso era reconstruir Jesus por meio da reconstrução do Novo Testamento, desvendando quais Evangelhos e epístolas seriam mais confiáveis do que outros. O objetivo de Baur era libertar Jesus dos mitos (p. ex., Jesus é Deus) que os cristãos ortodoxos haviam transformado em História, distorcendo e deturpando a verdade a seu respeito.

O projeto de Baur como um todo pressupunha o naturalismo filosófico na abordagem da Bíblia. Quando esse naturalismo foi associado a uma reconstrução da história da igreja primitiva, concluiu-se que o Novo Testamento não poderia ter sido inspirado por Deus.[109] Tampouco a doutrina cristã como um sistema unificado poderia ter resultado do texto bíblico e, portanto, ser considerada como tendo autoridade. Para Baur, o texto bíblico revela uma evolução de teologias diversas, até mesmo contraditórias, incapazes de obrigar doutrinariamente a consciência cristã ou a prática da igreja.[110]

No seu livro The quest of the historical Jesus [A busca do Jesus histórico], publicado em 1906, Albert Schweitzer foi perspicaz ao observar que esses estudiosos do século 19 apenas recriaram Jesus para que se ajustasse à própria pauta teológica ou social deles.[111] Segundo esses especialistas em Jesus, os Evangelhos reúnem fato e ficção; portanto, para que o Jesus histórico fosse encontrado, seria necessário remover do texto as interpretações posteriores à igreja primitiva, principalmente aquelas movidas por razões teológicas.[112] Ironicamente, o Jesus que foi descoberto refletia distintivamente a pauta dos especialistas em Jesus do século 19. O resultado? O número de “Jesuses” correspondia ao número de acadêmicos. Na verdade, como observa o estudioso em Jesus Craig Blomberg, até mesmo o Jesus de Schweitzer “provou-se igualmente incompleto: um profeta apocalíptico que acreditava que o reino se concretizaria em toda sua plenitude durante sua vida, mas que estava lamentavelmente equivocado”.[113]

Os desenvolvimentos da erudição do século 19 e a busca por reinterpretar Jesus oferecem bons exemplos de casos para aferir como a própria Bíblia tem sido compreendida e recebida, e identificar com clareza os tipos de pressupostos trazidos pelos críticos ao texto bíblico. O que se percebe de modo claro no estudo desse período é que muitos estudiosos excluíam boa parte do material bíblico porque abordavam a Bíblia com uma visão antissobrenatural, partindo de uma posição de dúvida metodológica.[114] Portanto não é de admirar que, ao

chegarem aos acontecimentos sobrenaturais da Escritura, especialmente os acontecimentos na vida de Jesus, eles os tenham rejeitado sem pensar duas vezes.

Repensando o Antigo Testamento: Wellhausen

Embora a crítica do Novo testamento estivesse em desenvolvimento durante o século 19, o Antigo Testamento também não ficou ileso dessa crítica. Poderíamos falar de uma extensa lista de críticos, mas vamos analisar apenas um: Julius Wellhausen (1844-1918). Wellhausen causou controvérsia com a publicação de seu livro Prolegomena to the history of Israel.[115] Ele propunha uma hipótese documental do Pentateuco que negava sua autoria mosaica e em vez disso atribuía sua composição a quatro fontes: javista (J), eloísta (E), deuteronomista (D), e sacerdotal (P) [do alemão Priester e do inglês priest]. Essas fontes se estenderam durante longos períodos, muito depois da morte de Moisés.[116] No processo, Wellhausen também reconstruiu a história de Israel. Por exemplo, “o material sacerdotal [P] do Pentateuco não se origina da legislação mosaica estabelecida no tempo de Moisés”, mas é “readequado ao tempo de Moisés em sua apresentação canônica, embora, na realidade, seja do período pós-exílio”.[117]

Wellhausen concluiu que a história israelita, conforme registrada no texto bíblico, está cheia de inexatidões. Segundo ele, não se pode confiar na história da Bíblia, pois esta precisa de reinterpretação para que se alinhe à história secular.[118] Além disso, a teoria de Wellhausen pressupunha uma cosmovisão antissobrenatural, pressupondo que uma religião revelada de modo sobrenatural (como Benjamin Warfield, um dos últimos expoentes de Princeton, gostava de chamá-la) era simplesmente uma impossibilidade. Portanto a religião de Israel era igual a qualquer outra, com origem e gênese puramente humanas, em contínua evolução até a era presente.[119] A teoria de Wellhausen chamou a atenção de estudiosos em todos os lugares, embora hoje seja rejeitada pelos conservadores e até mesmo por alguns estudiosos liberais.[120]

A pulsação do Liberalismo: Ritschl, Harnack e Herrmann

O espírito de Schleiermacher perdurou em figuras como Albrecht Ritschl (1822-89), Adolf von Harnack (1851-1930) e Wilhelm Herrmann (1846-1922) embora eles divergissem em alguns pontos.[121] Adolf von Harnack celebrou o abandono de sola Scriptura.[122] Seu argumento era que a doutrina cristã havia evoluído ao longo do tempo, e, quanto mais evoluía, mais se afastava do Jesus histórico e dos seus ensinamentos. Nossa tarefa, ele afirmava, é fatiar o NT e descartar tudo que tenha sido acrescentado por Paulo e pelos gnósticos.[123] No fim, Jesus não era o Filho de Deus, tampouco Deus encarnado, mas apenas um homem com uma percepção singular de Deus. Jesus era o liberal original – na verdade, seu garoto propaganda – promovendo a paternidade de Deus e a fraternidade universal do homem. George Tyrrell conclui: "O Cristo que Harnack vê, olhando para trás através de 19 séculos de trevas católicas, é apenas o reflexo de um rosto protestante liberal, visto no fundo de um poço profundo".[124]

Ou considere Wilhelm Herrmann, na Universidade de Marburg na Alemanha.[125] Sua rejeição da infalibilidade da Bíblia era absoluta.[126] Ele escreveu: "Lutero viveu num tempo em que tanto a autoridade das Sagradas Escrituras como Palavra de Deus infalível, quanto a autoridade do dogma da antiga igreja desfrutavam de reconhecimento inquestionável". Esse tempo, dizia ele, há muito se foi. A Bíblia não é mais a "lei infalível", e os protestantes não podem agir sob essa "suposição certa e inexpugnável".[127]

Conquanto muito mais pudesse ser dito, Gary Dorrien, historiador do liberalismo, identifica o eixo em torno do qual se movia o liberalismo:

O conceito essencial da teologia liberal é que todas as alegações de verdade, tanto na teologia como em outras disciplinas, devem ser feitas com base na razão e na experiência, não recorrendo à autoridade externa. A Escritura cristã pode ser reconhecida como tendo autoridade espiritual no contexto da experiência cristã, mas sua palavra não determina ou estipula reivindicações de verdade a respeito

de questões de fato.[128]

Nêmese neo-ortodoxa do Liberalismo: Karl Barth

A entrada de Karl Barth (1886-1968) no debate, no contexto do difundido liberalismo do século 19 e início do século 20, foi como uma lufada de ar fresco. Barth deu início à teologia do século 20 com seu comentário sobre Romanos. Embora boa parte dos aclamados eruditos abordasse a Bíblia de baixo para cima com o intuito de humanizá-la, Barth defendia que em vez de ter o homem como ponto de partida, o ponto de partida deve ser Deus.[129] Não podemos mais começar impondo nossa própria pauta sobre o Deus das Escrituras. Pelo contrário, devemos permitir que ele tenha a primeira e a última palavra; devemos simplesmente ouvir.

Barth não chegou às suas conclusões de uma vez, tendo começado sob a tutela do liberalismo. Enquanto era aluno da Universidade de Berlim, Barth foi cativado por Harnack, e, posteriormente, na Universidade de Marburg, o mesmo aconteceu em relação a Herrmann, ele próprio um pupilo de Schleiermacher. Bath confessou que a teologia de Herrmann havia se infiltrado “por todos os meus poros”.[130] A paixão de Barth pelo liberalismo se dissiparia quando 96 acadêmicos, muitos deles teólogos liberais e mentores de Barth, assinaram em apoio ao kaiser Guilherme II e sua participação na guerra, em 1914. Barth sentiu que o liberalismo levara esses acadêmicos a “vender” o cristianismo ao nacionalismo.[131] A Primeira Guerra Mundial (1914-18) expôs a superficialidade da antropologia otimista do liberalismo, revelando o horror da guerra e demonstrando que a afirmação do liberalismo de que o homem era inerentemente e essencialmente bom não se sustentava.[132] Barth afirmou que o liberalismo havia rejeitado a transcendência de Deus e supervalorizado a imanência divina. A teologia tornara-se antropologia. Liberais, como Schleiermacher, falavam de Deus meramente quando falavam sobre o próprio homem em voz alta. Barth tinha sede de uma teologia que viesse do alto e convenceu-se de que a teologia de Schleiermacher, de Herrmann e de outros só resultaria na destruição da igreja protestante.[133]

Barth embarcou numa missão para resgatar a transcendência de Deus, uma jornada que teve início com seu comentário sobre Romanos, que é dito ter caído como uma bomba no parque de diversões teológico.[134] Barth escreveu que a "Bíblia não nos diz como devemos falar com Deus, mas o que ele nos diz: não nos diz como encontrar o caminho que leva a Deus, mas como ele procurou e encontrou o caminho até nós. […] É isso que encontramos na Bíblia. A palavra de Deus está na Bíblia".[135] Para Barth, essa descoberta significava invadir o estranho novo mundo da Bíblia. Somente Deus pode revelar-se a nós; portanto, somos completamente dependentes da revelação externa a nós mesmos (extra nos).

Para Barth, a Palavra, ou Logos, assume três formas: Cristo, a Escritura e a proclamação do evangelho.[136] Entre essas três formas, acreditava Barth, foi em Cristo que Deus nos concedeu a maior de todas as revelações, falando diretamente por meio da benevolência do seu próprio Filho. A Escritura e a proclamação do evangelho também são importantes, mas são meros instrumentos de comunicação usados por Deus e não podem ser chamados de Palavra de Deus, pelo menos não no mesmo sentido que Jesus é a Palavra [Verbo] de Deus. Como disse Barth: "Que a Bíblia é a Palavra de Deus não pode significar que com outros atributos a Bíblia tem o atributo de ser a Palavra de Deus". Certamente, para Barth, isso violaria a liberdade e a soberania de Deus. A Palavra de Deus, ele mantinha, não está "atada à Bíblia".[137] "A Bíblia", disse Barth, "é a Palavra de Deus na medida em que Deus a torna sua Palavra, na medida em que ele fala por meio dela".[138] No entanto, Barth sustentava que a Escritura permanece importante no sentido de que é uma testemunha de Cristo, que é a Palavra (ou Verbo) de Deus, a revelação.[139] Ele acreditava que a Escritura não é de fato revelação em si e por si mesma, mas, antes, torna-se revelação quando o Espírito a usa para fazer Cristo conhecido.[140]

Barth rejeitava qualquer visão que via a Escritura como a verdade de Deus depositada de modo proposicional. Ele acreditava que essa visão restringia a liberdade divina e escravizava a Escritura ao controle do homem.[141] Ele disse que a revelação divina não pode estar atada à Escritura porque a revelação é um acontecimento. Para Bath, chamar a própria Escritura de revelação é cometer o inimaginável pecado da bibliolatria!

Barth pode ter tido uma elevada visão da Escritura quando comparado com o liberalismo, mas ele não afirmava a visão tradicional da inerrância e da inspiração plenária e verbal. Como os historiadores observaram, Barth "não

rejeitava totalmente a modernidade", mas "aceitava um uso moderado de crítica bíblica e acreditava que a Escritura poderia conter 'erros'".[142] Para Barth, a errância da Bíblia resultava naturalmente do fato de seus autores serem não apenas humanos, mas também pecadores, tendentes, como qualquer pessoa, a cometer erros no que escreviam. "Os homens aos quais atentamos como testemunhas falam como homens falíveis e propensos ao erro como nós", afirmou.[143] Na verdade, a falibilidade não se aplicava somente aos elementos históricos e científicos, mas também aos aspectos espirituais. Barth observou: "Podemos ler e tentar avaliar a palavra desses homens como palavra puramente humana. Ela pode estar sujeita a todo tipo de crítica imanente, não somente no que diz respeito ao seu conteúdo filosófico, histórico e ético, mas até mesmo em seu conteúdo religioso e teológico".[144] Ele acreditava que, embora os autores humanos se atrapalhassem com seus erros, limitados e restritos como eram à cultura do seu tempo, Deus usava a falível Escritura para realizar sua vontade e proclamar o nome de Cristo.[145]

Para Barth, permanecia a divisão entre Escritura e Palavra de Deus. Ele sustentava que Cristo é a Palavra de Deus, mas não podemos afirmar o mesmo sobre a Escritura. Esta, por sua vez, pode tornar-se a Palavra de Deus contanto que o próprio Deus a use (como veículo) no mundo, mas isso não significa que a Bíblia seja a Palavra de Deus. Nas palavras de Barth: "A Bíblia é Palavra de Deus na medida em que Deus a torna sua Palavra, visto que ele fala por meio dela".

Lembramos que ouvimos a palavra de Deus nesse livro. […] No entanto, a presença da palavra de Deus em si, o falar e o ouvir real e presente, não é idêntico à existência do livro como tal. Nessa presença, algo ocorre no livro e por meio dele, para o qual o livro, de fato, permite a possibilidade, mas cuja realidade não pode ser antevista ou substituída pela existência do livro.[146]

Como comparar essas afirmações com a infalibilidade e a inspiração verbal, elementos-chave de sola Scriptura? "Inspiração verbal", explicou Barth, "não significa a infalibilidade da palavra bíblica em seu caráter linguístico, histórico e teológico como uma palavra humana. Significa que a imperfeita e falível palavra humana é como tal usada por Deus e deve ser recebida e ouvida a despeito de

sua falibilidade humana".[147] No fim, Barth criticou o fundamentalismo pelo seu biblicismo, que transformava a Escritura num documento papal.

A resposta evangélica a Barth

A neo-ortodoxia de Barth (uma expressão que capta sua tentativa de ir além da modernidade e resgatar a fé) foi criticada severamente no seu tempo. Liberais como Rudolph Bultmann acreditavam que a posição de Barth era excessivamente ortodoxa. Outros, como Richard R. Niebuhr, Paul Tillich e Jürgen Moltmann, não estavam convencidos de que Barth de fato abandonara o liberalismo.[148]

Os evangélicos conservadores e reformados também não reagiram de maneira favorável. Cornelius Van Til e Carl F. H. Henry acreditavam que Barth comprometia de modos cruciais a autoridade e a inerrância bíblicas.[149] Ainda assim, as visões de Barth atraíram um número significativo de seguidores e hoje alcançam popularidade ainda maior.[150] Contudo muitos evangélicos contemporâneos continuam considerando a posição de Barth problemática por diversas razões.[151]

Primeira, Barth parece confiar nas mesmas doutrinas que nega. Por exemplo, quando interpreta a Escritura, Barth o faz como se o texto bíblico fosse verdadeiro e fidedigno e expressasse as exatas palavras de Deus.[152] No entanto, Barth negará a inerrância do testemunho bíblico, o que significa que ele baseia suas formulações doutrinárias num texto no qual não confia e não pode confiar totalmente. Isso parece contraditório. Se não podemos confiar no texto, como podemos confiar na doutrina que Barth constrói a partir do texto? Resta-nos uma hermenêutica arbitrária, ou o que Carl Henry chamou de "esquizofrenia teológica".[153] Lamentavelmente, a visão de Barth não escapa da "arbitrariedade embutida" do liberalismo.[154]

Segunda, a visão que Barth tem da Bíblia também é orientada por um entendimento incorreto do livre-arbítrio de Deus. Em sua visão equivocada da liberdade divina, Deus é Senhor, livre para falar ou permanecer calado, porém,

caso decida falar, não podemos concluir que tenha liberdade de não honrar as palavras ditas por ele mesmo.[155] Se Deus não honrasse o que disse isso seria uma negação do seu próprio caráter, uma traição à veracidade dessa mesma liberdade. Desse modo, embora Deus seja livre para fazer uma promessa ou abster-se de fazê-la, assim que ele decide anunciá-la, seu próprio caráter – na realidade, sua própria liberdade – constrange-o e obriga a cumpri-la.[156] Do contrário, o enredo bíblico não fará sentido algum para nós, pois ele está fundamentado no fato de que Deus não apenas revela suas promessas, mas também as cumpre (veja os capítulos 5 e 6). Ele é o Deus cuja notoriedade baseia-se na sua reputação de ser verdadeiro e fiel à sua palavra. A credibilidade da Escritura está enraizada na credibilidade (o caráter) do próprio Deus.[157] Não se trata de uma violação da liberdade divina, trata-se da mais verdadeira e fiel expressão de liberdade divina que se pode encontrar.

A esta altura, devemos indagar por que razão Barth entende o registro escrito da Bíblia como um obstáculo ao livre-arbítrio de Deus. Afinal de contas, não foi esse o Deus que se fez carne? Se ele pode (e assim deseja) restringir-se ao corpo humano, por que não poderia fazer o mesmo em relação à fala humana?[158] Alguns imaginam que Barth tenha sido influenciado pela heresia adocionista. Vanhoozer coloca isso deste modo: “Afirmar que a Escritura apenas se torna palavra de Deus quando o próprio Deus, em sua liberdade, dela faz uso, é retornar às heresias cristológicas, ao que os adocionistas afirmam a respeito do Logos assumindo a humanidade”.[159]

Barth nos leva a acreditar que o finito (as palavras humanas na Bíblia) não é capaz de conter o infinito (Palavra de Deus) – finitum non capax infiniti. Porém a encarnação nega essa premissa. Quando o Filho eterno e divino agrega a natureza humana a si próprio para ser não apenas totalmente Deus, mas também totalmente homem, temos a prova conclusiva de que o finito pode receber o infinito.[160] Seguramente, a encarnação de Cristo encerra de uma vez por todas a questão de Barth e nos adverte contra o perigo de lançar a transcendência divina contra a linguagem humana.[161]

Se Jesus, Deus em carne, falou por meio de palavras humanas (e ele falou), temos então um caso irrefutável de discurso divino. Telford Work conclui: “Quando Jesus abre a boca e fala Escritura, a distinção [de Barth] se evapora”.[162] Não podemos mais distinguir entre Escritura e Palavra de Deus, querendo dizer que a primeira meramente se torna a segunda. Pelo contrário, devemos afirmar que a Escritura é a Palavra de Deus. “A linha entre divino e discurso é

quebrada: o infinito entoa.”[163]

Terceira, embora Barth seja muitas vezes elogiado por formular cristologicamente sua doutrina das Escrituras, os evangélicos questionam se ele é total e verdadeiramente cristológico, uma vez que sua visão da Bíblia não corresponde à visão do próprio Jesus sobre o texto bíblico, muito menos à de seus discípulos inspirados (veja o capítulo 8).[164] Para colocar isso de modo simples, pode-se dizer que Barth não compreende a Escritura corretamente porque não compreende Jesus corretamente.

Barth não consegue reconhecer que Deus não apenas fala por meio da Escritura, mas também na Escritura. Afirmar que a Bíblia é um veículo para que a Palavra de Deus chegue ao seu povo é insuficiente. Devemos dizer muito mais: a Bíblia é a expressão e a proclamação ordenada, suprema e mais gloriosa do discurso de Deus na forma escrita.[165] É exatamente porque o próprio Deus falou nas Escrituras, inspirando-as, que essas mesmas Escrituras têm uma autoridade intrínseca e inerente quando o evangelho é anunciado para a salvação do mundo.[166] Para muitos evangélicos contemporâneos, a posição de Barth é equivocada por não reconhecer que a Escritura diz o que Deus diz, e o discurso de Deus não recua ou fica aquém.[167]

Até este ponto, delineamos os desdobramentos do entendimento dos reformadores da Escritura ao longo dos movimentos históricos do Iluminismo, do liberalismo e da neo-ortodoxia. No entanto, nenhum desses movimentos preserva a ênfase clara em sola Scriptura que vimos na Reforma. Isso dá origem à pergunta: se não for ao liberalismo ou à neo-ortodoxia, à qual herança os evangélicos são devedores? A resposta está no advento da Old Princeton.

O baluarte da Old Princeton

O século 19 trouxe consigo uma clara divisão entre liberais e conservadores. A filosofia do Iluminismo, que elevava a razão humana, minimizava o pecado do homem e pressupunha uma cosmovisão antissobrenatural, provou-se essencial para o surgimento do liberalismo na Europa do século 19 e na América do início

do século 20.[168] Os conservadores caracterizavam-se por aqueles compromissos que o liberalismo rejeitava. Defensores da teologia “do alto para baixo”, os conservadores ratificavam a inspiração da Bíblia como a própria Palavra de Deus. Embora possam ter divergido a respeito do modo exato em que essa inspiração se dera, eles acreditavam, sem sombra de dúvida, que a Bíblia era inspirada por Deus. Estavam também convencidos de que, sem essa doutrina, o próprio cristianismo não sobreviveria.[169] Em sua análise do liberalismo, os conservadores concluíram que essa filosofia não se fundamentava em dados bíblicos, mas em certos preconceitos teológicos preconcebidos.[170] Eles argumentavam que essas crenças eram inerentemente antitéticas ao cristianismo, pois pressupunham desde o início uma cosmovisão antissobrenatural.[171]

O Seminário Teológico de Princeton tornara-se o baluarte da autoridade bíblica, estruturando-se a partir da tradição reformada, mais precisamente da Confissão de fé de Westminster e da teologia de Francis Turretin (1623-87). Archibald Alexander (1772-1851), Charles Hodge (1797-1878), A. A. Hodge (1823-86) e Benjamin B. Warfield (1851-1921) defendiam a veracidade e a fidedignidade da Bíblia, vendo a si mesmos como fiéis protetores da autoridade bíblica que os reformadores e puritanos tanto haviam se esforçado para preservar.[172] Conquanto alguns tivessem considerado a inerrância como uma invenção da Old Princeton, foi demonstrado, de modo persuasivo, que de fato esses estudiosos de Princeton estavam defendendo uma doutrina antiga, que remontava aos reformadores, ou até mesmo aos Pais da igreja. Isso não nega que esses teólogos de Princeton tenham desenvolvido suas próprias visões e respostas à luz de desafios novos e singulares.[173]

Warfield, o “leão de Princeton”, é particularmente notável, e teremos mais interação com sua obra ao longo deste livro. Ele defendia a autoridade e a inerrância bíblicas, mas o fazia recorrendo à natureza sobrenatural da cosmovisão cristã e do seu Deus. Em 1881, Warfield associou-se a A. A. Hodge com o objetivo de escrever um artigo chamado “Inspiração” para a Presbyterian review; esse artigo estava muito alinhado com as visões de Charles Hodge, que anteriormente havia defendido a inspiração.[174] No entanto, os dois escritores estavam enfrentando desafios novos e prementes da alta crítica. “Da perspectiva da alta crítica, os autores dos livros bíblicos atuam mais como editores que unem e tecem de maneira hábil e criativa os fios provenientes de uma variedade de fontes. Os defensores da alta crítica acreditam que sua tarefa seja desembaraçá-los.”[175] A pressuposição a que Warfield e Hodge estavam se referindo era que a Bíblia se tratava fundamentalmente e primariamente de um livro humano, não

divino.

As reações à visão deles da inerrância foram ferozes. Charles A. Briggs, professor do Union Theological Seminary (Nova York), no seu livro Whither? [176], publicado em 1889, chamou de “idólatra” a posição de Warfield e Princeton quanto à inspiração. Briggs também publicou artigos na Presbyterian review e, em certo discurso inaugural, (1891) demonstrou sua profunda simpatia pela alta crítica. Briggs rejeitava a inerrância e a inspiração verbal, argumentando que a Bíblia nunca se refere a si mesma dessa maneira. Ele acreditava que a inspiração deveria estar limitada à mensagem espiritual da Bíblia. Segundo ele, os credos históricos da igreja nunca ensinam essa doutrina. A inspiração verbal inerrante, afirmava Briggs, é uma invenção acadêmica moderna, um argumento (como veremos no capítulo 3) que seria utilizado no século 20 por Ernest Sandeen, Jack Rogers, e Donald McKim. Warfield respondeu a essa acusação demonstrando que a “inspiração inerrante verbal” não apenas fora afirmada pela Assembleia de Westminster, como também se tratava de uma doutrina que remonta a Calvino e até mesmo a Agostinho.[177]

A ampla reação a Briggs foi explosiva. O Union Theological Seminary o defendeu, mas a Igreja Presbiteriana dos EUA recusou-se a indicar Briggs para a cadeira Robinson de teologia bíblica. Mais tarde, Briggs foi considerado culpado e afastado.[178] Toda essa questão dividiu o seminário Union e a Igreja Presbiteriana dos EUA. Esse caso, ocorrido próximo ao final do século 19, seria um tremor antecipado da erupção vulcânica sobre a inerrância que viria no século 20.[179]

Em 1891, reações contra Warfield e Hodge também surgiram da parte do professor de Harvard, Joseph Henry Thayer, na sua preleção intitulada “The change of attitude toward the Bible” [A mudança de atitude em relação à Bíblia]. Na sua preleção, Thayer tinha como alvo a doutrina de inspiração dos princetonianos que ele afirmava ter sido “comparativamente inofensiva em dias passados”, mas que então “havia se tornado um jugo”. Essa visão não mais se ajusta ao conhecimento avançado que temos hoje, disse ele, graças aos “métodos aperfeiçoados de estudo filológico” (i.e., alta crítica) e ao “progresso na ciência”. [180] Quando Thayer menciona o “progresso na ciência”, ele refere-se à cosmovisão científica do mundo moderno, que, segundo ele, suplantava a cosmovisão primitiva e mitológica de civilizações antigas.[181]

Num sentido, Thayer estava correto. Havia, de fato, uma mudança de atitude em

relação à Bíblia, e as frentes de batalha seriam definidas entre os que defendiam a inspiração e a inerrância da Bíblia, e aqueles que adotavam uma forma de liberalismo. A pressuposição dos modernistas era que nosso entendimento do cristianismo e da autoridade bíblica deve ser reconstruído e reconfigurado em decorrência das descobertas do pensamento moderno e da alta crítica. Eles insistiam que desvencilhássemos o cristianismo e a Bíblia das suas muitas armadilhas culturais e teológicas que nos impedem de decifrar os trechos da Bíblia que devem ser preservados. A casca cultural da Escritura (i.e., as crenças do cristianismo tradicional) deve ser lançada fora para que se salve o núcleo que está abaixo.[182]

A resposta a esses pressupostos modernistas levou ao desenvolvimento do fundamentalismo na América.[183] Entre 1910 e 1915, os conservadores publicaram 12 volumes intitulados The fundamentals [Os fundamentos] em oposição aos ataques modernistas. Embora parte dos colaboradores desses volumes defendesse a inerrância da Escritura, alguns discordavam. O teólogo escocês James Orr, por exemplo, estava comprometido com a inspiração da Escritura, mas argumentava que a inerrância é “uma posição extremamente suicida”, na medida em que destrói “todo o edifício da crença na religião revelada”.[184]

Em meio a esse período divisivo e tumultuoso da igreja, duas variedades de fundamentalismo expandiram-se: o intelectual e o populista. O fundamentalismo populista vangloriava-se de representantes como C. I. Scofield, o dispensacionalista que é mais conhecido pela sua Bíblia de Estudo Scofield (1909), bem como de pregadores avivalistas como Billy Sunday.[185] Entre os intelectuais fundamentalistas estavam homens como J. Gresham Machen (1881-1937), que representava a doutrina calvinista no Seminário de Princeton.

A nêmese do Liberalismo reformado: J. Gresham Machen

O liberalismo não se restringia mais à sala de aula. Havia conseguido chegar ao púlpito. Em 1910, a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados

Unidos exigia, para a ordenação, a afirmação dos Cinco Pontos Essenciais.[186] Os candidatos afirmavam estar de acordo com o padrão de Westminster, mas, assim que tinham acesso ao púlpito, retrocediam, e ensinavam contra as mesmas doutrinas ali ministradas. No entanto, a Declaração dos Cinco Pontos tentava solucionar esse problema insistindo que, antes da sua ordenação, os candidatos aderissem a doutrinas específicas, doutrinas que os conservadores sabiam que seriam refutadas pelos candidatos liberais. Eram estes os cinco pontos:

A inspiração e inerrância da Escritura

O nascimento virginal de Cristo

A expiação substitutiva de Cristo

A ressurreição corporal (histórica) de Cristo

Os milagres de Cristo[187]

Em 1922, Harry Emerson Fosdick pregou seu famoso sermão “Shall the fundamentalists win?” [Os fundamentalistas vencerão?].[188] Sua pregação atingiu a Igreja Presbiteriana como a erupção de um vulcão, provocando uma série de controvérsias durante vários anos seguintes.[189] O sermão de Fosdick não somente defendia a tolerância ao liberalismo, mas também demonstrava sua simpatia por essa filosofia, em oposição a doutrinas como aquelas dos cinco pontos. Dotado de tremenda habilidade retórica, Fosdick, durante sua carreira como pregador, buscava persuadir as massas a se libertarem da antiga interpretação literal.[190] Ele argumentava que, graças aos métodos do liberalismo, o evangelho poderia ficar livre dos seus embaraços, um dos quais era a própria Bíblia! Segundo Fosdick, devemos escavar a Bíblia, tirando partes dela para extrair a verdade que havia sido enterrada.[191]

Sob a pressão da cosmovisão liberal, J. Gresham Machen, firmemente posicionado na herança princetoniana de Alexander, Hodge e Warfield, assumiria o lugar de destaque como um dos principais oponentes ao liberalismo. Tendo estudado sob liberais como Wilhelm Herrmann, Machen publicou, em 1923, Christianity and liberalism [Cristianismo e liberalismo] obra considerada

até os dias de hoje a resposta clássica ao liberalismo.[192] O argumento de Machen contra o liberalismo era bastante simples: o liberalismo protestante, dizia, não é um tipo diferente de cristianismo, mas inteiramente outra religião. Machen demonstrou que o liberalismo não era de modo algum neutro, mas sim movido por pressupostos naturalistas que modificavam muito o modo de tratar o texto bíblico, bem como a pessoa e a obra de Cristo. Como resultado, o liberalismo criara não apenas outro Jesus, mas também outra Bíblia.

A defesa da Bíblia feita por Machen era multifacetada. Em primeiro lugar, ele reconhecia que a "experiência cristã" é "útil para confirmar a mensagem do evangelho", porém dizia que o liberalismo errava ao afirmar que não importava se os relatos bíblicos eram históricos (p. ex., a ressurreição de Cristo), como se tudo o que contasse era se esses relatos promoviam uma experiência positiva e produtiva no cristão. Nessa visão liberal, as descobertas da "crítica bíblica" poderiam ser desconectadas do encontro existencial da pessoa com o divino. E, fosse esse o caso, pouco importaria quem era o Jesus da História. A experiência da sua presença na nossa alma não seria afetada. Machen respondeu que esse liberalismo talvez fosse "experiência religiosa", mas certamente não se tratava de "experiência cristã". Ele insistiu que experiência cristã "depende totalmente de um acontecimento".[193] Machen ecoa as palavras de Paulo em 1Coríntios 15 quando ele diz que, se a ressureição de Cristo não foi um acontecimento histórico, então "sou o mais infeliz de todos os homens, porque ainda estou em meus pecados". Machen conclui: "Minha vida cristã, portanto, é absolutamente dependente da verdade do registro do Novo Testamento".[194]

Além disso, a defesa que Machen faz da Escritura preserva lado a lado a inspiração e a inerrância plenárias. Na verdade, são dois lados da mesma moeda. Uma flui da outra. A "Bíblia não é apenas um relato de coisas importantes", afirma Machen, "mas esse relato em si é verdadeiro, e seus autores, mesmo mantendo preservado seu modo de pensar e de se expressar, estavam tão protegidos do erro que o Livro resultante é a 'regra infalível de fé e prática'".[195] Machen é cauteloso ao rejeitar a récita mecânica da teoria da inspiração, argumentando, em vez disso, que "a plena inspiração não despreza a individualidade dos escritores bíblicos". A plena inspiração também não "ignora o uso que esses autores fizeram dos meios comuns para aquisição de informações". E não "envolve qualquer falta de interesse pelas circunstâncias históricas que deram origem aos livros bíblicos". No entanto, ela nega "a presença de erro na Bíblia". Machen explica que a inspiração "supõe que o Espírito Santo supriu de tal modo as mentes dos escritores da Bíblia, que estes

foram impedidos de cometer os erros que arruínam todos os outros livros".[196] Machen associa a inspiração e a inerrância à sola Scriptura. Visto que a Bíblia é inspirada por Deus e seu relato é "verdadeiro", a Bíblia é a "regra infalível de fé e prática".[197] Contrariamente à crença do liberalismo, a Bíblia não pode ser um livro como outro qualquer.

Machen nos lembra de que a confiabilidade da Palavra de Deus baseia-se na veracidade do próprio Deus. O "Deus que os cristãos adoram é o Deus da verdade". Por essa razão, sua Palavra é a Palavra da verdade.[198] Se somos cristãos no estrito sentido do termo, não podemos ignorar a visão do próprio Cristo a respeito das Escrituras. Machen observou que o "próprio Senhor parece ter tido a Bíblia em alta conta".[199] Em última análise, Machen devolveu para o liberalismo o ônus da prova. O liberalismo entendia a declaração confessional de que a Bíblia é Palavra de Deus como uma fraca e patética "dependência de um livro" que "é algo morto e artificial". Numa das suas mais memoráveis afirmações, Machen contra-ataca recorrendo aos reformadores:

A Reforma do século 16 foi fundamentada na autoridade da Bíblia, contudo incendiou o mundo. A dependência da palavra de homens seria servil, mas a dependência da palavra de Deus é vida. Escuro e sombrio seria o mundo se fôssemos abandonados aos nossos próprios recursos e não tivéssemos a bendita Palavra de Deus. A Bíblia, para o cristão, não é uma lei opressora, mas a Carta Magna da liberdade cristã.[200]

Machen conclui de modo enfático: "Portanto não é de admirar que o liberalismo divirja tanto do cristianismo, pois o fundamento é outro. O cristianismo está fundamentado na Bíblia. Baseia na Bíblia tanto seu pensamento quanto sua conduta. O liberalismo, por outro lado, está fundamentado nas emoções inconstantes de homens pecadores".[201]

Conclusão

Os evangélicos do século 20 devem imensamente a Machen. Como veremos no próximo capítulo, a mudança de atitudes em relação à Bíblia e sua autoridade e

fidedignidade conduziriam evangélicos de volta aos conhecidos caminhos de Hodge, Warfield e Machen a fim de enfrentar desafios tanto externos quanto internos.

---

[1] PACKER, J. I. God has spoken: Revelation and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1993, p. 26-27.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] No entanto, deve ser ressaltado que, após o Concílio Vaticano II, a inerrância tornou-se questão de disputa entre os católicos romanos. Por exemplo, compare a primeira e a quinta minuta de Vaticano II sobre inerrância. Veja ABBOTT, Walter M., org. The documents of Vatican II. Nova York: Guild, 1966, p. 119. Para uma análise, veja CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 59-61; SAUCY, Robert L., "Recent Roman catholic theology". In: LEWIS, Gordon; DEMAREST, Bruce, org. Challenges to inerrancy: A theological response. Chicago: Moody, 1984, p. 215-46; LANE, Anthony N. S. "Roman catholic views of Biblical authority from the late nineteenth century to the present". In: CARSON, D. A. Carson, org. The enduring authority of the Christian Scriptures. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 292-320.

[5] MULLER. PRRD, 2:63–441; GODFREY, W. Robert. "Biblical authority in the sixteenth and seventeenth centuries: A question of transition". In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1992, p. 225-50.

[6] MCGRATH, Alister E. The making of modern German Christology: 1750–1990, 2ª ed. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005, p. 14.

[7] Mais à frente, reconheço a diversidade do pensamento iluminista. Entretanto, deve-se destacar inicialmente que, quando uso a palavra "Iluminismo", não estou comprometido com a história "paradigmática", como se sintetizasse um modo universal de pensar a respeito da Escritura no século 18. Dale Van Kley demonstrou que a definição que Kant faz do Iluminismo não era representativa de todos os indivíduos, particularmente os cristãos que ainda afirmavam a inspiração e inerrância (luteranos, pietistas, wesleyanos, eduardianos, etc.) Veja

KLEY, Dale K. Van. French revolution: From Calvin to the civil constitution, 1560–1791. New Haven: Yale University Press, 1996.

[8] KANT, Immanuel. “What is Enlightenment?”. In: HYLAND, Paul., org. The Enlightenment: A sourcebook and reader. Londres: Routledge, 2003, p. 54.

[9] MCGRATH. Modern German Christology, p. 15. Todavia, McGrath destaca que havia indivíduos iluministas que eram antirracionalistas.

[10] DEMAREST, Bruce. “The Bible in the Enlightenment Era”. In: Lewis and Demarest, Challenges to inerrancy, p. 11. Veja também OLSON, Roger E. The journey of modern theology: From reconstruction to deconstruction. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013, p. 24; BYRNE, James M. Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant (Louisville: Westminster John Knox, 1996), p. 5-10.

[11] MCGRATH, Alister E. Science and religion: An introduction. Oxford: Blackwell, 1999, p. 58.

[12] OLSON. Modern theology, p. 26. Olson destaca que nem todos os pensadores levavam a modernidade a tal extremo ou viam incompatibilidade entre a modernidade e o cristianismo.

[13] DEMAREST. “The Bible in the Enlightenment Era”, p. 14.

[14] HARRISVILLE, Roy A.; SUNDBERG, Walter. The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs, 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

[15] DESCARTES, René. Discourse on the method, parte 4, trad. Laurence J. Lafleur (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1960), p. 24.

[16] GIGNILLIAT, Mark S. Old Testament criticism: From Benedict Spinoza to Brevard Childs. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 22; GRENZ, Stanley J. A primer on postmodernism. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 3; BROWN, Colin. Christianity and Western thought, vol. 1, From the ancient world to the Age of Enlightenment. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990, p. 184.

[17] MCGRATH, Modern German Christology, p. 20.

[18] Ibid. Veja também BROWN. Ancient world to the Age of Enlightenment, p. 197-214; DEMAREST, “The Bible in the Enlightenment Era”, p. 19-24; WARING, Edward G. Deism and natural religion: A source book. Nova York: F. Ungar, 1967; CRAGG, Gerald. Reason and authority in the eighteenth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1964; REDWOOD, John. Reason, ridicule, and religion. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

[19] MCGRATH. Modern German Christology, p. 21.

[20] WOODBRIDGE, John D.; JAMES III, Frank A. Church history, vol. 2, From PreReformation to the present day. Grand Rapids: Zondervan, 2013, p. 419.

[21] BROWN. Ancient world to the Age of Enlightenment, p. 288; WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 356-60.

[22] BRAY, Gerald. Biblical interpretation: Past and present. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1996, p. 228; OLSON. Journey of modern theology, p. 70-72.

[23] BRAY. Biblical interpretation, p. 228.

[24] Ibid., p. 253.

[25] É uma definição bem abrangente. Alguns deístas tentaram incorporar uma doutrina da providência divina.

[26] BROWN. Ancient World to the Age of Enlightenment, p. 204.

[27] TOLAND, John. Christianity not mysterious. In: MCGUINESS, Philip et al, org. John Toland’s Christianity not mysterious: Text, associated works, and critical essays. Dublin: Lilliput, 1997; GAY, Peter, org. Deism: An anthology. Princeton, NJ: Van Nostrand, 1968, p. 55-117.

[28] TINDAL, Matthew. Christianity as old as the creation. Londres: Routledge/Thames, 1995.

[29] DEMAREST. “The Bible in the Enlightenment Era”, p. 21

[30] BROWN. Ancient world to the Age of Enlightenment, p. 203, 212.

[31] LAMBERT, Frank. The founding fathers and the place of religion in America. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, p. 177.

[32] FOENR. Philip S., org., The complete writings of Thomas Paine, 2 vols. Nova York: Citadel, 1947, 1:601.

[33] MCGRATH. Science and religion, 19; Olson, Journey of modern theology, p. 72.

[34] HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 24.

[35] TREIER, Daniel J. “Scripture and hermeneutics”. In: KAPIC, Kelly M.; MCCORMACK, Bruce L., org. Mapping modern theology: A thematic and historical introduction. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012, p. 69. Para um histórico mais extenso do que o oferecido aqui, veja DRUMMON, Andrew L. German Protestantism since Luther. Londres: Epworth, 1951; GAY, Peter. The Enlightenment: An interpretation. Nova York: Knopf, 1967.

[36] Veja ISRAEL, Jonathan I. Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650–1750. Nova York: Oxford University Press, 2001.

[37] HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 31.

[38] Ibid.

[39] LUTERO, Martinho. The bondage of the will. In: LW 33:31.

[40] HARRISVILLE E SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 33. Veja também FEUER, Lewis Samuel. Spinoza and the rise of Liberalism. Boston: Beacon, 1958.

[41] HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 37.

[42] GIGNILLIAT. Old Testament criticism, p. 26.

[43] HARRISVILLE, Roy A. Pandora’s box opened: An examination and defense of historical critical method and its master practitioners. Grand Rapids: Eerdmans, 2014, p. 50-51.

[44] MULLER, Richard A. PRRD, 2:138.

[45] SPINOZA, Baruch.Tractatus theologico-politicus. Trad. Samuel Shirley. Leiden: Brill, 1989, p. 141.

[46] HARRISVILLE; SUNDBERG . Bible in modern culture, p. 38.

[47] Ibid., 39; GRANT, Robert M.; TRACY, David. A short history of the interpretation of the Bible, 2ª ed. Filadélfia: Fortress, 1984, p. 106. Para um estudo mais aprofundado de Espinoza, veja GIGNILLIAT. Old Testament criticism, p. 15-36.

[48] SPINOZA, Baruch. Theological-political treatise. Trad. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2001), p. 145.

[49] PREUS, J. Samuel. Spinoza and the irrelevance of Biblical authority. Nova York: Cambridge University Press, 2001, p. 22.

[50] Veja SUNSHINE, Glenn S. “Accommodation historically considered”. In: CARSON, Enduring authority of the Christian Scriptures, p. 264.

[51] Veja An argument for the authority of Holy Scripture; from the Latin of Socinus, after the Steinfurt copy. To which is prefixed a short account of his life. Trad. Edward Combe. Londres: W. Meadows, 1731.

[52] “Epitome of a colloquium held in Racow in the year 1601”. In: WILLIAMS, George Huntston, org. e trad. The Polish brethren: Documentation of the history and thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685. Missoula, MT: Scholars Press, 1980, p. 121-22.

[53] SUNSHINE. “Accommodation historically considered”, p. 258.

[54] Ibid., p. 259.

[55] Ibid. Veja também HUIJGEN, Arnold. Divine accommodation in John Calvin’s theology: Analysis and assessment. Org. Herman J. Selderhuis, Reformed historical theology 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 31-33.

[56] Sunshine observa como os liberais geralmente optavam pela visão de Socino e não de Espinoza, pois ainda desejavam preservar a autoridade bíblica

até certo ponto. Eles atingiram seu objetivo modificando a definição tradicional de inspiração divina (“Accommodation historically considered”, p. 259).

[57] BROWN. Ancient world to the Age of Enlightenment, p. 188.

[58] GIGNILLIAT. Old Testament criticism, p. 26.

[59] HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 41.

[60] SCHWEITZER, Albert. The quest of the historical Jesus. Trad. W. Montgomery. Londres: A. & C. Black, 1922, p. 14. Além de Reimarus, deve-se também consultar o pensamento de G. W. Leibnitz (d. 1716) e Christian Wolff (d. 1754).

[61] Citado em MOENCKEBERG, Carl. Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann. Hamburgo: Gustav Eduard Nolte, 1867, p. 120.

[62] Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Frankfurt: Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, 1972, p. 671 (cf. 678-79).

[63] MCGRATH. Modern German Christology, p. 34-35.

[64] Ibid., p. 35.

[65] BLOMBERG, Craig L. Jesus and the Gospels. Nashville: B&H, 1997, p. 80.

[66] HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 61.

[67] MAIER, Gerhard. The end of the historical-critical method. Trad. Edwin W. Leverenz e Rudolph F. Norden. St. Louis: Concordia: 1977, p. 25; HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 61; MCGRATH. Modern German Christology, p. 34.

[68] MCGRATH. Modern German Christology, p. 28.

[69] Veja HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 63.

[70] LESSING, G. E. “On the proof of the Spirit and power”. In: CHADWICK,

Henry, org. e trad. Lessing's theological writings. Stanford: Stanford University Press, 1956, p. 53-55. Para um estudo mais minucioso, veja MICHALSON, Gordon E. Lessing's ugly ditch: A study of theology and history. University Park: Pennsylvania State University Press, 1985.

[71] LESSING. "On the proof of the Spirit and power", p. 53-55.

[72] HARRISVILLE; SUNDBERG. Bible in modern culture, p. 63.

[73] Ibid.

[74] Ibid.

[75] LESSING. "On the proof of the Spirit and power", p. 53 (cf. 51-56). Veja também LESSING. "The education of the human race". In: CHADWICK. Lessing's theological writings, p. 82-98.

[76] MCGRATH. Modern German Christology, p. 30.

[77] OLSON. Journey of modern theology, p. 126-28; WELCH, Claude. Protestant thought in the nineteenth century, Volume 1: 1799–1870. New Haven: Yale University Press, 1972, p. 142.

[78] OLSON. Journey of modern theology, p. 129.

[79] DORRIEN, Gary. The making of American liberal theology: Imagining progressive religion 1805–1900, 1:1.

[80] OLSON. Journey of modern theology, p. 129.

[81] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 793.

[82] BRAY. Biblical interpretation, p. 272-73.

[83] Ibid.

[84] PACKER, J. I. "Fundamentalism" and the Word of God. Grand Rapids: Eerdmans, 1958, p. 25-26.

[85] Ibid.

[86] BARTH, Karl. Protestant thought: From Rousseau to Ritchl. Trad. Brian Cozens. Nova York: Harper, 1959; BARTH, Karl. The theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen. Org. Dietrich Ritschl, trad. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1982; BROWN. Ancient world to the Age of Enlightenment, p. 51.

[87] SCHLEIERMACHER, Friedrich. The Christian faith. Trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart, 2 vols. Nova York: Harper & Row, 1963, 1:12. Veja também SCHLEIERMACHER, Friedrich. On religion: Addresses in response to its cultured critics. Trad. Terrence N. Tice. Richmond, VA: John Knox, 1969. Para um estudo mais profundo, veja OLSON. Journey of modern theology, p. 134-40.

[88] OLSON. Journey of modern theology, p. 139

[89] Ibid.

[90] HARRISVILLE. Pandora's box opened, p. 120-21.

[91] OLSON. Journey of modern theology, p. 140; PADGETT, Alan G.; WILKENS, Steve. Christianity and Western thought: A history of philosophers, ideas, and movements, vol. 2, Faith and reason in the 19th century. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, p. 27, 39.

[92] PADGETT; WILKENS. Christianity and Western thought, 2:60-61.

[93] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 548.

[94] Ibid.

[95] Ibid.

[96] Veja HARRISVILLE. Pandora's box opened, p. 105-12.

[97] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 548.

[98] Ibid., 463; HARRISVILLE. Pandora's box opened, p. 105-13. P. ex., SEMLER, Johan Salomo. Von Freier Untersuchung des Canons. Org. Heinz Scheible. Gütersloh: Mohn, 1967. Semler daria continuidade à visão sociniana da acomodação mencionada anteriormente, acreditando que Jesus

“deliberadamente adaptava indevidamente a si mesmo profecias do Antigo Testamento que não eram, de fato, messiânicas para acomodar seus ensinamentos às interpretações equivocadas do povo judeu do seu tempo” (SUNSHINE. “Accommodation historically considered”, p. 260).

[99] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 465.

[100] STRAUSS, David. The life of Jesus critically examined. Org. Peter C. Hodgson, trad. George Eliot, 4ª ed. Filadélfia: Fortress, 1972; STRAUSS, David. The Christ of faith and the Jesus of history: A critique of Schleiermacher’s The life of Jesus.Trad. Leander E. Keck. Filadélfia: Fortress, 1977. Veja BAIRD, William. History of New Testament research. Mineápolis: Fortress, 1992, 1:246.

[101] BLOMBERG. Jesus and the Gospels, p. 78.

[102] BRAY. Biblical interpretation, p. 330.

[103] BLOMBERG. Jesus and the Gospels, p. 179.

[104] PADGETT; WILKENS, Christianity and Western thought, 2:92.

[105] STRAUSS. Christ of faith and the Jesus of history, p. 162

[106] Veja BAUR, F. C. “Die Christuspartei in der korintischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom”, Tübingen Zeitschrift für Theologie 3.4 (1831): p. 61-206; republicado em Ausgewählte Werke in Einzelusgaben, 5 vols. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1963-75, 1:1–146; BAUR, F. C. Paul, the Apostle of Jesus Christ: His life and work, his rpistles and His Doctrine.Trad. A. Menzies, 2 vols. Londres: Williams and Norgate, 1876.

[107] BRAY. Biblical Interpretation, p. 356; BLOMBERG. Jesus and the Gospels, p. 78.

[108] BRAY. Biblical Interpretation, p. 322 (cf. 323).

[109] CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. An introduction to the New Testament, 2ª ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005, p. 49.

[110] Ibid.

[111] SCHWEITZER. Quest of the historical Jesus.

[112] BLOMBERG. Jesus and the Gospels, p. 78-79.

[113] Ibid.

[114] Ibid., p. 185 (cf. 80).

[115] WELLHAUSEN, Julius. Prolegomena to the history of Israel. Edimburgo: Black, 1885. Também de Wellhausen, consulte The composition of the hexateuch and the historical books of the Old Testament. Veja GIGNILLIAT. Old Testament criticism, p. 62–63.

[116] BRAY. Biblical interpretation, p. 304.

[117] GIGNILLIAT. Old Testament criticism, p. 69.

[118] BRAY. Biblical interpretation, p. 298.

[119] ARCHER, Gleason L. A survey of Old Testament introduction. Chicago: Moody Press, 1994, p. 113, 115.

[120] GARRETT, Duane. Rethinking Genesis: The sources and authorship of the first book of the Pentateuch. Grand Rapids: Baker, 1991, p. 13; ARCHER. Survey of Old Testament introduction, p. 96 (veja 89-126 para o panorama e a crítica de Archer); ALEXANDER, T. Desmond. From paradise to the promised land: An introduction to the Pentateuch, 3ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, p. 7-63.

[121] Por exemplo, RITSCHL, Albrecht. The Christian doctrine of justification and reconciliation. Trad. H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay. Edimburgo: T&T Clark, 1902.

[122] HARNACK, Adolf von. What is Christianity? Trad. Thomas Bailey Saunders. Filadélfia: Fortress, 1986; HARNACK, Adolf von. Outlines of the history of dogma. Trad. Edwin Knox Mitchell. Boston: Beacon, 1957; HARNACK, Adolf von. History of dogma. Trad. Neil Buchanan, 7 vols., 3ª ed. Nova York: Dover, 1961; HARNACK, Adolf von. The origin of the New Testament. Trad. J. R. Wilkinson. Nova York: Macmillan, 1925.

[123] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 552-54.

[124] TYRRELL, George. Christianity at the cross-roads. Londres: Allen & Unwin, 1963, p. 49. Veja também PADGETT; WILKENS. Christianity and Western thought, 2:280.

[125] Veja HERMANN, Wilhelm. The communion of the Christian with God: Described on the basis of Luther's statements. Org. Robert T. Voelkel. Filadélfia: Fortress, 1971; HERMANN, Wilhelm. Faith and morals. Trad. Donald Matheson e Robert W. Stewart. Nova York: Putnam, 1904; HERMANN, Wilhelm. Systematic theology. Tad. Nathaniel Micklem e Kenneth A. Saunders. Nova York: Macmillan, 1927.

[126] HERMANN. Communion of the Christian, p. 52, 69-70.

[127] Citação de WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 557.

[128] O foco de Dorrien é o liberalismo americano. No entanto, o liberalismo estendia-se por todo o mundo, e a descrição de Dorrien é pertinente. DORRIEN. American liberal theology, p. 1.

[129] O espaço é limitado, por isso optei por me concentrar em Barth. No entanto, deve-se considerar Reinhold Niebuhr (1892-1971) e Paul Tillich (1886-1965), que se destacavam no cenário americano nesse tempo. Veja também Emil Brunner (1889-1966) e Rudolf Bultmann (1884-1976), que foram influenciados por Barth, mas criaram uma teologia própria, discordando de Barth em alguns aspectos. Para um panorama do pensamento deles a respeito da Escritura, veja PADGETT, Alan G.; WILKENS, Steve. Christianity and Western thought: A history of philosophers, ideas, and movements, vol. 3, Journey to postmodernity in the 20th century. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009, p. 146-66; HARRISVILLE. Pandora's box opened, p. 182-98.

[130] BUSCH. Eberhard. Karl Barth: His life from letters and autobiographical texts. Londres: SCM, 1976, p. 45.

[131] PADGETT; WILKENS. Christianity and Western thought, 3:136.

[132] Contudo é preciso registrar que, embora a teologia de Barth tenha surgido nesse contexto e tivesse sido influenciada por ele, seus próprios contemporâneos reconheciam que se tratava de uma teologia que derivava de uma leitura

renovada da própria Bíblia. Veja Andreas Pangritz, Karl Barth in the theology of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 36. O próprio Barth diria o mesmo. Veja BARTH, Karl. “A thank-you and a bow—Kierkegaard’s reveille: Speech on being awarded the sonning prize (1963)”. In: RUMSCHEIDT, Martin, org. Fragments grave and gray. Londres: Collins, 1971, p. 97.

[133] HARRISVILLE. Pandora’s box opened, p. 175.

[134] BARTH, Karl. The Epistle to the Romans. Trad. Edwyn C. Hoskyns. Londres: Oxford University Press, 1933.

[135] BARTH, Karl. The Word of God and the word of man (Nova York: Harper & Row, 1957), p. 43.

[136] BARTH, Karl. Church dogmatics 1.1. Edimburgo: T&T Clark, 1975; repr., Peabody, MA: Hendrickson, 2010, p. 120-21 (desse ponto em diante CD). Veja também BROMILEY, Geoffrey W. Introduction to the theology of Karl Barth. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

[137] BARTH, Karl. CD, 1.2, 513.

[138] Ibid., 1.1, 109.

[139] Ibid., 1.2, 457-63.

[140] Ibid., 1.1, 109-20.

[141] Ibid., 1.2, 513.

[142] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 561. Veja também OLSON. Journey of modern theology, p. 301.

[143] BARTH. CD, 1.2, 507; veja também 1.2, 529-31.

[144] Ibid., 1.2, 507 (cf. 509).

[145] Ibid., 1.2, 531, 533.

[146] Ibid., 1.2, 530.

[147] Ibid., 1.2, 533.

[148] Veja FRAME, John. A history of Western philosophy and theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2015, p. 366.

[149] TIL, Cornelius Van. The new Modernism. 1946; repr., Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973; TIL, Cornelius Van. Christianity and Barthianism. Grand Rapids: Baker, 1962; HENRY, Carl F. H. God, revelation, and authority, vol. 4, God who speaks and shows, fifteen theses, Part three. repr., Wheaton, IL: Crossway, 1999, esp. 196-200. Embora não estivesse no mesmo campo evangélico de Van Til e Henry, G. C. Berkouwer também respondeu de maneira muito crítica a Barth em Karl Barth. Kampen: Kok, 1936; BERKOUWER, G. C. The triumph of grace in the theology of Karl Barth. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

[150] Mais notáveis são a miríade de publicações de Geoffrey W. Bromiley, John Webster, George Hunsinger, Bruce L. McCormack, e outros.

[151] Sobre a recepção de Barth nos círculos evangélicos, veja HORTON, Michael S. “A stony jar: The legacy of Karl Barth for Evangelical theology”. In: GIBSON, David; STRANGE, Daniel, org. Engaging with Barth: Contemporary Evangelical critiques. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2008, p. 346-48.

[152] PACKER, James I. “Encountering present day views of Scripture”. In: BOICE. Foundation of Biblical authority, p. 73.

[153] HENRY. God, Revelation, and authority, 4:14.

[154] PACKER. “Encountering present day views of Scripture”, p. 73.

[155] VANHOOZER, Kevin J. “Triune discourse: Theological reflections on the claim that God speaks (Part 1)”. In: TREIER, Daniel J.; LAUBER, David, org. Trinitarian theology for the church. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009, p. 45.

[156] Ibid.

[157] Vamos explorar esse ponto importante nos capítulos 7 e 8.

[158] VANHOOZER. “Triune discourse”, 45n.79.

[159] Ibid.

[160] Ibid., p. 54.

[161] Ibid.

[162] WORK, Telford. Living and active: Scripture in the economy of salvation. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 85.

[163] VANHOOZER. “Triune discourse”, p. 54.

[164] THOMPSON, Mark. “Barth’s doctrine of Scripture”. In: GIBSON; STRANGE. Engaging with Barth, p. 185; WORK. Living and active, p. 79; VANHOOZER. “Triune discourse”, 45n.79.

[165] SWAIN, Scott R. Trinity, revelation, and reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011, p. 72-73.

[166] Ibid. Veja também GIBSON, David. “The answering speech of men: Karl Barth on Holy Scripture”. In: CARSON. Enduring authority of the Christian Scriptures, p. 277, 284, 287-91. É devido a essa terceira razão que acredito que a proposta de McCormack não funcionará (MCCORMACK, Bruce L. “The being of Holy Scripture is in becoming”. In: BACOTE, Vincent E.; MIGUELEZ, Laura C.; OKHOLM, Dennis L., org. Evangelicals and Scripture: Tradition, authority and hermeneutics. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004, p. 55-75).

[167] Para outros comentários, veja HORTON. “Stony jar”, p. 364; NICOLE, Roger. “The neo-orthodox reduction”. In: LEWIS; DEMAREST. Challenges to inerrancy, p. 128-36; CARSON. Collected writings on Scripture, p. 35; JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 88-93; FRAME. Western philosophy and theology, p. 366-83.

[168] DOCKERY, David S. Christian Scripture. Nashville: B&H, 1995; repr., Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995, p. 51.

[169] BRAY. Biblical interpretation, p. 273.

[170] Ibid.

[171] Ibid., p. 274.

[172] P. ex., HODGE, Charles. Systematic theology, 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1946, 1:163. Para um bom panorama da Old Princeton e da autoridade bíblica, veja SEEMAN, Bradley N. "The 'Old Princetonians' on Biblical authority". In: CARSON. Enduring authority of the Christian Scriptures, p. 195-237.

[173] WOODBRIDGE, John D. Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal. Grand Rapids: Zondervan, 1982, p. 119-40. Contra ROGERS, Jack; MCKIM, Donald. The authority and interpretation of the Bible: An historical approach. San Francisco: Harper & Row, 1979. Trataremos mais desse tema no capítulo 3.

[174] HODGE, A. A.; WARFIELD, Benjamin B. "Inspiration", Presbyterian review 2, nº 6 (1881): 225-60.

[175] NICHOLS, Stephen J.; BRANDT, Eric T. Ancient Word, changing worlds: The doctrine of Scripture in a Modern age. Wheaton, IL: Crossway, 2009, p. 27.

[176] BRIGGS, Charles A. Whither? Nova York: Scribner's Sons, 1889, p. 64-73. Veja também BRIGGS, Charles A. "Critical theories of the sacred Scriptures in relation to their inspiration". In: Presbyterian review 2, nº 7 (1881): 554.

[177] Warfield mostra que Briggs retira citações do contexto e as distorce para que se ajustem ao seu viés. Veja WARFIELD, Benjamin B. Calvin and Calvinism. In: The Works of Benjamin Breckinridge Warfield, 10 vols. Nova York: Oxford University Press, 1927-32; repr., Grand Rapids: Baker, 2003, 5:29-130; idem, The Westminster assembly and its work. In: The works, 6:155-257, 261-333; idem, Selected shorter writings, 2 vols., org. John Meeter. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1970, 1973, 2:560-94.

[178] Para uma investigação aprofundada do caso de Briggs, veja SATTA, Ronald F. The sacred text: Biblical authority in nineteenth-century America, Princeton theological monograph series. Eugene, OR: Pickwick, 2007, p. 75–95.

[179] Para uma visão geral de como a controvérsia atingiu a Convenção Batista do Norte, a Igreja Luterana – Sínodo de Missouri e a Convenção Batista do Sul –, veja NICHOLS; BRANDT. Ancient Word, changing worlds, p. 65-68.

[180] Citações de ibid., p. 25-26.

[181] Ibid.

[182] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 796.

[183] NICHOLS; BRANDT. Ancient Word, changing worlds, p. 26.

[184] Citação de WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 797.

[185] Considere também D. L. Moody, que podemos chamar de precursor do fundamentalismo.

[186] LONGFIELD, Bradley. The Presbyterian controversy: Fundamentalists, modernists, and moderates. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 25.

[187] Deve-se observar que esses pontos seriam posteriormente contestados por muitos presbiterianos que apoiaram a Afirmação de Auburn, em 1924.

[188] FOSDICK, Harry Emerson. “Shall the fundamentalists win?”. In: American sermons: The pilgrims to Martin Luther King Jr. Nova York: Library of America, 1999, p. 775-86.

[189] LONGFIELD. Presbyterian controversy, p. 9. Veja também MARSDEN, George. Fundamentalism and American culture, 2ª ed. Nova York: Oxford University Press, 2006, p. 117, 171; MILLER, Robert M. Harry Emerson Fosdick: Preacher, pastor, prophet. Nova York: Oxford University Press, 1985, p. 112-17.

[190] NICHOLS; BRANDT. Ancient Word, changing worlds, p. 35.

[191] FOSDICK, Harry Emerson. The modern use of the Bible.Nova York: Macmillan, 1924.

[192] Para ver como Machen foi, a princípio, influenciado por liberais como Herrmann, veja o testemunho do próprio Machen em STONEHOUSE, Ned Bernard. J. Gresham Machen: A biographical memoir (Edimburgo: Banner of Truth, 1987), p. 106-7.

[193] MACHEN, J. Gresham. Christianity and liberalism. Grand Rapids: Eerdmans, 1923, p. 71.

[194] Ibid., p. 73.

[195] Ibid.

[196] Ibid., p. 74.

[197] Ibid.

[198] Ibid.p. 75.

[199] Ibid.

[200] Ibid., p. 78-79.

[201] Ibid., p. 79.

Capítulo 3

A crise atual da autoridade bíblica: A apologética do evangelicalismo e a virada pós-moderna

É grande a probabilidade de que você, leitor deste livro, frequente uma igreja "evangélica". Também é possível que pergunte a si mesmo por que a palavra "evangélica" está associada, como um rótulo, a sua igreja ou perspectiva teológica. O termo evangélico tem sua origem na Reforma protestante, durante a qual, às vezes, era usado como sinônimo de protestante. A palavra evangélico expressava que os reformadores, ao contrário de Roma, defendiam o resgate do evangelium.[1] Hoje, depois de dois Grandes Despertamentos, o termo tornou-se muito mais complexo em seu uso e definição. Mesmo assim, o historiador David Bebbington procurou dar mais precisão ao seu significado, identificando quatro componentes básicos do evangelicalismo. Evangélicos são aqueles que afirmam o biblicismo, o crucicentrismo, o conversionismo e o ativismo.[2] Woodbridge e James afirmavam que, dentre esses quatro elementos, o biblicismo (a afirmação da autoridade e suficiência da Escritura) "é o primeiro princípio que dá a base para todos os outros".[3] No entanto, no século 20 foi exatamente o biblicismo que esteve sob severo debate. Para muitos evangélicos na América, o biblicismo é inseparável da doutrina da inerrância, embora o mesmo possa ser dito de muitos evangélicos britânicos, como demonstrou o livro de J. I. Packer que é um marco divisório, "Fundamentalism" and the Word of God. [O "fundamentalismo" e a Palavra de Deus].[4] Os evangélicos do passado consideravam-se herdeiros da Reforma e, naturalmente, anunciavam sola Scriptura como uma das suas doutrinas características, distinguindo-se dos católicos romanos. Hoje essa doutrina determinante está sob ataque e, juntamente com ela, a veracidade da Bíblia.

O fundamentalismo e o neoevangelicalismo

Para entender o evangelicalismo hoje, devemos retornar à primeira metade do século 20, mais precisamente ao conflito entre as abordagens bíblicas fundamentalista e modernista. George Marsden observa que, entre as décadas de 1890 e 1930, “muitos líderes de importantes denominações protestantes tentaram atenuar o tom das ofensas às sensibilidades modernas contra uma Bíblia repleta de milagres e um evangelho que proclamava a salvação humana do castigo eterno exclusivamente por meio da obra expiatória do Cristo na cruz”. Foram definidas as linhas de batalha. “O fundamentalismo foi a resposta dos evangélicos tradicionalistas que declaravam guerra contra essas tendências modernas”, explica Marsden. Embora a guerra que se seguiu fosse travada em diversas frentes, a discordância a respeito da Bíblia estava entre as principais. “Os modernistas, influenciados pela alta crítica, enfatizavam a origem humana da Bíblia; os fundamentalistas contra-atacavam afirmando sua inerrância na História e na ciência bem como na fé e na doutrina”.[5]

Por volta da década de 1920, os fundamentalistas começaram a perceber que estavam perdendo a batalha nas suas escolas e denominações. A reforma a partir de dentro parecia irrealizável. Muitos se separaram, preferindo não cooperar com aqueles que, segundo eles, haviam feito concessões teológicas. No entanto, o que distinguia alguns fundamentalistas, não era apenas sua separação – já tinha havido precedentes –, mas o fato de tornarem a separação um artigo de fé. Outros, Marsden observa, “não insistiram na total separação eclesiástica do modernismo como um teste de pureza”.[6] As sementes para o conflito dentro no fundamentalismo foram plantadas.

Esses fundamentalistas que viam a separação como absolutamente essencial, uma marca de ortodoxia, passaram a ser caracterizados pela sua libertação da cultura.[7] Outros ficaram insatisfeitos com essa abordagem. Estes indivíduos se tornaram conhecidos como neoevangélicos, ou novos evangélicos, buscando a princípio reformar o fundamentalismo de dentro para fora, porém mais tarde provocando uma separação permanente dos seus irmãos fundamentalistas.[8] Conquanto partilhassem de um compromisso com a inerrância, o que os separava era a escolha proativa de serem culturalmente engajados. Homens como Harold John Ockenga (1905-85) e Carl F. H. Henry (1913-2003) assumiram a direção dessa locomotiva neoevangélica, embora outros também tivessem um papel formativo.[9] Eles não estavam interessados no anti-intelectualismo que havia caracterizado alguns dos fundamentalistas que os

precederam, mas estavam decididos a serem socialmente inclinados. Porém estavam determinados a não fazer concessões teológicas, mas permanecer firmes na defesa da autoridade bíblica e da ortodoxia doutrinária.[10]

O Seminário Fuller e a inerrância

Harold Ockenga é especialmente importante não apenas por causa do seu papel na National association of evangelicals [Associação nacional dos evangélicos], mas também por ser o primeiro presidente do Seminário Teológico Fuller (1947), instituição pioneira na introdução do movimento neoevangélico. No início das atividades do Seminário, o otimismo era geral, pois a escola pavimentaria um meio-termo entre os modernistas à esquerda e os separatistas fundamentalistas à direita.[11] Ockenga recrutou professores notáveis: Carl F. H. Henry, Everett Harrison, Wilbur Smith e Harold Lindsell formaram o primeiro corpo docente e atraíram alunos. O Seminário Fuller destacou-se por muitas razões, mas no seu centro estava seu compromisso com a inerrância bíblica e a doutrina evangélica confessional, associada ao seu envolvimento ativo com as questões mais urgentes na cultura ocidental.[12] No entanto, novos ventos logo soprariam sobre o Fuller, distanciando a escola da sua crença original numa Bíblia inerrante.

A declaração de intenções do Seminário Fuller a respeito da Escritura dizia: “Os livros que formam o cânon do Antigo e do Novo Testamento como concedidos originalmente são absolutamente inspirados e livres de qualquer erro no todo e na parte. Esses livros constituem a Palavra escrita de Deus, a única regra infalível de fé e prática”.[13] Vemos aí uma afirmação muito forte de sola Scriptura e inerrância. A expresão “no todo e na parte” exclui qualquer argumentação de que a inerrância se aplica somente à mensagem salvífica e não aos detalhes históricos e científicos do texto. Além do mais, para Ockenga a infalibilidade e a total inerrância não eram contrárias uma à outra, mas conceitos semelhantes e complementares, ambos os quais deveriam ser aceitos.[14]

No entanto, na década de 1960 uma mudança de atitude em relação à Bíblia se desenvolveria no Seminário Fuller, acabando por levar a instituição a rejeitar a

“inerrância”, entendendo-a como uma “expressão inadequada da inspiração bíblica embora ainda preservasse a autoridade da Bíblia”.[15] A busca do seminário por um novo presidente revelou que dois campos opostos haviam se desenvolvido: os neoevangélicos conservadores e os neoevangélicos progressistas. No que ficou conhecido como “sábado negro” (1962), os progressistas afirmaram que o seminário precisava de uma nova declaração de fé. Quando Ockenga indagou o motivo, Daniel P. Fuller, professor de hermenêutica e filho de Charles Fuller, evangelista e cofundador do Seminário Fuller, respondeu que a afirmação sobre a inerrância precisava ser alterada. “Doutor Ockenga, há erros que não podem ser explicados pelos autógrafos originais. É simplesmente não historicamente factível afirmar que esses erros desapareceriam se tivéssemos os autógrafos.”[16] Fuller argumentou que a inerrância pode apenas se referir à mensagem salvífica da Bíblia. Quando se tratava de cosmologia ou História, Deus havia se acomodado ao que era incorreto, às suposições equivocadas do passado e do seu povo. Fuller sustentava que esses erros não ferem a mensagem da Bíblia. Ele acreditava estar simplesmente aplicando o método histórico, baseando seu exame das Escrituras em evidências empíricas, e isso o levara a concluir que, de fato, havia erros no texto, embora eles ocorressem em porções não revelacionais.[17]

Edward J. Carnell e Wilbur Smith reagiram. Carnell acreditava que uma abordagem da Bíblia que fosse estritamente indutiva era filosoficamente nociva e perigosa. Mas qual era a alternativa? Uma pessoa “deve ler a Bíblia com a hipótese de que ela é, de fato, a palavra de Deus. Somente então admitimos francamente que temos alguns problemas não resolvidos”.[18] Finalmente, Carnell disse a Fuller: “Minha lista de discrepâncias é maior do que a sua, Dan Fuller. Mas isso não importa, porque, se lermos a Bíblia como a palavra inspirada de Deus, descobriremos que temos um número menor de problemas significativos com nosso sistema do que com qualquer outro sistema concorrente”.[19] Em sua análise, Marsden identifica com precisão por que os conservadores não poderiam concordar com os progressistas a respeito dessa questão:

Na visão deles, a inerrância era a implicação lógica da afirmação em 2Timóteo 3.16 de que “Toda a Escritura é inspirada por Deus”. Deus não inspiraria um erro, pequeno ou grande. Além do mais, o uso de Jesus do Antigo Testamento também indica que ele o considerava como historicamente exato nos seus

detalhes. Enfim, se alguém dissesse que partes da Bíblia são inerrantes e outras partes contêm erros, quem deveria decidir qual seria qual? Que padrão superior à própria Bíblia deveria ser usado? Os cristãos seriam largados no atoleiro do subjetivismo e da opinião humana falível.[20]

A descrição de Marsden é notável. Para os conservadores, inerrância e sola Scriptura eram elementos inseparáveis. Rejeitar a inerrância significava que a pessoa estava então procurando por um padrão mais elevado do que a própria Bíblia. Conquanto para os católicos esse padrão fosse a Tradição, para os progressistas, diziam os conservadores, o padrão passava a ser a própria razão humana e seus métodos de crítica histórica. Os neoevangélicos conservadores acreditavam que a História estava do lado deles, pois demonstrara diversas vezes os riscos de se rejeitar a inerrância. Incontáveis escolas como Harvard e Princeton começaram no campo conservador, porém aos poucos foram se afastando, algumas adotando o liberalismo, outras indo até o unitarismo. Como resultado, um "vasto império estava em ruínas". Rejeitar a inerrância, era afirmado, levaria a uma ladeira escorregadia sem retorno.[21]

Os acontecimentos que seguiram ao "sábado negro" foram cruciais para os progressistas. Daniel Fuller tornou-se reitor, e David Hubbard, presidente. Vieram as demissões. Wilbur Smith uniu-se a Kenneth Kantzer na Trinity Evangelical Divinity School, assim como fez Gleason Archer, conhecido pela sua defesa de uma visão Old Princeton de inerrância, visão essa que não seria mais bem-vinda no Fuller.[22] Harold Lindsell foi para o periódico Christianity today. Lindsell não escondeu o motivo da sua saída. Ela devia-se ao fato de o seminário "não manter o Artigo II da Declaração de fé tanto na letra quanto em espírito".[23]

Com a saída gradual dos que apoiavam a inerrância bíblica, Fuller removeu de seu catálogo de 1964-65 a afirmação de que o corpo docente deveria assinar a declaração de fé "sem reservas mentais, e qualquer membro incapaz de aprová-la concorda em retirar-se da instituição".[24] Isso significava que, embora a maioria dos alunos do Fuller na década de 1950 afirmasse a inerrância, por volta da década 1960, a maioria dos alunos defenderia a inerrância limitada. Hubbard estava levando o corpo docente e a instituição numa direção diferente. O público não mais veria o Seminário Fuller como levando adiante o legado de Old Princeton para o século 20.[25]

Em 1972, o Fuller alterou sua declaração (e posição) confessional quanto à Escritura. A nova declaração dizia:

A Escritura é uma parte essencial e registro fidedigno dessa autorrevelação divina. Todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, dados por inspiração divina, são a palavra escrita de Deus, a única regra infalível de fé e prática. Eles devem ser interpretados segundo seu contexto e propósito e em reverente obediência ao Senhor que por meio deles se expressa com vivo poder.[26]

Observe que, embora a afirmação se refira à palavra escrita de Deus como a "única regra infalível de fé e prática", ela não faz qualquer menção à sua inerrância. Para ensinar no Fuller, não era mais exigida a afirmação da inerrância.

O cabo de guerra entre os que defendiam a inerrância e os que defendiam a inerrância limitada não terminou ali. Em 1976, Harold Lindsell publicou The battle for the Bible [A batalha pela Bíblia], que incluía um capítulo intitulado "O estranho caso do Seminário Teológico Fuller". O livro era dedicado a Archer, Carnell, Henry e Smith. Harold Ockenga, então presidente da Gordon-Cornwell Divinity School, escreveu o prefácio, e Billy Graham, uma das recomendações. Lindsell enfatizou que a crença na inerrância era fundamental à condição de evangélico. E não se absteve de confrontar Daniel Fuller, Paul Jewett e George Ladd. Lindsell destacou Daniel Fuller em especial, pois acreditava que Fuller e outros haviam sido desonestos ao assinar um credo no qual não acreditavam, tendo-o publicamente rejeitado mais tarde.[27]

Hubbard e seu grupo "deploravam a visão 'não bíblica' de Lindsell da Escritura" e "defendiam o direito de o seminário ser chamado 'evangélico'".[28] Outros também elaboraram respostas. Jack Rogers, professor do Seminário Fuller organizou Biblical authority (1977) e, juntamente com Donald K. McKim, escreveu posteriormente The authority and interpretation of the Bible: a historical approach [A autoridade e a interpretação da Bíblia: uma abordagem histórica] (1979).[29] Rogers e McKim afirmaram que a inerrância era a invenção do escolasticismo protestante racionalista do século 17 (p. ex., Francis Turretin), e que, no século 19, a Old Princeton equivocara-se ao equiparar

inerrância com ortodoxia.[30] Na visão deles, a inerrância era uma doutrina inexistente do tempo de Agostinho até Calvino. Segundo Rogers e McKim, durante esse período, a igreja acreditava que a Bíblia tinha autoridade nas questões espirituais (i.e., infalível quanto à fé e prática), porém a noção da inerrância em tudo de que a Escritura trata é uma ideia estranha, uma invenção posterior.

John Woodbridge respondeu com a publicação de Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal [Autoridade bíblica: uma crítica à proposta de Rogers/McKim] (1982).[31] Woodbridge, historiador da Trinity Evangelical Divinity School, argumentou que Rogers e McKim haviam seriamente lido e interpretado de modo equivocado não apenas a Old Princeton e os escolásticos protestantes, como também toda a história da igreja. O conceito de inerrância tem uma história longa e duradoura, que remonta ao período patrístico. Woodbridge argumentou que não foram os conservadores que leram Warfield nos Pais da igreja e nos reformadores, mas Rogers e McKim que leram Karl Barth nos Pais e nos reformadores.[32]

Desde esse debate, os evangélicos conservadores têm argumentado que não se pode defender que a expressão “fé e prática” deva limitar o que entendemos por sola Scriptura. Dizer que a Bíblia é nossa autoridade definitiva e infalível para fé e prática tem sido usado por alguns para dizer que a autoridade e a inerrância bíblicas não se aplicam a questões como história e ciência encontradas na Escritura.[33] O argumento contrário segue mais ou menos estas linhas: a Bíblia é autoritativa e verdadeira apenas no que diz respeito à fé e à prática (i.e., questões espirituais), e é isso que a igreja sempre teve em mente por sola Scriptura e infalibilidade.[34] Isso, porém, representa de modo incorreto sola Scriptura e a história da Reforma. A expressão “fé e prática” nunca foi usada pelos reformadores de modo limitante, mas sim no sentido de ser uma “chancela todo-abrangente”.[35] A polêmica dos reformadores tinha como objetivo demolir a elevação da tradição e da autoridade papal por parte de Roma. Não se destinava a limitar, restringir ou diminuir a abrangência da autoridade bíblica nas esferas da religião, da história e da natureza. Como demonstrado por Woodbridge de modo minucioso, nunca teria ocorrido aos protestantes “usar essa expressão para restringir a abrangência da infalibilidade bíblica”.[36]Não, essa “disjunção moderna” lhes teria sido estranha.[37]

A correção do registro: fé e ciência

O argumento de Woodbridge torna-se muito mais aparente quando consideramos a infame controvérsia a respeito da ciência nos séculos 16 e 17, controvérsia com a qual Woodbridge interage em seu debate com Rogers e McKim. Muitos cristãos hoje se deixam levar pelo "mito do conflito", a crença popular de que cristianismo e ciência são inerentemente antitéticos entre si.[38] Eles também aderem ao que eu chamaria de "mito da fé e da prática". Segundo esse mito, a igreja sempre acreditou que a autoridade da Bíblia e sua inerrância se estendem somente às questões espirituais, e não às questões de História e ciência.

Nenhuma história foi tão usada para alimentar esses mitos quanto a de Galileu. Em 1616, a Igreja Católica Romana rejeitou oficialmente a nova e singular teoria de Copérnico, que defendia o heliocentrismo.[39] Então, em 1633, a Inquisição levou Galileu a julgamento por heresia por defender essa teoria, o que acabou resultando na sua prisão.

Na superfície, parece haver um conflito entre fé e ciência. Embora seja uma interpretação popular, ela é equivocada. Quando nos aprofundamos, descobrimos que, na realidade, trata-se de um conflito entre a antiga e a nova ciência. De fato, alguns chegam ao ponto de classificar a igreja como "pró-ciência". Kirsten Birkett escreve: "Não se tratava de uma batalha entre uma igreja anticiência e um indivíduo pró-ciência. Pelo contrário, a igreja poderia ser mais bem caracterizada como pró-ciência, guiada pela academia que ensinava e aceitava essa ciência, em oposição a um dissidente excêntrico".[40] O fato de a teoria de Galileu provar-se correta no fim, não "altera a verdadeira história: trata-se de um caso de estudo do que ocorre quando a antiga ciência é ameaçada por novos dados, e as instituições que endossaram essa ciência são lentas demais para mudar".[41]

O que estamos chamando de "antiga ciência" é o geocentrismo, a crença de que a Terra está fixa no centro do universo e o sol e os planetas orbitam ao seu redor. O heliocentrismo é a "nova ciência", a crença de que o sol se encontra no centro e a Terra gira ao seu redor. As origens dessa nova ciência podem ser encontradas em 1543, quando o astrônomo polonês Nicolau Copérnico afirmou que o sol, e não a Terra, ocupava o centro.[42] Visto que a teoria contava com muito pouca comprovação científica, demonstrou ser a visão de uma minoria, pois muitos

outros astrônomos não foram persuadidos.[43] Devemos reconhecer que a visão apresentada estava bem estabelecida, fundamentada na notável explanação de Aristóteles sobre as leis do universo. Desse modo, desenvolveu-se um conflito entre a posição sustentada da física aristotélica (i.e., a antiga ciência) e um sistema inteiramente novo que, até aquela data, carecia de fundamentação adequada no campo da física.[44] Com isso em mente, a decisão da igreja em relação a Galileu pareceu ser responsável, especialmente, levando-se em conta a lealdade da igreja a Tomás de Aquino, que contava muito com a filosofia aristotélica para sua teologia.[45] No final das contas, não se tratava de um conflito que refletia a oposição da igreja à ciência, mas a defesa da ciência aristotélica pela igreja.[46]

Mas qual a relação de tudo isso com a abrangência da infalibilidade bíblica? Resumindo, num trágico, porém complicado esquema para alarmar as autoridades eclesiásticas, os inimigos de Galileu acusaram-no de contradizer a Bíblia, que acreditavam defender a ciência aristotélica nas suas descrições do universo. Em 1613 e 1615, Galileu escreveu duas cartas, a Carta para Castelli [Benedetto Castelli*] e depois uma carta à Grã-duquesa Cristina, explicando como a Bíblia deveria ser interpretada de modo correto. Na sua Carta a Castelli, Galileu trata da questão da infalibilidade bíblica. Ele escreve: “[Foi-lhe corretamente proposto por Madame Cristina], e por você admitido e determinado, que as Sagradas Escrituras nunca podem errar, e que seus decretos são de verdade absoluta e inviolável”. Então, Galileu acrescenta: “Eu deveria apenas ter acrescentado que, embora a Bíblia, de fato, não possa errar, alguns dos seus intérpretes e expositores, contudo, podem às vezes se equivocar de diversas maneiras, sendo uma delas muito grave e bastante frequente [a saber] quando se baseiam no sentido literal das palavras”.[47] Observe, Galileu afirmou a total inerrância da Bíblia, mesmo no que se refere a como ela fala sobre o universo. Para Galileu, a questão não era a inerrância, mas a interpretação bíblica. A verdadeira questão era como os gêneros na Bíblia deveriam ser interpretados, não se a autoridade da Bíblia se estendia à sua descrição do universo.[48]

Isso fica mais evidente quando avaliamos Johannes Kepler (1571-1630), contemporâneo de Galileu. Kepler defendia a acomodação divina, afirmando que a Bíblia descreve o mundo como ele parece para nós. A Bíblia não deveria ser lida como um livro científico. Contudo suas afirmações sobre o mundo natural retratam o universo como aparenta ser.[49] Kepler não estava tentando contestar a Bíblia; pelo contrário, ele buscava demonstrar que a teoria de Copérnico era

coerente com as Escrituras. Caso se provasse que a teoria estava em contradição com a Bíblia, de bom grado ele a teria rejeitado.[50]

Foi somente tempos depois, no século 17, que a Bíblia foi proibida de falar sobre questões da ciência. Não é por acidente que os mesmos que defendiam a separação entre Bíblia e ciência, também rejeitassem a total infalibilidade bíblica, mas não devemos concluir que fosse essa a abordagem histórica. Como Carson adverte: “Aqueles que agora desejam afirmar a infalibilidade da Bíblia nas esferas da “fé e da prática”, mas não em todas as áreas abordadas pela Bíblia, estão duplamente afastados da tendência dominante dos antecedentes históricos”.[51] Contrariamente a Rogers e McKim, os debates científicos dos séculos 16 e 17 demonstram que nenhum dos lados acreditava que a Escritura estivesse limitada meramente a questões espirituais. Caso se admitisse que a Bíblia não abordava temas científicos, o debate nunca teria acontecido. Desse modo, é essencial destruir o mito de que era necessário escolher entre uma “Bíblia completamente infalível” e uma Bíblia “cuja infalibilidade estava limitada à fé e à prática”.[52] A verdadeira questão, segundo pensadores como Kepler e Galileu, não era se a Bíblia era totalmente infalível, mas como se deveria interpretar essa Bíblia totalmente infalível em tópicos como o universo.

A Declaração de Chicago sobre a inerrância da Bíblia

O debate sobre a inerrância não se encerrou nas décadas de 1960 e 1970. Em 1978, um grupo de evangélicos reuniu-se para redigir uma declaração em defesa da inerrância da Bíblia à luz dos muitos desafios que estava enfrentando. O Concílio Internacional sobre Inerrância Bíblica (ICBI – do inglês International Council on Biblical Inerrancy) era formado por mais de 300 dos mais notáveis representantes do evangelicalismo. O conselho executivo incluía homens como Gleason L. Archer, James M. Boice, Edmund P. Clowney, John H Gerstner, Kenneth S. Kantzer, James I. Packer, Francis A. Schaeffer e R. C. Sproul. O conselho consultivo reunia figuras como Greg L. Bahnsen, Henri A. G. Blocher, W. A. Criswell, Gordon R. Lewis, Harold Lindsell, John F. MacArthur, Roger R. Nicole, Harold J. Ockenga e John F. Walvoord, entre outros.[53]

O que é louvável é que os signatários da Declaração de Chicago sobre a Inerrância da Bíblia (CSBI – do inglês Chicago Statement on Biblical Inerrancy) tenham se reunido apesar das diferentes linhas denominacionais.[54] O resultado foi uma declaração ousada que ratificava a veracidade e a confiabilidade da Bíblia, e que ainda tem relevância nos dias de hoje. Seu efeito foi claramente perceptível quando esses homens retornaram às suas denominações (p. ex., Convenção Batista do Sul; Igreja Luterana – Sínodo de Missouri) para promover a reforma.[55]

Lemos no prefácio da Declaração de Chicago: “O reconhecimento da total veracidade e fidedignidade da Escritura Sagrada é essencial para uma apreensão total e confissão correta da sua autoridade”. Sola Scriptura e inerrância caminham de mãos dadas. Com a mesma postura dos reformadores, os homens que assinaram a declaração oravam para que ela fosse “usada para a glória de nosso Deus com vistas a uma nova reforma da igreja em sua fé, vida e missão”.[56]

Então, o que a declaração diz sobre inerrância? A Declaração de Chicago sobre a Inerrância da Bíblia começa com uma breve afirmação que liga a Escritura ao caráter de Deus: “Deus, sendo ele próprio a Verdade e falando somente a verdade, inspirou a Sagrada Escritura para, desse modo, revelar-se à humanidade perdida, por meio de Jesus Cristo, como Criador e Senhor, Redentor e Juiz. A Escritura Sagrada é o testemunho de Deus sobre si mesmo”. Além disso, aqueles escritores humanos da Escritura foram “preparados e supervisionados pelo seu Espírito”. Portanto a Palavra de Deus é “autoridade divina infalível em todas as questões que aborda”. Sendo “na sua totalidade e verbalmente dada por Deus, a Escritura não tem erro ou engano em tudo o que ensina, não menos no que afirma a respeito dos atos de Deus na criação, sobre os acontecimentos da história mundial e a respeito das suas próprias origens literárias sob Deus, como também no testemunho da graça salvífica de Deus na vida das pessoas”.[57] O ponto está claro: toda a Escritura é inspirada por Deus e inerrante.

Os artigos da Declaração começam com sola Scriptura. Com texto semelhante ao dos reformadores protestantes, eles afirmam que a Escritura é a Palavra autoritativa de Deus e que ela não recebe sua autoridade da igreja ou da tradição. Ao contrário do que Roma diz, a igreja, assim como seus credos e concílios, é subordinada à Escritura.[58] A CSBI ergue-se em oposição não somente a Roma, mas também à neo-ortodoxia. Diz o texto: “Afirmamos que a Palavra escrita é, na sua totalidade, revelação dada por Deus. Negamos que a Bíblia seja um mero

testemunho da revelação, ou que somente se torne revelação mediante encontro, ou que dependa das respostas dos homens para ter validade".[59]

Adicionalmente, a CSBI afirmou a total inspiração verbal: "Afirmamos que a totalidade das Escrituras e todas as suas partes, chegando às próprias palavras do original, foram dadas por inspiração divina". Contrariamente ao, digamos, Seminário Fuller, a declaração nega que "a inspiração da Escritura possa ser corretamente afirmada no todo sem as partes, ou algumas partes, mas não no todo".[60] E nos Artigos 11 e 12, a CSBI rejeitava a falsa dicotomia que alguns haviam feito entre infalibilidade e inerrância pela qual esses dois termos eram colocados um contra o outro. Conquanto haja distinção entre eles, um termo não pode ser colocado em oposição ao outro, pois ambos afirmam a veracidade e a confiabilidade da Bíblia em todas as questões que aborda. Ambos atestam para o fato de que a Bíblia está livre de toda "falsidade, fraude ou engano".[61] O Artigo 12 afirma: "Negamos que a infalibilidade e a inerrância da Bíblia estejam limitadas a questões espirituais, religiosas ou redentoras, excluindo as afirmações de natureza histórica ou científica".[62] Portanto não se pode dizer que a Escritura seja infalível e inerrante na sua mensagem espiritual, mas não nas suas afirmações científicas e históricas.[63]

A CSBI também estava em sintonia com a objeção de que o aspecto humano da Escritura tornava a inerrância impossível. A Declaração afirma, pelo contrário, que Deus "empregou as diferentes personalidades e estilos literários dos escritores" sem anular a personalidade de cada um deles.[64] Ao mesmo tempo, a supervisão do Espírito desses escritores humanos "garantiu uma expressão verdadeira e fidedigna em todas as questões sobre as quais os autores bíblicos foram levados a falar e a escrever". Portanto de modo algum a "finitude ou a condição caída" dos escritores bíblicos introduz "distorção ou falsidade na Palavra de Deus".[65]

Embora a CSBI afirme muito mais, é legítimo concluir que sua argumentação a favor da inerrância não deve ser tomada de modo leviano. Os autores acreditavam que a rejeição à doutrina produziria graves consequências. Eles escreveram que a autoridade bíblica "fica inevitavelmente prejudicada caso essa total inerrância divina seja de algum modo limitada ou desconsiderada, ou tornada relativa a uma visão da verdade que seja contrária à visão da própria Bíblia; e tais desvios provocam sérias perdas tanto para a pessoa quanto para a igreja".[66] Portanto a CSBI liga a inerrância à autoridade de modo inseparável, de modo que rejeitar a primeira é fazer muito dano à segunda.

Hoje os evangélicos ainda levam a CSBI com a mais extrema seriedade, em alguns casos chegando a usá-la como ponto central nos debates evangélicos.[67] Embora alguns argumentem que a CSBI deva ser rejeitada, outros evangélicos e instituições acreditam que ela seja biblicamente fundamentada e doutrinariamente fiel ao descrever o que a Escritura afirma a respeito de si mesma. Para esses evangélicos, a inerrância é parte do próprio DNA do evangelicalismo. Sem ela, o evangelicalismo deixa de ser evangelicalismo. A confissão de R. Albert Mohler é revigorante, sincera e precisa: “Estou totalmente certo de que, sem a inerrância, o evangelicalismo deixará de ser evangélico em qualquer sentido real. Isso porque, no final das contas, a inerrância é a única questão que de fato distingue o evangelicalismo do protestantismo liberal”.[68]

A virada pós-moderna: dançando sobre o túmulo de Deus

O que podemos dizer sobre a condição atual da autoridade bíblica? Embora seja possível mencionar diversos movimentos, a tendência dominante nas últimas décadas tem sido o pós-modernismo. A influência do pós-modernismo tomou vulto no fim do século 20 e, embora alguns afirmem que hoje somos uma cultura pós-moderna, essa afirmação é contestada. Todavia, como geralmente acontece, o que surge entre os eruditos às vezes leva décadas para chegar à igreja. Muitas igrejas hoje estão sofrendo os danos colaterais das bombas pós-modernas lançadas sobre a Bíblia no final do século 20.[69]

Para entender o pós-modernismo, devemos voltar à Idade da Razão. Alguns afirmam que a exaltação do indivíduo (e da razão) promovida pelo Iluminismo pode ser remontada a René Descartes (1596-1650), que duvidou de tudo até chegar à única coisa da qual não poderia duvidar: o próprio pensamento. Vem daí sua famosa frase: “Cogito ergo sum” – Penso, logo existo.[70] Na sua busca pela certeza metodológica, Descartes “cortou o fio da razão da fé e da revelação”.[71] Intencionalmente ou não, Descartes transformou o ser humano num sujeito racional autônomo.[72] Consequentemente, o projeto iluminista que se seguiu presumia que o homem poderia obter certeza cognitiva graças à natureza objetiva do próprio conhecimento. Toda a realidade estava subordinada

ao teste da razão. Era pensado que o mundo podia ser observado e analisado de um ponto de total neutralidade. Acompanhado pelos métodos da ciência, nada obstruía o caminho do pensador racional autônomo.[73] Esse método do Iluminismo demonstra a que ponto a razão e a confiança que o homem depositava nas suas capacidades racionais foram elevadas.[74]

Muitos dos que foram cativados pela modernidade adotaram um conceito realista ou objetivista do conhecimento, da verdade e do mundo. Essa visão persiste nos dias de hoje, pois a maioria das pessoas acredita que o mundo que têm diante de si é objetivamente real.[75] Em outras palavras, o mundo, por natureza, tem estrutura e ordem, independentemente do envolvimento da humanidade. No que se refere ao homem, seu intelecto pode espelhar a realidade à sua volta com precisão, e seu uso da linguagem pode descrever fielmente a realidade como ela de fato é.[76] A visão realista-objetivista está firmada na teoria da verdade como correspondência, segundo a qual, quando alguém faz uma afirmação, esta deve ser verdadeira ou falsa. Além disso, somos capazes de decidir se essa afirmação é verdadeira ou falsa simplesmente pela comparação e contraste dessa afirmação com o mundo à nossa volta.[77] Os pensadores do Iluminismo acreditavam que, com esse entendimento do conhecimento e da verdade, o homem pode obter conhecimento do mundo que seja objetivo, certo e confiável.

O ponto em que muitos pensadores iluministas se distanciaram do cristianismo foi em pensar que essa busca pela verdade universal e objetiva e pelo conhecimento do mundo pode ser realizada, e deve ser realizada, à parte da Palavra de Deus. Esses pensadores inverteram o lema de Agostinho e Anselmo para que expressasse: “Eu entendo para crer”, em vez de “eu creio para entender”.[78] Como vimos no capítulo anterior, a razão humana tornou-se autônoma; a Palavra de Deus tornou-se desnecessária.

O núcleo do pós-modernismo

Embora a modernidade viesse a sofrer severa crítica com o surgimento do pós-modernismo, é importante reconhecer que esses dois movimentos ainda têm muito em comum. Ambos afirmaram a autonomia da razão humana, porém de

maneiras distintas. No entanto, o pós-modernismo diferenciou-se do modernismo de modo significativo. Para nossos objetivos, abordaremos apenas duas características que resumem a virada pós-moderna.

Primeira, o pós-modernismo é caracterizado pelo relativismo. Para o pós-modernista, a verdade objetiva é algo que não existe. Não se pode mais acreditar que exista uma verdade que corresponda à realidade. Richard Rorty afirma: “A verdade não é determinada pela correspondência de uma afirmação à realidade objetiva, tampouco pela coerência interna das próprias afirmações”.[79] Stanley Getz observa como Jacques Derrida, o pai da “desconstrução”, assim como Michel Foucault e Richard Rorty rejeitaram o projeto do Iluminismo quando abandonaram “a busca por uma apreensão unificada da realidade objetiva”. A visão deles afirma que “o mundo não tem um centro, somente pontos de vista e perspectivas distintas”.[80] Nenhum texto (incluindo a Bíblia) nos oferece a visão de mundo que interpreta a realidade. Em vez disso, a pós-modernidade oferece somente “textos em duelo”.[81] Portanto somos deixados, então, com um grande número de interpretações, cada uma delas sendo igualmente válida. A verdade é relativa e subjetiva. A “verdade” de cada pessoa é meramente o produto da comunidade na qual essa pessoa nasceu.[82] Afirmar conhecer a verdade, ou possuir a única verdade, é o pecado mais mortal e arrogante do universo pós-moderno. No que se refere à religião, esse relativismo epistemológico leva ao pluralismo religioso em que cada texto religioso é tão verdadeiro quanto qualquer outro, independentemente de quão incompatíveis possam ser entre si. Esse pluralismo se presta a um pragmatismo relativista. Como diz o ditado popular: “O que serve para mim pode não servir para você”, e “O que está errado no nosso contexto pode ser aceitável ou até preferível no seu contexto”.[83]

Segunda, o pós-modernismo é caracterizado pelo desconstrucionismo. O estruturalismo é a crença de que “a linguagem é uma construção social, e as pessoas desenvolvem documentos literários – textos – na tentativa de prover estruturas de significado que as ajudarão a compreender a falta de sentido da experiência delas”. Essa visão pressupõe que uma sociedade tenha uma “estrutura constante, comum”.[84] No entanto, para o pós-estruturalista ou desconstrucionista, o sentido “não é inerente ao próprio texto”, mas “emerge somente à medida que o intérprete entra em diálogo com o texto”.[85] E “porque o sentido de um texto é dependente da perspectiva daquele que dialoga com ele, esse texto tem tantos sentidos quanto tem leitores (ou as leituras)”.[86] Pós-estruturalistas como Derrida entendem o estruturalismo como “apenas mais uma

tentativa, semelhante à de Descartes, de repelir a ameaça do relativismo encontrando algum terreno firme para o sentido".[87] Os pós-estruturalistas respondem com uma notícia alarmante: "Não há mais terreno firme para o sentido".

O que acontece quando o desconstrucionismo é aplicado à visão que se tem do universo? Resposta: "Não há um sentido único do mundo, nenhum centro que transcenda a realidade como um todo".[88] Portanto, do modo mais fundamental, segundo a conhecida conclusão de Jean-François Lyotard, o pós-modernismo é uma "incredulidade a respeito das metanarrativas".[89] Ou, como Terry Eagleton colocou isso, o pós-modernismo "sinaliza a morte" das metarrativas.[90] Nenhuma cosmovisão pode nos dar a interpretação objetiva da realidade. Talvez haja muitas interpretações de realidade, mas nenhuma delas pode afirmar ter a perspectiva do olho de Deus.

A linguagem desempenha um papel essencial no desconstrucionismo. Para o iluminista, a verdade corresponde à realidade objetiva que percebemos e analisamos. Para o pós-modernista, não abordamos uma realidade objetiva, mas construímos uma realidade criada por nós mesmos, e fazemos isso por meio da linguagem. Grenz explica:

A visão realista do Iluminismo também assume que há um relacionamento simples, individual, entre os fragmentos de linguagem que usamos para descrever o mundo e os fragmentos do mundo que buscamos conhecer. Os linguistas do século 20 argumentam que se trata de uma suposição defeituosa. Não estamos meramente combinando fragmentos de linguagem com fragmentos do mundo, dizem eles, nem há uma dada linguagem que ofereça um "mapa" preciso do mundo. As linguagens são convenções sociais humanas que mapeiam o mundo de uma variedade de formas, dependendo do contexto em que estamos falando.[91]

Grenz diz que os "jogos de linguagem" de Ludwig Wittgenstein nos ensinaram que a maneira como usamos as palavras determina como concebemos o mundo que nos rodeia. Portanto os pós-modernistas adotaram um entendimento não realista e construtivista de conhecimento e verdade. Eles argumentam que a

linguagem de fato cria e constrói a realidade, e visto que a sociedade está sempre em movimento, “os sentidos – e, consequentemente, o mundo como o enxergamos por meio da linguagem – também estão constantemente mudando”.[92] A essa luz, dois pressupostos básicos do pós-modernismo podem ser identificados:

Os pós-modernos entendem todas as explicações da realidade como construções que são úteis, porém não objetivamente verdadeiras.

Os pós-modernos negam que tenhamos a capacidade de nos distanciar de nossas construções de realidade.[93]

“Útil” é a palavra-chave. Uma vez que cada um de nós está preso pelas nossas próprias construções da realidade, e uma vez que essas construções não são objetivamente verdadeiras, o valor delas não está na sua veracidade, mas no seu benefício pragmático. A questão não é se a nossa construção é verdadeira, mas se ela é útil. Como argumenta Stanley Fish, não há verdade no mundo à espera de ser descoberta. Em vez disso, a verdade é determinada pela comunidade, e a comunidade decide o que é verdadeiro para ela com base no que lhe parece bom.[94] E, quando se trata da interpretação de um texto, a origem do significado não deve ser encontrada no autor do texto, mas no leitor que inventa o significado.[95] Portanto nossa missão é desconstruir o significado. “Se a linguagem realmente constrói significado (ao contrário de revelar um significado objetivo já presente no mundo), então a tarefa de um acadêmico é desmontar (“desconstruir”) esse processo de construção de significado. Ao desconstruir conceitos influentes, talvez possamos romper o controle que eles exercem sobre nossos pensamentos e ações”.[96]

O que acontece quando uma visão não realista é aplicada a um texto escrito, como a Bíblia? Acabamos com o não realismo hermenêutico. Como explica Kevin Vanhoozer, para o realista hermenêutico “há algo anterior à interpretação, algo que está “lá” no texto, que pode ser conhecido e pelo qual o intérprete é responsável”.[97] Ele acrescenta que o sentido é “anterior ao processo de interpretação e não depende dele”.[98] Não é assim para não realistas hermenêuticos, como Derrida ou Fish. Eles negam “que o significado preceda a

atividade interpretativa; que a verdade de uma interpretação dependa da reação do leitor".[99] Como resultado, a autoridade bíblica é suprimida. De fato, a autoridade de qualquer texto é eliminada. É necessário que seja assim, pois não é o texto, mas sim o leitor (ou a comunidade) quem agora governa e cria sentido. "O texto, mais uma vez, torna-se apenas um espelho ou uma câmara de eco em que vemos nossa própria imagem e ouvimos nossa própria voz".[100] Ou, como disse Nietzsche, "Não há fatos, apenas interpretações".[101]Alguns concluíram que pós-modernos como Derrida celebram "a arbitrariedade do significado e da verdade ao dançar sobre o túmulo de Deus".[102]

Finalmente, vemos que o não realismo hermenêutico é antiautoridade. Acreditar que o significado venha do autor de um texto ou do próprio texto é sucumbir à escravidão hermenêutica. Para os pós-modernistas, a "era do autor" é a "era da opressão".[103] "O 'real' – a ordem estável das coisas definida por palavras com significados estáveis – impede a liberdade humana".[104] Se a interpretação da pessoa precisa estar alinhada com a intenção do autor, então o leitor é servo do autor, que é dono do seu texto. Um pós-modernista acredita que devemos nos livrar dessa servidão. O autor não pode mais – nem deve – ser "dono do sentido textual", mas "deve morrer se o texto deve viver e o leitor ser libertado".[105] Vanhoozer explica: "A morte do autor torna-se um passo necessário na recusa em designar um sentido "verdadeiro" ao texto. […] Não mais restrito a uma única mensagem com apenas uma interpretação correta, o texto abre-se a um pluralismo de interpretações; o sentido é efetivamente desestabilizado, e a autoridade murcha na videira textual".[106]

Naturalmente, o pós-modernismo é um inimigo confesso da autoridade bíblica, que não apenas afirma que o leitor é subserviente ao autor – a Deus, como o autor divino –, mas também sustenta que significado e verdade são determinados por Deus, e não por nós, os leitores. O pós-modernismo nega haver uma presença dotada de autoridade por trás do texto bíblico e, em vez disso, opta pelo niilismo – "a negação do sentido, da autoridade e da verdade".[107] Deus não nos desconstruirá, clama o pós-modernismo, mas nós desconstruiremos Deus. O que resta depois da desconstrução? Um autor morto, e, no caso da Bíblia, um Deus que está morto.[108]As consequências não poderiam ser mais devastadoras para uma doutrina como sola Scriptura. Com a autoridade bíblica destruída, os pós-modernistas

efetivamente tiram a Bíblia de qualquer sentido estável de modo que esta não possa relatar um fato, anunciar uma ordem, ou fazer uma promessa. Além disso, sem o escritor para servir de critério da distinção entre sentido e significância, cada interpretação se torna uma versão tão autorizada quanto qualquer outra. Um texto que não pode ser confrontado com seu comentário não é autoridade de modo algum. Finalmente, a autoridade bíblica é enfraquecida pela instabilidade de sentido, pois, se nada específico é dito, o texto não pode exigir qualquer resposta específica. Os intérpretes não podem obedecer a um texto desprovido de especificidade nem crer nele. Se não há sentido no texto, então não há nada pelo que o leitor possa ser responsabilizado.[109]

A reconstrução pós-conservadora de Sola Scriptura

As críticas feitas pelo pós-modernismo resultaram em algumas consequências positivas (e necessárias), e é justo dizer que há alguma verdade na epistemologia do pós-modernismo. Se o pós-modernismo nos ensinou algo, é que não podemos voltar ao modernismo. O pós-modernismo expôs corretamente a dependência do modernismo do mito da neutralidade, bem como sua excessiva confiança na razão, como sendo autônoma, suprema e onicompetente. O pós-modernismo demonstrou que cada pessoa aborda um texto com um conjunto de pressuposições, e que interpretamos textos por meio de todo um sistema de pré-entendimento.[110] Adicionalmente, o pós-modernismo também foi útil ao repreender o modernismo pela sua elevação do individualismo. Em vez disso, o pós-modernismo mostra-nos a importância e o valor da comunidade, um valor que deveria encontrar eco nos cristãos, pois a Bíblia ressalta a importância da comunidade interpretativa no contexto da igreja local. Quer fosse essa sua intenção ou não, o pós-modernismo ajudou os cristãos a perceber que o modernismo não é “santuário para o evangelho”.[111]

No entanto, o pós-modernismo em si é afligido por enormes problemas. Se verdadeiro, o pós-modernismo promoveria a “morte de Deus” como Nietzsche, o não realista, previu. O Deus da Bíblia não somente fala, mas reivindica falar a verdade, chegando ao ponto de enviar seu Filho que é o caminho, a verdade e a

luz (Jo 14.6), o Logos, que fala a verdade com autoridade (Jo 1.1), uma verdade que liberta os cativos (Jo 8.32). O cristianismo histórico tem argumentado que a Escritura não nos oferece uma narrativa qualquer apenas, mas a metanarrativa que interpreta a realidade e julga todas as outras narrativas concorrentes. Essa afirmação se encontra no cerne de sola Scriptura e na reivindicação da Bíblia à autoridade. A Bíblia nos dá a metarranativa suprema, final, verdadeira, objetiva, clara e suficiente, e essa afirmação torna sola Scriptura ofensiva à mente pós-modernista. Para muitos evangélicos, o pós-modernismo e o cristianismo histórico não poderiam ser mais antitéticos.

No entanto, alguns evangélicos acreditam que o pós-modernismo tenha algo a oferecer. Ao aceitar o rótulo de "pós-conservadores", esses evangélicos acreditam que o pós-modernismo esteja correto ao rejeitar uma visão de conhecimento, verdade e mundo que seja realista-objetiva (i.e., fundacionalista). Seus defensores são variados, mas o pós-conservadorismo é representado na obra de Stanley J. Grenz e John R. Franke.[112]

Grenz e Franke aliam-se ao pós-modernismo em sua rejeição de um entendimento realista-objetivista (i.e., fundacionalista) do conhecimento e do mundo, aceitando, em vez disso, uma visão construcionista (i.e., visão pós-fundacionalista). Eles afirmam que ninguém tem a perspectiva dos olhos de Deus, uma visão que seja objetiva. A linguagem, incluindo a linguagem teológica, não nos mune de lentes objetivas através das quais podemos obter um conhecimento seguro e verdadeiro do mundo. A linguagem não retrata de modo objetivo a realidade nem corresponde à realidade como ela é, e nossas afirmações não nos fornecem reivindicações de verdade objetivas a respeito da realidade.[113]

Ao longo dos séculos, os cristãos têm afirmado que a Escritura, sendo inspirada por Deus, é linguagem de primeira ordem, e nossa formulação teológica é linguagem de segunda ordem. Se a formulação teológica do intérprete está baseada na Escritura, então ela é verdadeira e fidedigna. Sola Scriptura é assumida em todo esse processo hermenêutico. Grenz e Franke parecem negar que seja possível passar de modo objetivo da Escritura para a formulação teológica, e sentem-se pouco à vontade com o evangélico que chega a conclusões teológicas com base na sua exegese da Escritura, somente para crer que essas conclusões são biblicamente precisas e definitivas. O pós-fundacionalismo de Grenz e Franke rejeita a crença de que o cristão tem na Escritura uma "base revelacional objetiva" da qual pode extrair conclusões

teológicas indubitáveis.[114]

Embora à primeira vista Grenz e Franke pareçam afirmar sola Scriptura, por fim, eles se desfazem do entendimento tradicional do princípio formal. A Escritura é inspirada e tem autoridade apenas no sentido de que o Espírito fala à comunidade por meio da Bíblia, não porque a Bíblia seja inerentemente inspirada por Deus.[115] “Não é a Bíblia como livro que tem autoridade”, eles dizem, “mas a Bíblia como instrumentalidade do Espírito; a mensagem bíblica expressa pelo Espírito por meio do texto que é a norma determinante da teologia”.[116] Novamente, soando muito barthiano: “A autoridade da Escritura não reside de modo definitivo em qualquer qualidade que seja inerente ao texto em si, mas na obra do Espírito que fala nesse texto e por meio dele. A Escritura tem autoridade porque é o veículo por meio do qual o Espírito fala”.[117] Portanto todo o debate da Reforma sobre autoridade é equivocado, pois “nem a Escritura, nem a tradição são inerentemente autoritativas no sentido fundacionalista de prover bases autoevidentes, não inferenciais e incorrigíveis para a construção de afirmações teológicas”, mas ambas derivam sua autoridade do Espírito e são muito dependentes uma da outra.[118]

Não apenas há três fontes para a formulação teológica (Escritura, tradição e cultura), mas as duas últimas parecem ser tão essenciais e autoritativas quanto a primeira.[119] A comunidade é necessária e indispensável, juntamente com o auxílio do Espírito Santo, para tornar a Escritura completa.[120] Visto que Grenz e Franke elevam essas outras normas ao nível da Escritura, a afirmação deles de sola Scriptura fica confusa, um tanto irônica:

No entanto, embora reconhecendo a importância de sola scriptura como estabelecendo o princípio de que o texto canônico é a norma normans normata (a norma com nenhuma outra norma sobre ela), também é verdadeiro que, em outro sentido, a scriptura nunca é sola. A Escritura não está sozinha como única fonte na tarefa da construção teológica ou como única base sobre a qual a fé cristã tem se desenvolvido historicamente. Em vez disso, a Escritura funciona num relacionamento dinâmico e constante com a tradição cristã e com o meio cultural dos quais emergem interpretações particulares do texto.[121]

Então, em que sentido a Escritura é a norma determinante? Para Grenz e Franke, o texto da Escritura não é a norma determinante, mas apenas sua mensagem. Essa posição resulta da crença deles de que o texto da Escritura não deve ser equiparado à Palavra de Deus.[122] A Escritura é a norma determinante apenas no sentido de que o Espírito usa a mensagem bíblica para impactar a comunidade.[123]

Contudo mesmo aqui a situação é muito mais complexa, pois o significado do texto não está restrito à intenção do escritor bíblico. Seguindo os passos do filósofo francês Paul Ricoeur, Grenz e Franke acreditam que, assim que é concluído pelo autor, o texto bíblico "ganha vida própria".[124] Eles explicam que o Espírito não está preso à intenção do autor quando apropriado pela situação contemporânea da comunidade.[125] Portanto o modo como o Espírito age por meio do texto não é restrito ao texto bíblico. A tarefa da comunidade é estar atenta à maneira como o Espírito possa estar falando hoje por meio da mensagem bíblica.[126] Devemos nos lembrar, dizem Grenz e Franke, que o Espírito está falando a nós hoje não apenas por meio da Escritura, mas também por meio da tradição e da cultura. Escritura, tradição e cultura – todas falam juntas à comunidade, cada uma delas sendo igualmente significativa.[127]

A resposta evangélica ao pós-conservadorismo

Como os evangélicos reagiram ao pós-conservadorismo? No início do século 21, um dos ensaios críticos mais instrutivos pode ser encontrado em Reclaiming the center: Confronting Evangelical accommodation in Postmodern times [Reivindicando o centro: Confrontando a acomodação evangélica nos tempos pós-modernos], organizado por Erickson, Helseth e Taylor, um livro que reúne capítulos de 14 evangélicos de diversas denominações. O capítulo de Stephen Wellum sobre a autoridade bíblica representa bem os evangélicos insatisfeitos com uma visão pós-conservadora da Bíblia.

Wellum concorda com Grenz e Franke que o pós-modernismo "tem sido útil ao ressaltar os problemas inerentes do modernismo, a saber, sua arrogância em pensar que seres humanos finitos são indivíduos autossuficientes e autônomos

que podem descobrir por conta própria, e independentemente de Deus e de sua revelação, a verdade no senso de universalidade e objetividade na metanarrativa".[128] O melhor da tradição cristã – pensadores como Herman Bavinck, Cornelius Van Til, Francis Schaeffer, Carl F. H. Henry – rejeitou esse tipo de abordagem. Mas a confiança de Grenz e Franke no pós-modernismo como uma alternativa é igualmente desastrosa, pois tem o mesmo ponto de partida: a autonomia humana. Em outras palavras, o pós-modernismo cai na mesma armadilha do modernismo precisamente porque não começa com Deus e sua revelação à humanidade.[129]

Além disso, Grenz e Franke também não conseguem distinguir entre o fundacionalismo modernista e o fundacionalismo bíblico. "Um fundacionalismo bíblico não está baseado no indivíduo humano finito, como tentam fazer tanto o modernismo quanto o pós-modernismo, mas, em vez disso, está enraizado e fundamentado na própria apresentação bíblica do trino Deus – para usar as famosas palavras de Francis Schaeffer, 'o Deus que está lá'".[130] É simplesmente um erro presumir que esse conhecimento do arcabouço do fundacionalismo bíblico seja a mesma visão de conhecimento adotada pelo modernismo. Ao contrário do segundo, o primeiro está enraizado no soberano Senhor, que é onisciente e criou seres à sua semelhança com o propósito de revelar-se a eles. Resumindo, Grenz e Franke jogaram o bebê (fundacionalismo bíblico) junto com a água suja da banheira (fundacionalismo modernista).

E também, visto que a linguagem é um dom dado por Deus, podemos ter verdadeiro conhecimento de Deus, do homem e do mundo à nossa volta mesmo que esse conhecimento não seja exaustivo.[131] Wellum reage contra o antirrealismo e o antiobjetivismo de Grenz e Franke: "Por que deveríamos pensar que, pelo fato de obtermos nosso conhecimento de Deus pela revelação e depois por meio de nossa razão, nossos sentidos e nossos meios linguísticos não se trate de conhecimento de Deus como ele realmente é, ou da realidade como ela de fato é, mas apenas uma questão de construção linguística? Esse é simplesmente um conceito não bíblico".[132] De acordo com a Escritura, Deus e seu universo podem ser conhecidos e de fato são. Desde o princípio, Deus não dotou o homem de razão e sentidos que obstruem, distorcem ou bloqueiam o conhecimento dele e do mundo; em vez disso, razão e sentidos servem exatamente como meios usados por Deus para nos levar a um conhecimento da verdade. Como afirma John Frame: "Deus é Senhor; ele não será impedido de entrar no seu mundo".[133] A essa luz, o homem pode ter um entendimento objetivo e verdadeiro de Deus, da sua Palavra, e do mundo mesmo que esse

conhecimento não seja exaustivo, mas limitado. Pelo fato de Deus ter revelado a si mesmo, uma visão divina da realidade é possível.[134]

A visão pós-conservadora da Escritura é incoerente com o que Escritura diz a respeito de si mesma. Como veremos nos capítulos seguintes, a Escritura não apenas se apresenta como comunicando uma palavra objetiva vinda de Deus, mas ela própria equivale à Palavra de Deus e é considerada como tendo sido divinamente inspirada. Sendo a Escritura inspirada por Deus e inerrante, trata-se de linguagem de primeira ordem. Toda linguagem de segunda ordem é derivada e deve ser avaliada pela Escritura.[135] A Bíblia ocupa o primeiro lugar, explica Wellum, "não meramente porque é o livro da comunidade, tampouco pelo fato de ser usada pelo Espírito em algum sentido dinâmico, mas precisamente por ser o que afirma ser: a Palavra escrita de Deus, ou seja, o discurso divinamente autorizado que nos dá as interpretações do próprio Deus dos seus próprios atos poderosos".[136]

À luz disso, a visão pós-conservadora da Escritura não faz justiça à sola Scriptura. Grenz e Franke de fato não tratam a Bíblia como linguagem de primeira ordem que tem total autoridade. Em vez disso, para eles "é a 'estrutura interpretativa cristã', que é uma combinação de Escritura, experiência e interpretação, que é básica e fundacional para eles, mas que pertence à categoria de segunda ordem".[137] Grenz e Franke assemelham-se muito a Karl Barth nesse ponto, pois não creem que a Escritura seja inerentemente autoritativa e que autentique a si mesma. Em vez disso, a autoridade está presente quando o Espírito fala por meio do texto ou se apropria do texto nas nossas comunidades, mas a Escritura não tem autoridade porque o Espírito inspirou o texto inerrante em primeiro lugar.[138]

Tanto o pós-conservadorismo quanto o pós-fundacionalismo deixam o cristão no terreno extremamente instável do subjetivismo hermenêutico. Grenz e Franke "afirmam que 'o Espírito fala por meio da Bíblia' refere-se às ilocuções do Espírito, mas essas não são idênticas às dos escritores bíblicos".[139] Essa posição "entende o Espírito como falando e criando um mundo independentemente da fala da Escritura, em vez de sustentar a visão correta de que a fala do Espírito é sempre a fala da Escritura".[140] Isso dá origem a um grande número de perguntas problemáticas:

Como saber quais são os atos ilocucionários do Espírito, e principalmente quando é possível ao Espírito falar independentemente dos atos ilocucionários dos escritores humanos?

Como a Escritura está de fato servindo como nossa autoridade final para a construção teológica?

Como, então, determina-se o que o Espírito realmente está falando, exceto à luz da subjetividade da comunidade local que ouve a sua voz? E, além do mais, a que comunidade devemos dar ouvidos?

Dada a rejeição deles da sola Scriptura e a aceitação de uma epistemologia não fundacionalista, como podemos de fato "conferir e ver" para saber se o mundo que o Espírito está criando na nossa linguagem teológica e por meio dela pertence ao mundo escatológico?

Como podemos falsificar um mundo da nossa própria feitura idólatra que contradiz o mundo da Bíblia?[141]

Em síntese, é difícil entender como o cristão não fica preso no buraco negro do relativismo.[142]

A Bíblia sob ataque hoje

A batalha a respeito da autoridade bíblica está longe do seu fim. Há um número sempre crescente de livros sendo publicados a cada ano, muitos deles questionando a autoridade, a inspiração, e inerrância, a clareza, a necessidade e a suficiência da Escritura. Considere os seguintes exemplos de representantes que chamaremos de "críticos evangélicos da Bíblia" – um rótulo adequado, pois são críticos da Escritura (em graus variados) e, em algum sentido, identificam-se como evangélicos (ou, pelo menos, assim o fizeram em algum momento).[143]

Peter Enns: A Bíblia não é confiável e factual em sua narrativa histórica. O que a Bíblia afirma ter acontecido não aconteceu de fato. Boa parte do Antigo Testamento pode ser lida como um conto de fadas (p. ex., Adão e Eva, a abertura do mar Vermelho). Além disso, muitas das suas descrições teológicas (até mesmo a respeito de Deus) e instruções éticas são perturbadoras, incorretas, contraditórias e, às vezes, até mesmo imorais e bárbaras (p. ex., o modo como o Antigo Testamento retrata Deus e o genocídio). Consequentemente, a Bíblia não é inerrante, clara ou suficiente, e de modo algum devemos considerar partes dela inspiradas.[144]

Kenton L. Sparks: A Bíblia é, primeiramente, um livro humano e, tendo sido escrita por homens, é natural que contenha erros. Há erros históricos e contradições presentes em todo o livro (p. ex., Moisés não escreveu o Pentateuco, Paulo não é o autor de muitas das cartas que levam seu nome, o dilúvio e o êxodo nunca aconteceram, Nínive nunca se arrependeu, os escritores dos Evangelhos se contradizem, a profecia da volta de Cristo é equivocada). No entanto, esses erros não são apenas de natureza histórica, mas também teológica e ética, visto que a Bíblia defende valores que são sinistros e malignos. Nem mesmo os ensinamentos de Jesus estão imunes à condição caída. Portanto a Bíblia, sendo caída e corrompida, tem seu lado sombrio. Mesmo assim, a Escritura ainda é a Palavra de Deus e autoritativa na sua mensagem principal, uma vez que Deus se acomoda ao erro, redimindo e santificando a palavra corrompida do homem.[145]

Poderíamos citar muitos outros “críticos evangélicos da Bíblia”, mas duas observações devem ser feitas com base nas posições defendidas por Enns e Sparks.[146] Primeira, enquanto os “críticos evangélicos” mencionados acima avaliam os aparentes “problemas” do texto bíblico e concluem que a Bíblia, apesar de não ser inerrante, permanece como “palavra de Deus”, os céticos (p. ex., Bart Ehrman) avaliam os mesmos “problemas” da Bíblia e concluem que a Bíblia definitivamente não é a “palavra de Deus”.[147] Nesse ponto, ironicamente, os céticos e os evangélicos defensores da inerrância têm muito em comum contra os “críticos evangélicos da Bíblia”: concordam que, se a Bíblia erra, ela não pode ser a “palavra autoritativa de Deus”.

Segunda, para os “críticos evangélicos da Bíblia”, o que é colocado em questão não é apenas a historicidade dos relatos bíblicos (p. ex., o Adão histórico, o

dilúvio, o êxodo, a autoria mosaica do Pentateuco, os milagres de Jesus), mas a própria teologia e ética bíblicas. Não devemos pensar que esses "críticos evangélicos da Bíblia" estejam preocupados com questões secundárias. Sua crítica às Escrituras tem como foco as próprias teologia e instrução ética bíblicas; na verdade, a própria cosmovisão da Bíblia.

Então, como devemos proceder? A natureza autoautenticadora da Escritura e o testemunho interior do Espírito

Depois dessa breve história sobre as abordagens moderna e pós-moderna à Bíblia, o que podemos aprender a respeito do desenvolvimento de sola Scriptura e da sua aplicação ao nosso contexto hoje? Para começar, devemos reconhecer que o modernismo racionalista e o pós-modernismo subjetivista são inadequados e inerentemente antibíblicos. Cada visão tem o indivíduo como ponto de partida. Muitos pensadores do Iluminismo partiram do eu autônomo, à parte da revelação divina. O liberalismo fez o mesmo com a experiência do homem. O pós-modernismo não é melhor, sendo o resultado natural e lógico do racionalismo modernista. O pós-modernismo continua a exaltar a razão humana como nossa "autoridade final" e "árbitro definitivo da verdade, mesmo que essa verdade seja apenas pessoal e autocriada". Portanto "a plataforma fundamental do Iluminismo" não foi abandonada pelo pós-modernismo.[148] Então, não é de admirar que o pós-modernismo transforme a Escritura numa introdução enfática, romanceada e desnecessária e a esvazie da sua autoridade divina na sua exaltação da experiência subjetiva do homem.[149]

Em contraste com o modernismo racionalista e o pós-modernismo subjetivista, devemos começar a atentar para o que a Escritura tem a dizer a respeito de si mesma, pois ela "reivindica para si mesma uma autoridade que não se origina dos seres humanos, mas de Deus", e como "revelação divina, apresenta-nos uma meta-história que afirma comunicar a verdade absoluta que não pode ser descoberta por qualquer outro meio".[150] Em vez de impor sobre o texto uma pauta moderna ou pós-moderna, teremos de abrir os ouvidos às categorias

bíblicas que a própria Escritura nos oferece com o intuito de nos guiar na sua interpretação.[151]

Isso significa que não podemos acolher a ilusão do Iluminismo de que seja possível abordar a Escritura de modo neutro, imparcial e perfeitamente objetivo. Nenhuma abordagem à Escritura é neutra. Todos nós abordamos o texto com certas tradições e pré-entendimentos. Mas a neutralidade não é nosso objetivo. Conquanto alguns pré-entendimentos talvez sejam equivocados, outros acertam em cheio, guiando-nos a um entendimento e interpretação corretos da Escritura. Portanto nosso objetivo será ir à Escritura e permitir que sua própria voz afirme e corrija nossos pré-entendimentos a respeito do que ela é, e de como deve ser interpretada.[152]

Essa abordagem procura reconhecer a natureza autoautenticadora da Escritura.[153] Ou, segundo João Calvino e John Owen, a Escritura é autopiston (de autopistos, que significa fidedigna em si e por si mesma).[154] Conquanto haja um lugar importante para a investigação histórica, às vezes os evangélicos abordam a Escritura tornando os dados externos da investigação histórica o juiz supremo da Escritura. Nessas abordagens, os dados externos são necessários para validar se a Bíblia é a Palavra de Deus.[155] Ironicamente, esse ponto de partida não se distingue do liberalismo de modo significativo, embora suas conclusões sejam amplamente divergentes. Os dois grupos entendem que os dados históricos desempenham a função de juiz sobre a Escritura.[156] O exame da própria Bíblia torna-se subserviente às provas externas.

Embora falando sobre o tema mais amplo do cânon da Escritura, Michael Kruger observa diversos problemas com essa abordagem.[157] Para começar, ela presume que a investigação histórica seja neutra. A Escritura deve ser autenticada e provada somente por meio dos resultados seguros da crítica bíblica. Tanto cristãos quanto não cristãos devem se submeter aos métodos neutros da pesquisa histórica. Mas pode o próprio método de alguém ser verdadeiramente neutro? Essa abordagem é ingênua. As evidências históricas não interpretam a si mesmas, mas devem ser interpretadas por alguém, e um "alguém" sempre tem uma cosmovisão.[158] Isso significa que essa neutralidade de visão de mundo não existe. O incrédulo vai ao texto bíblico munido de uma cosmovisão completa, cheia de pressupostos não bíblicos (e antibíblicos). Suas preconcepções certamente impactam sua investigação histórica. Os métodos da investigação histórica nunca são neutros. Eles "pressupõem algum sistema filosófico-religioso e se fundamentam nele".[159] O que ao cristão parece ser

convincente parece tolo ao incrédulo.[160] Portanto, embora sejam importantes, os argumentos históricos são de apoio e não determinativos. Como escreve Kruger: “Sua eficácia depende sempre da visão de mundo daquele que avalia a evidência”.[161]

Dito isso, somos ainda deixados com um imenso problema – um que parece violar o espírito da sola Scriptura: a noção de que a Bíblia está sujeita a um padrão externo, nesse caso os seguros (e neutros) resultados da investigação histórica.[162] Para ser claro, a investigação histórica não é algo ruim. Herman Bavinck diz, “o estudo histórico-crítico pode produzir um claro discernimento da origem, da história e da estrutura da Escritura”, mas nunca pode levar “a uma doutrina, um dogma da sagrada Escritura”.[163] A investigação histórica tampouco deve ser o padrão pelo qual julgamos a Escritura. Ao fazer isso, mais uma vez assimilaremos a mentalidade iluminista que “permite que a análise autônoma humana das evidências históricas se torne uma autoridade externa, acima da Palavra de Deus”.[164] Portanto voltamos à pergunta central enunciada aqui por Kruger: “Como as Escrituras podem ser o padrão definitivo da verdade se seu recebimento depende de algum outro padrão (presumivelmente mais correto)?”[165]

Devemos começar buscando a resposta na própria Escritura, pois ela autentica a si mesma. Em outras palavras, nosso objetivo é fundamentar a autoridade na maior autoridade que podemos encontrar, ou seja, a própria Escritura, pois ao fazê-lo estamos, na realidade, fundamentando a autoridade da Escritura em Deus, pois ele é seu divino autor e ela é sua Palavra.[166] Como disse Calvino, “Somente Deus é testemunha apropriada de si mesmo em sua Palavra […] a Escritura, de fato, autentica a si mesma”.[167] Essa abordagem olha para o conteúdo da Bíblia a fim de descobrir o que ela é e qual sua função, em vez de manter os olhos fixos exclusivamente na comunidade (catolicismo romano e pós-modernismo) ou na razão e na experiência do indivíduo autônomo (modernismo e liberalismo). Como observa Bavinck, a Escritura atua como nosso “primeiro princípio”, significando que nela se deve “crer por causa dela mesma e não por algum outro motivo”. “A autoridade da Escritura com respeito a si mesma depende da Escritura”.[168] Nossa abordagem não deve negar o valor da investigação ou da comprovação histórica externa à Bíblia como “recursos úteis”, como Calvino as chamava, mas sim dizer que esses recursos úteis devem vir a nós sob a autoridade da própria Escritura.[169]

Em segundo lugar, e de mãos dadas com a natureza autoautenticadora da

Escritura, devemos possuir o testemunho e a confirmação interior do Espírito. Embora a Escritura autentique a si mesma, sem a obra do Espírito nossa mente pecaminosa não nos permite perceber sua verdadeira natureza. “Em última análise, a Escritura é suficiente para um conhecimento salvífico de Deus”, disse Calvino, “somente quando sua certeza for fundamentada na persuasão interior do Espírito Santo.”[170] O mesmo Espírito que “falou pela boca dos profetas deve penetrar no nosso coração para nos persuadir que eles proclamaram fielmente o que lhes foi divinamente ordenado”.[171]

Em 1Coríntios 2, por exemplo, Paulo afirma que o “homem natural”, a pessoa não regenerada, “não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente” (2.14). O Espírito é aquele que dá visão espiritual, a fim de que, embora o incrédulo a princípio tenha visto a cruz como tolice, ele agora a vê como sua salvação.[172] Como Paulo explica em 2Coríntios 4.6: “Porque Deus, que disse: ‘Das trevas resplandecerá a luz’, ele mesmo resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo” (cf. At 26.18; Ef 1.13).[173]

Portanto, embora a igreja ou as evidências externas possam ser importantes, elas apenas dão um testemunho adicional. O testemunho interior do Espírito é a “chave principal para a autoridade e a divindade da Escritura”.[174] Assim como Calvino, antes dele, o puritano John Owen esclarece que esse testemunho interior do Espírito não é nova revelação, mas sim a iluminação da Palavra. Owen escreveu que o Espírito “não traz nova luz à Escritura”. Em vez disso, ele “desanuvia nosso entendimento, para que vejamos a luz da Escritura, por meio da própria Escritura e à luz da Escritura”.[175] Quão essencial é esse testemunho interior do Espírito? Se “o Espírito Santo, falando na Escritura, não inspirar nossa mente em primeiro lugar e abrir os olhos do nosso entendimento […] todos os outros meios em nada nos beneficiarão”.[176]

Por onde devemos começar? Pelo princípio

Nossa última consideração fala da necessidade de vermos a Escritura num

sentido holístico. Tendo em vista que a Escritura chega a nós no formato de uma história – um relato histórico-redentor – é aí que começaremos. Daremos atenção especial ao padrão de cumprimento de promessas presente na Escritura conforme observado nas alianças bíblicas, para só então mudarmos o foco e examinarmos seus diferentes atributos.[177] Iremos da teologia bíblica à teologia sistemática, e nosso intuito ao fazê-lo é interpretar a Escritura nos seus próprios termos e categorias.[178] Quando a história bíblica é corretamente abordada, ela serve como nossa metanarrativa, transformando o que entendemos por cristianismo e até oferecendo-nos uma cosmovisão abrangente.[179]

Buscaremos os sinais no próprio texto para que não tentemos levar Deus a pensar nossos pensamentos, mas que pensemos os pensamentos de Deus.[180] Ao longo de todo este processo, olharemos através das lentes da Escritura, como aconselhou Calvino, munidos ao mesmo tempo do objetivo de aplicar de maneira nova a doutrina de sola Scriptura à luz dos desafios hermenêuticos de hoje.

---

[1] WOODBRIDGE, John D.; JAMES III, Frank A. Church history, vol. 2, From Pre-Reformation to the present day. Grand Rapids: Zondervan, 2013, p. 789.

[2] BEBBINGTON, David W. Evangelicalism in modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s. Londres: Unwin Hymnal, 1989, p. 3.

[3] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 792.

[4] Em 1957 Gabriel Hebert publicou Fundamentalism and the church of God (Londres: SCM, 1957), em que atacava os evangélicos britânicos por afirmarem a inerrância. Em resposta, J. I. Packer escreveu um dos mais famosos livros que defendem a autoridade e a inerância bíblica: “Fundamentalism” and the Word of God (Leicester: Inter-Varsity Press, 1958). Packer forneceu uma base para a crença do evangelicalismo britânico na inerrância da Bíblia.

[5] MARSDEN, George. Reforming fundamentalism: Fuller seminary and the new evangelicalism. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 4.

[6] Ibid., p. 7.

[7] Ibid., p. 76.

[8] Para a história complexa de como esses rótulos, que não eram não precisos no início, desenvolveram-se, veja IBID., 3, 10, 146-47; Marsden, George. Fundamentalism and American culture, 2ª. ed. Nova York: Oxford University Press, 2006, p. 233-36.

[9] Para um estudo recente, veja Strachan, Owen. Awakening the evangelical mind: An intellectual history of the neo-evangelical movement. Grand Rapids: Zondervan, 2015.

[10] MARSDEN. Reforming fundamentalism, p. 167-70, 172.

[11] Ibid., p. 67-68.

[12] Ibid., p. 61-63, 72-82.

[13] Ibid., p. 113.

[14] Ibid.

[15] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 809.

[16] MARSDEN. Reforming fundamentalism, p. 211.

[17] Ao mesmo tempo, Fuller insistia que sua visão não deveria ser equiparada à neo-ortodoxia de Barth.

[18] MARSDEN. Reforming fundamentalism, p. 212.

[19] Ibid.

[20] Ibid., p. 213-14.

[21] Ibid., p. 214.

[22] Ibid., p. 224.

[23] Citado em ibid., p. 223.

[24] Citado em ibid., p. 224.

[25] Ibid., p. 245.

[26] Fuller Theological Seminary, “Statement of faith” (www.fuller.edu/about/mission-and-values/statement-of-faith/).

[27] Nem todos os inerrantistas concordavam com a abordagem de Lindsell. Veja, por exemplo, a opinião de Carl Henry a respeito da obra de Lindsell em MARSDEN. Reforming fundamentalism, p. 288; THORNBURY, Gregory Alan. Recovering classic evangelicalism: Applying the wisdom and vision of Carl F. H. Henry (Wheaton, IL: Crossway, 2014), p. 117.

[28] MARSDEN. Reforming fundamentalism, p. 282-83.

[29] ROGERS, Jack B., org., Biblical authority. Waco, TX: Word, 1977; ROGERS, Jack B.; MCKIM, Donald K. The authority and interpretation of the Bible: An historical approach. San Francisco: Harper & Row, 1979.

[30] Rogers e McKim foram influenciados pela obra de SANDEEN, Ernest. The origins of fundamentalism: Toward a historical interpretation. Filadélfia: Fortress, 1968; SANDEEN, Ernest. The roots of fundamentalism: British and American millenarianism 1800–1930.Chicago: University of Chicago Press, 1970. Veja também DAVIS. Stephen T. The debate about the Bible: Inerrancy versus infallibility. Filadélfia: Westminster, 1977.

[31] WOODBRIDGE, John D. Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

[32] Sobre esse ponto, além de Woodbridge, veja também MULLER, Richard A. PRRD, 2:155; CARSON, D. A. “Recent developments in the doctrine of Scripture”. In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John D., org. Hermeneutics, authority, and canon. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005, 10-14.

[33] Trata-se de uma suposição incorreta. Pressupõe que, ao afirmar que a Bíblia é infalível na sua mensagem principal, estamos, simultaneamente, excluindo sua infalibilidade em outras áreas. Mais uma vez, trata-se de um salto ilegítimo na lógica. Não há motivo por que a Bíblia não possa ser tanto infalível em sua mensagem principal como em outros detalhes. Para uma refutação desse tipo de lógica em Rogers/McKim, veja WOODBRIDGE. Biblical authority. No capítulo 8 iremos explorar essa questão em profundidade.

[34] Além de Rogers e McKim, veja um exemplo desse tipo de argumento em VAWTER, Bruce. Biblical inspiration. Filadélfia: Westminster, 1972.

[35] CARSON. “Recent developments in the doctrine of Scripture”, p. 5.

[36] WOODBRIDGE. Biblical authority, p. 73 (veja especialmente p. 72-80).

[37] CARSON. “Recent developments in the doctrine of Scripture”, p. 5.

[38] Essa expressão é usada por Ard Louis, professor de física teórica na Universidade de Oxford, numa entrevista feita por Eric Metaxes para o programa Socrates in the city. Veja http://www.socratesinthecity.com/video/ard-louis-science-and-faith.

[39] Para o relato da história em mais detalhes, veja MCGRATH, Alister E. Science and religion: An introduction. Oxford: Blackwell, 1999, p. 12-13; BIRKETT, Kirsten. “Science and Scripture”. In: CARSON, D. A. The enduring authority of the Christian Scriptures. Grand Rapids: Eerdmans, 2016,p. 949-56; SHEA, William R. Galileo’s intellectual revolution. Londres e Basingstoke: Macmillan, 1972; DE SANTILHANA, Giorgio. The crime of Galileo. Melbourne: Heinemann, 1958.

[40] BIRKETT. “Science and Scripture”, p. 950.

[41] Ibid.

[42] Ele apresentou esse argumento na sua obra De revolutionibus orbium coelestium (“Da revolução das esferas celestes”). Sua teoria ainda continha imprecisões, pois ele pensava que os planetas se moviam em círculo ao redor do centro.

[43] Sem acesso ao conhecimento posterior referente às leis do movimento e à teoria da gravidade, Copérnico não foi capaz de explicar como e por que a Terra se movia. Veja BIRKETT.“Science and Scripture”, p. 951.

[44] Sobre a física aristotélica, veja TOULMIN, Stephen; GOODFIELD, June. The fabric of the heavens. Harmondsworth, UK: Penguin, 1961; KUHN, Thomas S. The Copernican revolution: Planetary astronomy in the development of Western thought. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

[45] Veja Birkett, “Science and Scripture”, 951-52; Jerzy Dobrzycki, org., The reception of Copernicus’ Heliocentric theory (Dordrecht: D. Reidel, 1972).

[46] Birkett, “Science and Scripture”, 954.

* Matemático italiano (1578-1643), aluno de Galileu Galilei. (N. do T.)

[47] Citado em DRAKE, Stillman. Galileo at work. Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 224. Há um debate quanto a se Galileu de fato acreditava que a voz bíblica deveria estender-se além das questões espirituais. A princípio, na sua Carta a Castelli, ele parece responder de maneira negativa. No entanto, um pouco mais tarde, em 1615, ele realmente responde afirmativamente, dizendo: “Mesmo naquelas proposições que não são questões de fé, essa autoridade [da Bíblia] deve ter a primazia sobre todos os escritos de homens que se sustentem em meras afirmações ou argumentos prováveis, e não sejam estabelecidos de um modo demonstrativo”. Ele continua para argumentar que “nos livros dos sábios deste mundo há algumas verdades físicas que são solidamente demonstradas, e outras que são meramente afirmadas; quanto ao primeiro tipo, é função dos sábios teólogos mostrar que não contradizem as Sagradas Escrituras. E, quanto às proposições que são apresentadas, porém não comprovadas de modo rigoroso, e que envolvam qualquer aspecto contrário à Bíblia, devem ser consideradas como sendo incontestavelmente falsas e devem ser assim provadas por todos os meios possíveis” (DRAKE, Stillman., org. Discoveries and opinions of Galileo. Nova York: Doubleday, 1957, p. 183, 194). Alguns afirmam que Galileu somente mudaria seu ponto de vista devido a pressões das autoridades. Outros discordam. Sobre esse debate, veja WOODBRIDGE. Biblical authority, p. 91.

[48] MCGRATH, Alister E. Science and religion: An introduction. Oxford: Blackwell, 1999, p. 12-13; WOODBRIDGE. Biblical authority, p. 90-99.

[49] WOODBRIDGE; JAMES. Church history, p. 340. É importante observar, como fazem Woodbridge e James, que esse apelo à acomodação divina é muito semelhante ao de Agostinho e Calvino.

[50] WOODBRIDGE, John D. “Does the Bible teach ‘science’?”, BSac 142 (1985): 199.

[51] Carson, “Recent developments in the doctrine of Scripture”, p. 15.

[52] WOODBRIDGE. “Does the Bible teach ‘science’?”, p. 202.

[53] BOICE, James M., org. The foundation of Biblical authority. Grand Rapids:

Zondervan, 1978, p. 12.

[54] NICHOLS, Stephen J.; BRANDT, Eric T. Ancient Word, changing worlds: The doctrine of Scripture in a Modern age. Wheaton, IL: Crossway, 2009, p. 71-72.

[55] Observe o grande número de publicações que surgiram como fruto do Concílio (ICBI). Veja na bibliografia obras organizadas por Boice, Hannah, Lewis e Demarest, e Nicole e Michaels.

[56] "The Chicago Statement on Biblical Inerrancy". In: GEISLER. Inerrancy, p. 493.

[57] Ibid., p. 494.

[58] Ibid., p. 494 (artigos 1, 2).

[59] Ibid., p. 494-95 (artigo 3).

[60] Ibid., p. 496 (artigo 6).

[61] Ibid., p. 496 (artigo 12).

[62] Ibid., p. 496 (artigos 11, 12).

[63] Ibid., p. 496 (artigo 12): "Negamos ainda mais que hipóteses científicas a respeito da história da terra possam ser corretamente empregadas para desmentir o ensino da Escritura a respeito da criação e do dilúvio".

[64] Ibid., p. 495 (artigo 8).

[65] Ibid., p. 495-96 (artigo 9).

[66] Veja o ponto 5 de "A short statement", em ibid., p. 494.

[67] A CSBI é o documento debatido em MERRICK, J.; GARRET, Stephen M., org. Five views on Biblical inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013. Entre os colaboradores estão R. Albert Mohler Jr., Peter Enns, Michael F. Bird, Kevin J. Vanhoozer e John R. Franke.

[68] MOHLER JR., R. Albert. "Response to Peter Enns". In: Merrick e Garrett,

Five views, p. 120.

[69] Para ilustrar minha afirmação: meu primeiro cargo de professor foi numa universidade de artes liberais, e muitas vezes me deparei com o pós-modernismo na sala de aula, vindo de alunos leigos que geralmente não tinham mais de 40 anos de idade. Alguns desses indivíduos planejavam liderar igrejas. Mesmo desconhecendo todos os rótulos, os pressupostos pós-modernos estavam impregnados em seu pensamento e eram trazidos ao texto bíblico. Estou convencido de que sentiremos os efeitos do pós-modernismo nos anos futuros, mesmo depois que a filosofia do pós-modernismo não estiver mais em voga.

[70] DESCARTES, René. Discourse on the method, parte 4, trad. Laurence J. Lafleur. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1960, p. 24.

[71] GIGNILLIAT, Mark S. Old Testament criticism: From Benedict Spinoza to Brevard Childs. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 22.

[72] GRENZ, Stanley J. A primer on postmodernism. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 3; BROWN, Colin. Christianity and Western thought, vol. 1, From the ancient world to the Age of Enlightenment Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990, p. 184.

[73] GRENZ. Postmodernism, p. 4.

[74] Ibid.

[75] Ibid., p. 40-41

[76] Ibid.

[77] Ibid., p. 41.

[78] WELLUM, Stephen J. “Postconservatism, Biblical authority, and recent proposals for re-doing Evangelical theology: A critical analysis”. In: ERICKSON, Millard J.; HELSETH, Paul Kjoss; TAYLOR, Justin, org. Reclaiming the center: Confronting Evangelical accommodation in Postmodern times. Wheaton, IL: Crossway, 2004, p. 162.

[79] Grenz está descrevendo Richard Rorty. GRENZ. Postmodernism, p. 6.

[80] Ibid., p. 7.

[81] Ibid.

[82] Ibid., p. 8.

[83] Ibid., p. 15.

[84] Ibid., p. 5.

[85] Ibid., 6.

[86] Ibid. Vanhoozer define a desconstrução como um “minucioso descosturar, um descascar das várias camadas – histórica, retórica, ideológica – de distinções, conceitos, textos, e filosofias inteiras, cujo objetivo é expor a natureza linguística arbitrária da sua construção original. […] Portanto a desconstrução é mais bem compreendida como um tipo de desfazer” (VANHOOZER, Kevin J. Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge. Grand Rapids: Zondervan, 1998, p. 52).

[87] VANHOOZER. Is there a meaning, p. 52.

[88] GRENZ. Postmodernism, p. 6.

[89] LYOTARD, Jean-Francois. The postmodern condition: A report on knowledge, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1984, p. iv.

[90] EAGLETON, Terry. “Awakening from Modernity”. In: Times literary supplement (20/fev./ 1987): p. 194.

[91] Grenz. Postmodernism, p. 42.

[92] Ibid.

[93] Ibid., p. 43: “Por sermos incapazes enxergar o mundo à parte das estruturas que levamos a ele, diz o argumento, não conseguimos mensurar nossas teorias e proposições em comparação com um mundo externo objetivo. Pelo contrário, as teorias que formulamos criam os diferentes mundos em que habitamos”.

[94] FISH, Stanley. Is there a text in this class? The authority of interpretive communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980, p. 13. Vanhoozer chama Fish (e Richard Rorty) de “Os usuários” que se mantêm fiéis ao “neopragmatismo”. VANHOOZER. Is there a meaning, p. 55-56.

[95] VANHOOZER. Is there a meaning, p. 56.

[96] Grenz. Postmodernism, p. 43.

[97] VANHOOZER. Is there a meaning, p. 26.

[98] Ibid., p. 48.

[99] Ibid., p. 26 (cf. 48-49).

[100] Ibid., p. 24.

[101] NIETZSCHE, Friedrich. The will to power, trad. Walter Kaufmann. Nova York: Vintage, 1967, p. 481. Veja VANHOOZER. Is there a meaning, p. 58.

[102] VANHOOZER. Is there a meaning, p. 50. Vanhoozer tem em mente críticas como INGRAFFIA, Brian D. Postmodern theory and Biblical theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 224. Porém observe as muitas interpretações divergentes de Derrida descritas por VANHOOZER. Is there a meaning, p. 51-52.

[103] VANHOOZER. Is there a meaning, p. 72.

[104] Ibid.

[105] Ibid., p. 69.

[106] Ibid., p. 70.

[107] Ibid., p. 73.

[108] Ibid., p. 72.

[109] Ibid., p. 86.

[110] CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway,

2010, p. 189.

[111] Ibid.

[112] Vamos nos concentrar estritamente em GRENZ, Stanley J.; FRANKE, John R. Beyond foundationalism: Shaping theology in a postmodern context. Louisville: Westminster John Knox, 2001. No entanto, deve-se consultar também GRENZ, Stanley J. Renewing the center: Evangelical theology in a post-theological era. Grand Rapids: Baker, 2000; FRANKE, John R. Manifold witness: The plurality of truth. Nashville: Abindgon, 2009; idem, "Scripture, tradition and authority: Reconstructing the Evangelical conception of Sola Scriptura". In: BACOTE et al. Evangelicals and Scripture, p. 192-210; idem, "Recasting inerrancy: The Bible as witness to missional plurality". In: MERRICK; GARRETT. Five views, p. 259-87.

[113] GRENZ; FRANKE. Beyond foundationalism, p. 23-54.

[114] Ibid., p. 49-51. Essa fraseologia vem de WELLUM. "Postconservatism", p. 172-74.

[115] GRENZ; FRANKE. Beyond foundationalism, p. 65.

[116] Ibid., p. 69.

[117] Ibid., p. 114-15.

[118] Ibid., p. 117.

[119] Sobre as três, veja ibid., p. 64-68, 102-15.

[120] Ibid.

[121] Ibid., p. 112.

[122] Ibid., p. 70-72.

[123] Ibid., p. 74: "Se a autoridade final da igreja é o Espírito Santo falando por meio da Escritura, então a norma determinante da teologia é a mensagem que o Espírito declara por meio do texto".

[124] Ibid.

[125] Ibid., p. 74-75.

[126] Ibid., p. 74-90.

[127] Ibid., p. 161-63.

[128] WELLUM. “Postconservatism”, p. 186.

[129] Ibid.

[130] Ibid., p. 186-87.

[131] Ibid., p. 187. Veja também POYTHRESS, Vern. Inerrancy and worldview. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 246; CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 191.

[132] WELLUM. “Postconservatism”, p. 187.

[133] FRAME, John M. The doctrine of the knowledge of God: A theology of lordship. Phillipsburg, NJ: P&R, 1987, p. 33.

[134] Portanto, Wellum, elaborando a partir de Vanhoozer, defende um tipo de “realismo crítico”.

[135] WELLUM. “Postconservatism”, p. 189.

[136] Ibid.

[137] Ibid.

[138] Ibid., p. 190.

[139] Ibid., p. 191.

[140] Ibid.

[141] Ibid., p. 191-92.

[142] Muitos outros movimentos contemporâneos poderiam ser explorados.

Veja, por exemplo, OSBORNE, Grant. “Hermeneutics and theological interpretation”. In: org. KÖSTENBERGER, Andreas J.; YARBROUGH, Robert W. Understanding the times: New Testament studies in the 21st century. Wheaton, IL: Crossway, 2011, p. 62–86; VANHOOZER, Kevin J. The drama of doctrine: A canonical linguistic approach to Christian theology. Louisville: Westminster John Knox, 2005, p. 10-12.

[143] A seguir, estão meus resumos desses escritores, embora eu tenha me esforçado para corresponder às palavras originais a fim de representar suas alegações.

[144] ENNS, Peter. “Inerrancy, however defined, does not describe what the Bible does”. In: MERRICK; GARRETT. Five views, p. 83-141; ENNS, Peter. The Bible tells me so: Why defending Scripture has made us unable to read it. Nova York: HarperCollins, 2014; ENNS, Peter. Inspiration and incarnation: Evangelicals and the problem of the Old Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. Para uma resposta, veja FRAME, John. The doctrine of the Word of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010, p. 499-516; BEALE, G. K. The erosion of inerrancy in Evangelicalism: Responding to new challenges to Biblical authority. Wheaton, IL: Crossway, 2008; KRUGER, Michael. Crítica de The Bible tells me so, The Gospel Coalition, http://www.thegospelcoalition.org/article/the-bible-tells-me-so.

[145] SPARKS, Kenton L. Sacred Word, broken word: Biblical authority and the dark side of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2012; SPARKS, Kenton L. God’s Word in human words: An Evangelical appropriation of critical Biblical scholarship. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. Para uma resposta, veja YARBROUGH, Robert W. “The embattled Bible: Four more books”. In: Themelios 34, nº 1 (2009): p. 6-25. Um escritor que levou ao extremo a acusação de “lado sombrio” mencionada acima foi Thom Stark, que afirma que o texto bíblico é “maligno” e tem “uma natureza diabólica”. STARK, Thom. The human faces of God: What Scripture reveals when it gets God wrong. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011, p. 218-19.

[146] Para uma abrangente visão geral de outros críticos, além de dissertações proveitosas, veja CARSON, D. A. “The many facets of the current discussion”. In: CARSON. Enduring authority of the Christian Scriptures, p. 3-42.

[147] Por exemplo, EHRMAN, Bart D. God’s problem: How the Bible fails to

answer our most important question—why we suffer. Nova York: HarperOne, 2008; EHRMAN, D. Misquoting Jesus: The story behind who changed the Bible and why. Nova York: HarperOne, 2005; EHRMAN, Bart D. Forged: Writing in the name of God—why the Bible's authors are not who we think they are. Nova York: HarperOne, 2011.

[148] Sobre a exaltação da experiência subjetiva do homem pelo pós-modernismo, veja SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance. Nashville: Nelson, 2001, p. 28.

[149] Ibid.

[150] ALEXANDER, T. Desmond. From Eden to the New Jerusalem: An introduction to Biblical theology. Grand Rapids: Kregel, 2008, p. 9.

[151] Observe como nossa abordagem se distingue da abordagem de Sparks e Enns, segundo a qual devemos abordar a Bíblia interrogando-a ou como se estivéssemos envolvidos numa luta livre. SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 30, 39; ENNS. The Bible tells me so, p. 22-23.

[152] BILLINGS, J. Todd. The Word of God for the people of God: An entryway to the theological interpretation of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 47–54.

[153] Às vezes, referida como "autoatestação" da Escritura. Alguns, como James Barr, rejeitaram essa doutrina (BARR. Fundamentalism. Londres: SCM, 1977, p. 78). No entanto, muitos evangélicos no campo reformado a confirmaram: FERGUSON, Sinclair. "How does the Bible look at itself?". In: CONN, Harvie M., org. Inerrancy and hermeneutic. Grand Rapids: Baker, 1988), p. 47-66; GRUDEM, Wayne. "Scripture's self-attestation and the Problem of formulating a doctrine of Scripture". In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1983, p. 19-59; FRAME, John. "Scripture speaks for itself". In: MONTGOMERY, John Warwick, org. God's inerrant Word: An international symposium on the trustworthiness of Scripture. Mineápolis: Bethany Fellowship, 1973, p. 178-81.

[154] CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles. Filadélfia: Westminster, 1960, 1.7.5. Veja também OWEN, John. Divine original. In: GOOLD, William H. The works of John Owen. Edimburgo: Banner of Truth, 1967, 16:309; MULLER. PRRD, 2:257-58.

Em outro lugar, Muller explica autopistos: “Se a Escritura é confiável em si e por si mesma (in se e per se), nenhuma autoridade externa, seja a igreja ou a tradição precisa ser evocada a fim de ratificar a Escritura como a norma de fé e prática”. (DLGTT, s.v. autopistos, 54).

[155] HELM, Paul. “Faith, evidence, and the Scriptures”. In: CARSON; WOODBRIDGE. Scripture and truth, p. 303-20.

[156] Michael Kruger identifica essas duas abordagens como o modelo “cânon-dentro-do-cânon” (liberalismo) e o modelo “critérios-de-canonicidade” (alguns evangélicos). KRUGER, Michael J. Canon revisited: Establishing the origins and authority of the New Testament books. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 68-76.

[157] Ibid., p. 77-87.

[158] Ibid., p. 81.

[159] Ibid., p. 78.

[160] Ibid., p. 79.

[161] Ibid.

[162] GAFFIN, Richard. “The New Testament as canon”. In: CONN. Inerrancy and hermeneutic, p. 170; RIDDERBOS, Herman N. Redemptive history and the New Testament Scripture. Phillipsburg, NJ: P&R, 1988, p. 7.

[163] BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena. Org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003, p. 424 (cf. 425).

[164] KRUGER. Canon revisited, p. 80.

[165] Ibid.

[166] Ibid., p. 89.

[167] CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles. Filadélfia: Westminster, 1960, 1.7.4-5. Veja também TURRETIN, Francis. Institutes of elenctic theology. Trad. George Musgrave

Giger, org. James T. Dennison Jr., 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992-97, p. 1:89.

[168] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:458.

[169] KRUGER. Canon revisited, p. 91. Alguns se opõem a essa abordagem afirmando que ela é circular ("A Bíblia é a Palavra de Deus porque a Bíblia assim o diz"). Contudo essa objeção não é falha: (1) Qualquer apelo a uma autoridade definitiva é necessariamente circular. Afinal, não há autoridade maior a quem recorrer. Se houvesse uma autoridade acima da Escritura à qual fosse possível recorrer, então a Escritura deixaria de ser a mais alta autoridade (e a doutrina da sola Scriptura estaria comprometida). Veja PACKER. "Fundamentalism" and the Word of God, p. 76; FRAME, John M. Apologetics to the glory of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 1994, p. 10; CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 35-36. (2) A objeção não reconhece o cerne do argumento. Na verdade, não estamos afirmando que a Bíblia é a Palavra de Deus porque a Bíblia assim o diz (embora isso seja verdadeiro), mas sim porque Deus assim o diz. Em outras palavras, a objeção presume que a Bíblia não pode ser inspirada porque, desde o início, faz separação entre Deus e Bíblia. Mas nosso argumento é diferente. A razão pela qual podemos recorrer à Bíblia para compreender a Bíblia é o fato de estarmos, na realidade, recorrendo à mais alta autoridade possível – o próprio Deus. (3) Cremos na Bíblia pela autoridade de Cristo e dos apóstolos, que é a mesma base pela qual cremos em cada doutrina. Resumindo, cremos na Bíblia porque Jesus assim o fez. Veja os capítulos 7 e 8. (4) É realmente justo que os críticos digam aos evangélicos que estes não podem buscar na Escritura a explicação do que a própria Escritura é e faz? D. A. Carson argumenta: "Certamente, parte do esforço para descobrir o que é a Escritura exige que a leiamos e vejamos o que ela diz a respeito de si mesma". CARSON, D. A. Carson. The gagging of God: Christianity confronts pluralism. Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 162, ênfase acrescentada.

[170] CALVINO. Institutas, 1.8.13.

[171] Ibid., 1.7.4 (cf. 3.2.34).

[172] GROSHEDE, F. W. The First Epistle to the Corinthians, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 73; MORRIS, Leon. The First Epistle of Paul to the Corinthians, TBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1958, p. 60.

[173] SEIFRID, Mark A. The Second Letter to the Corinthians, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2014, p. 200-204; GUTHRIE, George H. 2 Corinthians, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2015, p. 243-46.

[174] MULLER, Richard A. PRRD, 2:266. Veja também CALVINO. Institutas, 1.7.5. "The Westminster confession of faith". In: DENNISON JR., James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, Volume 4, 1600–1693. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2014, p. 235 (I.V), diz isso de uma maneira muito bela: "Podemos ser movidos e induzidos pelo testemunho da igreja a uma estima elevada e reverente pelas Sagradas Escrituras. E a celestialidade do tema, a eficácia da doutrina, a majestade do estilo, o consentimento de todas as partes, o alcance do todo (que é dar toda a glória a Deus), a plena descoberta de que se trata do único caminho para a salvação do homem, as muitas outras excelências incomparáveis, e sua completa perfeição, são argumentos pelos quais se prova, de modo contundente, tratar-se da Palavra de Deus; no entanto, mesmo assim, nossa completa persuasão e certeza da verdade infalível e da divina autoridade [bíblicas] resultam da obra interior do Espírito Santo como testemunha da Palavra no nosso coração". Para uma obra recente sobre a natureza autoautenticadora da Bíblia, veja PIPE, John. A peculiar glory: How the Christian Scriptures reveal their complete truthfulness. Wheaton, IL: Crossway, 2016.

[175] OWEN. Divine original. In: GOOLD. Works, 16:325-326. Veja CALVINO. Institutas, 1.9.1.

[176] ROLLOCK, Robert. Treatise of effectual calling. Trad. Henry Holland. Londres, 1603, p. 69-70; citado em MULLER. PRRD, 2:266. Veja também "The Westminster confession of faith".In: DENNISON. Reformed confessions, 4:235 (I.V).

[177] CARSON, D. A. "Unity and diversity in the New Testament: The possibility of systematic theology". In: CARSON; WOODBRIDGE. Scripture and truth, p. 69.

[178] VOS, Geerhardus. Biblical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1948; repr., Carlisle, PA: Banner of Truth, 2004; GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. Kingdom through covenant: A Biblical-theological understanding of the covenants. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 32-34.

[179] CARSON. Gagging of God, p. 191, 194; WELLUM. “Postconservatism”, p. 196.

[180] Outro modo de dizer o mesmo é que seremos “intratextuais” e não “extratextuais” na nossa interpretação do texto.

Parte 2

Capítulo 4

A Palavra de Deus na economia do evangelho: Aliança, Trindade e a necessidade de uma Palavra salvadora

Como seria nossa vida se Deus nunca tivesse se revelado? Você consegue sequer imaginar o nosso mundo sem uma palavra vinda de Deus? Não teríamos como saber como ele é ou o que ele fez. Não seria possível saber quem somos e o que ele espera de nós. Como pecadores, estaríamos espiritualmente perdidos, surdos e cegos. Sem uma palavra de Deus, não teríamos salvação, esperança, e qualquer relacionamento com nosso Criador e Redentor.

A boa notícia é que Deus não está calado. Ele falou. Não estamos abandonados à nossa própria sorte em total confusão, desespero e morte. Podemos entender, viver e ter esperança, e tudo isso porque ele se revelou a nós de uma maneira salvadora. Trata-se de um lembrete importante para evitar a tentação muito frequente de acreditar que a revelação divina seja a resposta de Deus para nós.[1] Como veremos neste capítulo, isso seria uma inversão da ordem bíblica. Não somos nós que encontramos Deus. Deus nos encontra e se faz conhecido a nós. É Deus quem fala, nós apenas ouvimos. Afirmar que os escritores bíblicos escreveram sobre Deus ou até em nome Deus não é suficiente. Precisamos dizer muito, muito mais: o próprio Deus fala. E fala por si mesmo.[2] O melhor da palavra divina veio a nós em seu próprio Filho, o Verbo. Em Jesus, Deus tem uma mensagem para o mundo, uma palavra destinada a todas as pessoas de todos os lugares. Como destinatários da mensagem, somos chamados a ouvir e aceitar com fé e arrependimento a boa-nova trazida pelo Verbo.

A insuficiência da revelação geral na história da

redenção

Quando falamos que Deus se revelou a nós, começamos primeiro com a revelação geral. O que essa revelação geral nos diz a respeito de Deus, e como ela aconteceu e a quem ela foi revelada?

Primeiro, a revelação é a revelação que Deus faz dos seus atributos divinos. Como diz Paulo, por meio da ordem criada os "atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem" (Rm 1.20). Se reunirmos todos os textos da Bíblia, veremos exatamente como pode ser amplo esse conhecimento de Deus. Deus não apenas existe (Sl 19.1; Rm 1.19), ele é

não criado (At 17.24).

Criador (At 14.15).

Provedor (At 14.16; 17.25).

Senhor do universo (At 17.24).

autossuficiente (At 17.25).

transcendente (At 17.24).

imanente (At 17.26-27).

eterno (Sl 93.2).

grande (Sl. 8.3-4).

majestoso (Sl. 29.4).

poderoso (Sl. 29.4; Rm 1.20).

sábio (Sl. 104.24).

bom (At 14.17).

justo (Rm 1.32; 2.15).

soberano (At 17.26).

juiz (Rm 2.15-16).[3]

À luz de todos esses atributos, apenas Deus merece adoração (At 14.15; 17.3).

Em segundo lugar, a revelação divina geral, que é dada a toda a humanidade, acontece tanto na natureza quanto na consciência do homem.[4] A respeito da ordem criada, Davi canta:

Os céus proclamam a glória de Deus,

e o firmamento anuncia as obras das suas mãos.

Um dia discursa a outro dia,

e uma noite revela conhecimento a outra noite. (Sl 19.1-2)

Muitos outros salmos fazem descrições semelhantes (Sl 8, 93, 104). O testemunho da natureza a respeito de Deus também é afirmado por Paulo em Romanos 1.20, quando ele diz que os atributos invisíveis de Deus "claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas".[5] Portanto, conclui Paulo, o homem é indesculpável.

Mas a revelação geral também se manifestou no próprio homem. Como diz Calvino, Deus não apenas revelou "sua perfeição em toda a estrutura do universo", mas também colocou "na nossa mente as sementes da religião".[6] O conhecimento de um Criador está entranhado e encrustado na natureza moral do homem, de modo que o homem possui um senso do divino (sensus divinitatis; At 17.22-28).[7] Falando biblicamente, isso também significa que a lei moral de

Deus está gravada no coração do homem. Uma vez que o homem é feito à imagem de Deus, ele não apenas sabe intuitivamente que Deus existe, mas também distingue o certo do errado (Rm 1.32), pois Deus implantou nele uma bússola moral.

O senso do divino presente no homem se torna muito mais aparente quando ele se volta contra Deus e peca. Paulo diz em Romanos 1.32: "[…] conhecendo eles a sentença de Deus, de que são passíveis de morte os que tais coisas praticam, não somente as fazem, mas também aprovam os que assim procedem". Ou considere Romanos 2.14-16:

Quando, pois, os gentios, que não têm lei, procedem, por natureza, de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a consciência e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho.

Infelizmente, embora o homem tenha um conhecimento de Deus, ele suprime esse conhecimento e vive por sua própria conta (Rm 1.21-32), tornando-se desse modo culpado e condenado diante de Deus. O homem precisa desesperadamente de uma revelação salvadora vinda de Deus.

A necessidade da revelação especial na história redentora

Como mencionado anteriormente, não somos nós que encontramos Deus; Deus deve nos encontrar e revelar-se a nós. Há duas razões para isso. Primeira, há uma distinção Criador-criatura em ação, e ela exige que Deus tome a iniciativa. Deus é infinito, autoexistente, autossuficiente, transcendente, eterno e insondável (Gn

1–2; At 17.24-25).[8] No que diz respeito à ordem criada, Deus é o Criador do universo, o único que não foi criado. Somos a criatura, totalmente dependente do nosso Criador. Ao contrário de Deus, somos seres finitos, limitados e carentes (At 17.28). Portanto a única maneira de conhecermos quem nos criou é se ele se fizer conhecido a nós. Nosso conhecimento de Deus depende totalmente da sua iniciativa em concedê-lo. A revelação é um presente de Deus, pois é escolha do nosso Criador manifestar a nós a sua pessoa, para sua própria glória e nosso benefício. No entanto, uma revelação geral de Deus não é suficiente para que o conheçamos pessoalmente. Para Deus, não bastou meramente conceder a ordem criada a Adão e Eva. Para que eles pudessem conhecer Deus de maneira íntima e relacional, foi necessário que o Criador se comunicasse com eles diretamente, o que ele fazia durante os encontros no jardim do Éden.[9] Ao dizer palavras aos que foram criados à sua imagem, Deus tornou conhecida sua vontade a fim de que soubessem como viver em relação a ele e um ao outro (Gn 1.26-28; 2.15). Por mais importante que seja a revelação geral, ela não nos mostra os aspectos específicos de que precisamos para ter um relacionamento pessoal com Deus, mas deixa-nos com apenas um conhecimento geral de Deus.

Segunda, a pecaminosidade da humanidade torna necessário que Deus se revele a nós de uma maneira salvadora. A nuvem escura da nossa depravação paira sobre toda a História agindo como uma enorme e instransponível barreira entre nós e Deus. Seja por meio da ordem criada ou da consciência humana, Deus tornou conhecidos a todos os seres de todos os tempos o seu poder, a sua glória, a sua divindade e a sua eternidade (Sl 19.1; Mt 6.26-30; At 14.16-17; 17.24-27; Rm 1.18-25; 2.1-15). Tragicamente, como filhos de Adão (Rm 5.12-21), suprimimos a revelação geral e estamos cegos à beleza de Deus que está diante de nós (Rm 1–2). Não apenas pecamos e desobedecemos à sua lei moral gravada na nossa consciência, como repelimos a verdade a respeito de Deus que foi manifesta na ordem criada, menosprezando-a e fingindo que não está ali.

Conquanto a revelação geral seja suficiente para nos condenar (a humanidade é deixada “indesculpável” diante de Deus, Rm 1.20-21; 2.14-16), ela é insuficiente para nos salvar. “A natureza não pode destravar a porta da redenção.”[10] A revelação geral nos dá Deus, porém apenas como Criador e, em consequência do nosso pecado, como Juiz.[11] O Deus “Salvador” pode vir somente por meio da revelação especial, mediante a qual ele expressa para seu povo a palavra da salvação em Cristo, Jesus, seu Filho. É na revelação especial que Deus fala diretamente, de maneira ímpar e muito mais específica, sobre sua pessoa e seu papel na história da redenção.[12] A revelação especial é um ato e comunicação

da graça soberana. Não podemos dar o primeiro passo para nossa própria salvação, mas dependemos inteiramente da palavra graciosa de Deus.[13] O majestoso rei redime pecadores rebeldes, que estavam perdidos e condenados nos caminhos sombrios do pecado, e faz isso por meio da sua Palavra, transformando as más notícias em boa-nova, e a condenação, em reconciliação, perdão e paz.[14]

A revelação especial, e a Escritura em particular, é de natureza redentora, levando-nos por fim a Jesus Cristo, que não é apenas Criador, mas também Redentor. A Declaração de Chicago sobre a inerrância bíblica afirma: “Deus, sendo ele próprio a Verdade e falando somente a verdade, inspirou as Sagradas Escrituras a fim de, desse modo, revelar-se à humanidade perdida, por meio de Jesus Cristo, como Criador e Senhor, Redentor e Juiz. A Escritura sagrada é o testemunho de Deus a respeito de si mesmo”.[15] A Escritura é cristocêntrica e cristotélica.[16] É por meio da Palavra de Deus que o pecador chega a um conhecimento salvífico de Deus, e conhecer Deus em Cristo é o objetivo principal da Palavra de Deus. À parte da Palavra de Deus, nenhum pecador pode conhecer Cristo (Jo 14.6; At 4.12).

O modo e a progressão da revelação especial na história da redenção

Como se dá a revelação especial de Deus na história da redenção? Como Deus fala àqueles a quem criou e com quem firmou um relacionamento de aliança? E o que ele transmite aos beneficiários da sua aliança? Essas e muitas outras perguntas serão o foco dos próximos capítulos à medida que embarcamos numa pesquisa sobre o enredo da Escritura. Deve ser observado desde o início que há muitos modos ou modos distintos de revelação especial retratados em toda a Escritura. Ao longo de toda a História, Deus comunicou-se por meio de:

teofanias (Gn 12.7; 18.1-2,22; 19.1; 32.24,30).[17]

sonhos e visões (Gn 28.12-16; 37.5-9; 41.1-7).[18]

anjos (Dn 9.20-21; 10.10-21).[19]

discurso direto (Êx 33.11).[20]

milagres e atos/acontecimentos poderosos (Mc 2.10-12).[21]

Cristo (Hb 1.1-2).

Escritura (2Tm 3.16-17).[22]

Por mais importantes que sejam esses meios, a revelação especial de Deus mediante seu próprio Filho é verdadeiramente o clímax para o qual toda revelação anterior apontava com grande expectativa (Hb 1.1-2). Portanto a pressuposição é que a revelação especial é de natureza progressiva, pois juntamente com o Filho encarnado veio o conhecimento de Deus como nunca antes (Jo 14.9; Cl 2.9). Como Deus encarnado, Cristo não meramente trouxe uma revelação de Deus, mas ele mesmo é a revelação de Deus.[23] A essa luz, é apropriado que João dê a Jesus o título de "Verbo" (Jo 1.1,18; 3.2). Contudo seria um erro ver Jesus meramente como o clímax da revelação de Deus; na verdade, ele é também o tema.[24] De fato, ele é o clímax porque é o tema. Toda a Escritura apontava para Cristo e encontrou seu cumprimento em Cristo (Lc 24.25-27; Jo 5.39; At 2.14-40; 3.11-26; 1Pe 1.10-12).

Por mais significativo que Cristo seja, a revelação permanente do próprio Deus vem a nós na forma escrita. Jesus viveu, morreu, ressuscitou e então subiu aos céus. No entanto, foi bom que ele tivesse partido (Jo 16.7-8) porque, ao fazer isso, enviou o Espírito Santo para realizar sua obra nos discípulos e por meio deles a fim de deixar para a humanidade a revelação final de Deus. As Escrituras do Novo Testamento não foram sem precedentes. Durante um longo período e por meio da sua mão providencial, Deus deu, nos livros do Antigo Testamento, uma revelação por escrito de si mesmo ao seu povo, Israel. O Novo Testamento vem com toda a força do cumprimento das promessas do AT pelo Messias, e como revelação final e definitiva da pessoa de Deus, à qual nada pode ou deve ser acrescentado. À parte da revelação escrita de Deus, não temos acesso a Cristo. A Escritura é indispensável para que conheçamos Cristo, e o caráter e a autoridade da Escritura são o foco principal deste livro, à medida que

explorarmos seus atributos nos próximos capítulos.

A Palavra e a aliança na história da redenção

Até este ponto, nada dissemos de específico a respeito da revelação especial de Deus de si mesmo na História. Mas, ao observamos os atos e as palavras de Deus ao longo da história bíblica, descobrimos que há neles uma natureza inerentemente redentora.[25] Outro modo de dizer isso é que a comunicação de Deus a respeito de si mesmo (Verbo) vem a nós no contexto de alianças.[26] Do Antigo ao Novo Testamento há um padrão, uma trama, na fala de Deus. Esse padrão gira em torno do Deus que entra em aliança com seu povo escolhido para promover seu governo e seu reino. Vemos essa conexão inseparável entre Palavra e aliança de três modos.[27]

Primeiro, Deus declara o que fará por meio das promessas da aliança. A palavra aliança é essencial. Deus torna-se conhecido de uma maneira salvadora firmando uma aliança [ou pacto] com seu povo. Como vemos repetidas vezes ao longo do enredo bíblico, é nas alianças e por meio delas que Deus se comunica conosco, e nós, em resposta, temos comunhão com ele. Até mesmo o clímax da história – a cruz e a ressurreição de Cristo – representa a inauguração de uma nova aliança, por meio da qual Deus comunica vida eterna aos beneficiários da aliança. O evangelho em si é uma obra da aliança.[28]

Embora talvez possa haver uma lista variada das características de uma aliança divina, no centro está o conceito de promessa e cumprimento. Quando Deus fala de maneira pactual, ele faz promessas que pretende cumprir. Veremos isso com frequência quando acompanharmos a fala de Deus ao longo do Antigo Testamento (veja o capítulo 5). Ele está constantemente aparecendo a várias pessoas com o intuito de declarar a elas o que fará como seu Deus e Senhor.

Segundo, Deus cumpre o que ele disse que faria. Revelação divina é o nome apropriado não apenas das promessas da aliança, mas também dos poderosos atos de Deus que propiciam o cumprimento das suas promessas da aliança.[29] A fidedignidade de Deus está em risco, por isso ele garante a veracidade da sua

palavra cortando uma aliança (p. ex., Hb 6.17-18). A salvação em si é totalmente dependente do cumprimento das promessas e palavras pactuais por Deus. Se duvidarmos das promessas de Deus, da sua palavra da aliança, duvidamos essencialmente do seu plano de redenção para seu povo.[30] Esse é um lembrete de que o evangelho de Jesus Cristo está inerentemente relacionado à veracidade da Bíblia. Quando recebemos o evangelho, recebemos a palavra da promessa de Deus, e cremos que ela é verdadeira e, de fato, é o que afirma ser: nada menos do que a palavra de Deus.[31] Retornaremos a esse ponto em breve.

Terceiro, Deus não deixa a cargo da humanidade entender o que os seus atos poderosos significam, mas, juntamente com esses atos, ele concede palavras que os elucidam e nos mostram como viver à luz deles. Palavra e ação caminham juntas, a primeira interpretando a segunda.[32] Deus é seu próprio intérprete, e, se quisermos entender sua revelação de modo correto, devemos pensar seus pensamentos. O fato de Deus não apenas fazer promessas da aliança e mantê-las, mas também interpretar suas ações pactuais, é um lembrete de que a Bíblia é o livro da aliança/pacto. Deus escreveu sua revelação, dando-nos não apenas um testemunho vivo, eficaz e permanente dos seus atos pactuais, mas a interpretação autoritativa dessas ações pactuais (em contraste com o pós-modernismo). Não é de admirar que a Torá seja chamada de "antiga aliança" e "o livro da aliança" (Êx 24.7; 2Cr 34.14-31; 2Co 3.14) e o evangelho seja chamado de "nova aliança" (2Co 3.6).[33] Por meio da sua aliança, Deus restaurou seu reino por meio da sua palavra. Como Peter Jensen comenta: "A aliança é uma forma característica da palavra de Deus, que culmina no evangelho, a palavra da promessa e exigência que se centra em Jesus Cristo. A função da Escritura é registrar, explicar e aplicar essa autoridade de Deus. É por isso que ela é chamada de Palavra de Deus, de oráculos de Deus e de Escrituras Sagradas".[34]

Então, o que isso significa para nosso relacionamento com Deus e com sua Palavra? Significa que estamos reconciliados com ele, iniciando um relacionamento salvífico com ele com base na sua aliança graciosa. Segue-se que nosso relacionamento está fundamentado no Deus cuja palavra de aliança se provou verdadeira no evangelho. Jensen escreve que a Bíblia "funciona tanto como evangelho quanto como aliança por ter sido intencionada para criar e sustentar nosso relacionamento com o Deus vivo sobre o fundamento correto, a saber, em sermos seus parceiros na aliança, a ele sujeitos em lealdade e obediência e relacionando-nos com ele por meio do mediador, Jesus Cristo".

[35]A Escritura transporta-nos para o Deus vivo à medida que o Espírito nos submerge num relacionamento salvífico com Cristo. O reino de Deus vem por meio da aliança, especificamente o livro da aliança. E, juntamente com a Palavra de Deus, vem sua presença salvadora. Sem a Palavra de Deus, estamos como Adão e Eva depois da queda – ao oriente do jardim do Éden, expulsos da presença de Deus, perdidos e sem esperança no mundo.

As palavras da aliança da Escritura são absolutamente essenciais. Elas não são peças de museu, mas a Palavra de autoridade do Deus vivo, revelando-nos quem somos e o que Deus fez para realizar nossa redenção. As Escrituras operam no contexto da economia divina da salvação à medida que nos comunica as promessas da aliança de Deus, promessas que criam, pelo poder do Espírito, nova vida no nosso interior.[36] A Bíblia nos revela quem somos (pecadores) por meio da história de um povo redimido (Israel e a igreja) por um Salvador crucificado e ressurreto (Jesus).[37] De fato, nós nos rebelamos contra o nosso Criador. Somente a Bíblia, a constituição da aliança que Deus cortou conosco, pode nos dizer como podemos nos acertar com Deus outra vez. Essa era a intenção de Deus desde o início.

A Palavra e a Trindade na história da redenção

Não apenas a revelação especial do próprio Deus está envolvida no contexto das alianças redentoras, mas essa revelação é de natureza trinitária.[38] No Antigo Testamento, Deus fez-se conhecido por meio da sua palavra pactual [de aliança] e, ao fazê-lo, profetizou a respeito do seu Filho, o Messias, que haveria de vir (veja capítulo 5). Então, na plenitude do tempo, o Pai enviou seu Filho para que assumisse a natureza humana e viesse como o muito aguardado Messias, cumprindo assim as promessas da aliança proferidas por Deus de Adão aos profetas (veja o capítulo 6). Depois de estabelecer a nova aliança com seu sangue, Cristo ressuscitou vitorioso no terceiro dia e, posteriormente, subiu aos céus. Então, Pai e Filho enviaram o Espírito Santo no Pentecostes para comunicar por meio dos apóstolos quem é esse Cristo e o que sua vida, morte e ressurreição significam para todas as nações. Como veremos, o Espírito, assim como fizeram os profetas do Antigo Testamento, realizou sua obra por meio da

Palavra escrita (veja o capítulo 6). Portanto cada membro da Trindade está ativo na comunicação da revelação especial de Deus.

Sendo assim, embora toda a Trindade esteja envolvida em cada estágio da história da redenção (as obras externas da Trindade são indivisíveis), cada membro da Trindade assume o papel central num ponto ou outro.[39]Ao longo da história da redenção, vemos a participação de cada pessoa da Trindade na outorga da revelação divina. Com relação à Escritura, é o Espírito Santo em particular quem assume o papel central, conduzindo os escritores bíblicos no ato da inspiração para que falem da parte de Deus (2Pe 1.21). Apropriadamente, é na Bíblia e por meio dela que o Deus trino se faz conhecido a nós de maneira salvadora para que nós, em contrapartida, possamos ter comunhão com Deus. [40] A comunicação de Deus a nós é o próprio meio pelo qual temos comunhão com ele (1Jo 1.3; 4.13). Isso significa que a Bíblia não é apenas um tipo qualquer de revelação; é a articulação escrita superlativa do próprio Deus trino na história da redenção.[41]

A “Palavra de Deus” na história redentora

Nos capítulos seguintes exploraremos esse padrão trinitário pactual da fala de Deus, que se desenvolve progressivamente do Antigo ao Novo Testamento, alcançando seu ponto culminante na pessoa e na obra de Cristo.[42] Deve-se reconhecer que a expressão “palavra de Deus” não está limitada à revelação escrita, mas refere-se a muito mais, incluindo o poder de Deus (Gn 1.3; Sl 33.6-9; 46.6; 147.17-18; 148.8; Is 30.30; Mt 8.8; Rm 4.17; Hb 1.3; 11.3), seu discurso oral de autoridade (Sl 147.19; Mc 1.11; Jo 10.35), o conteúdo da sua revelação (Êx 9.20-21; Jz 3.20; Sl. 33.4; 119.9-17; Is 40.8; Rm 3.2), sua presença pessoal trinitária (Dt. 4.7-8; 30.11-14; Rm 10.9-10), seu Filho, Cristo Jesus (Jo 1.1; 14-18; Ap 19.13), e sua mensagem do evangelho (Lc 5.1; Jo 3.34; 5.24; 6.63; 17.8-17; At 8.25; 13.7; 1Ts 2.13; 1Pe 1.25), também chamada de pregação apostólica do evangelho (At 4.31).[43]

À medida que analisarmos os muitos usos da palavra de Deus, vai tornar-se óbvio que as ações executadas pela sua palavra não apenas lançam luz no caráter

de Deus, mas também no caráter da Bíblia – a Palavra de Deus verbal, pessoal e escrita.[44] Portanto, nossa abordagem situará nossa doutrina da Escritura na economia do evangelho de Jesus Cristo e no caráter do próprio Deus.[45]

---

[1] Este capítulo é um prefácio para os dois capítulos seguintes, que tratam da palavra de Deus por todo o enredo da Escritura.

[2] PACKER, J. I. God has spoken: Revelation and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1993, p. 47; VOS, Geerhardus. Biblical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1948; repr., Carlisle, PA: Banner of Truth, 2004, p. 4.

[3] Para uma lista semelhante, veja DEMAREST, Bruce A. General revelation: Historical views and contemporary issues. Grand Rapids: Zondervan, 1982, p. 243.

[4] Limitei minha discussão a estes dois pontos – natureza/criação e consciência humana –, mas é possível explorar a revelação geral por meio da providência divina sobre a ordem criada (At 14.8-18) bem como a "história humana" (At 17.26-28; Dn 4.32, 34-37).

[5] Considere também Atos 17.22-29.

[6] A semente da religião: semen religionis. CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles. Filadélfia: Westminster, 1960, 1.5.1–2.

[7] CALVINO. Institutas, 1.3.2

[8] HOUSE, Paul R. Old Testament theology.Downers Grove, IL: IVP Academic, 1998, p. 59 (cf. 62).

[9] SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance. Nashville: Nelson, 2001, p. 45; WARFIELD, Benjamin B. Revelation and inspiration. In: The works of Benjamin Breckinridge Warfield, 10 vols., repr., Grand Rapids: Baker, 2003, 1:8.

[10] VOS. Biblical theology, p. 21.

[11] PACKER. God has spoken, p. 55.

[12] Observe que não apenas precisamos de mais revelação, mas sim de uma revelação diferente, uma que nos salve em vez de nos condenar. Então, somos lembrados da importante distinção entre lei e evangelho e não ousamos confundi-los. Veja HORTON, Michael. Pilgrim theology: Core doctrines for Christian disciples. Grand Rapids: Zondervan, 2011, p. 39-40.

[13] VOS. Biblical theology, p. 4.

[14] PACKER. God has spoken, p. 61.

[15] "The Chicago statement on Biblical inerrancy". In: GEISLER, Norman L., org. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980, p. 494 (artigo 1 de "A short statement").

[16] YARBROUGH, Robert W. "Inerrancy's complexities: Grounds for grace in the debate". In: FLUGHER, Gabriel N. E. Solid ground: The inerrant Word of God in an errant world. Phillipsburg, NJ: P&R, 2012, p. 72.

[17] Veja também Gênesis 16.9-13; 22.11-12; 31.11-13; Êxodo 3.2-4; Juízes 6.11-24; 13.3-23; et al.

[18] Números 12.6; 1Samuel 28.6; Daniel 2.3,31-35; 1Reis 3.5; Ezequiel 8.3; Joel 2.28; Amós 1.1; Mateus 1.20; 2.13,19.

[19] Lucas 2.10-13; Atos 7.53; Gálatas 3.19; 1Pedro 1.12.

[20] Números 12.6-8; 1Samuel 3.4-14; Atos 9.4. Às vezes, esse discurso direto era silencioso e interior, e não audível e público. Veja Atos 8.29; 10.19; 13.2; Gálatas 1.11-17.

[21] Atos 2.22; 2Coríntios 12.12; Efésios 2.19-20.

[22] Esses modos distintos de revelação especial nos ensinam que a revelação não é sinônimo de Escritura ou idêntica a ela. A primeira é uma categoria muito mais abrangente na qual a segunda está inserida. Portanto, revelação e inspiração devem distinguir-se entre si, embora nunca separadas ou dissociadas. Além disso, é igualmente importante entender que, embora a revelação seja progressiva, desenvolvendo-se e acumulndo-se da antiga aliança para a nova, não se pode dizer o mesmo da inspiração. A inspiração não está sujeita a graus variados, tampouco se desenvolve, como se o texto fosse mais inspirado agora

do que era antes. BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena. Org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003, p. 426-27.

[23] SAUCY. Scripture, p. 52.

[24] Ibid.

[25] Para ser ainda mais claro, não estou me referindo a toda a História (em geral), como se o que acontece em outras religiões seja redentor. Estou me referindo especificamente à história redentora conforme a Escritura a retrata, especialmente em Jesus Cristo e por meio dele.

[26] GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. Kingdom through covenant: A Biblical-theological understanding of the covenants. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 594.

[27] FRAME, John. Systematic theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 519-20.

[28] SWAIN, Scott R. Trinity, revelation, and reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011, p. 7.

[29] JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 75.

[30] Ibid., p. 77. Um argumento semelhante é defendido por Carl F. H. Henry. Veja KANTZER, Kenneth; HENRY, Carl F. H., org. Evangelical affirmations. Grand Rapids: Zondervan, 1990, p. 77-78.

[31] JENSEN. Revelation of God, p. 195. Veja também LETHAM, Robert. The work of Christ. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993, p. 102.

[32] VOS, Geerhardus. “The idea of Biblical theology”. In: GAFFIN JR., Richard B., org. Redemptive history and Biblical interpretation: The shorter writings of Geerhardus Vos. Phillipsburg, NJ: P&R, 2001, p. 10. Veja também VOS. Biblical theology, p. 6-7; FRAME, John. Systematic theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 542-43; SAUCY. Scripture, p. 53-54; GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 87-89.

[33] JENSEN. Revelation of God, p. 82.

[34] Ibid.

[35] Ibid.

[36] THOMPSON, Mark D. A clear and present Word: The clarity of Scripture. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006, p. 136.

[37] Ibid.

[38] O capítulo 6 deste livro aborda em mais detalhes as implicações da doutrina da Trindade para o nosso entendimento da revelação de Deus de si mesmo, com enfoque específico nas palavras de Jesus no Evangelho de João.

[39] NISSA, Gregório de. To Ablabius, on “Not three Gods”. In: NPNF2, 5:334.

[40] THOMPSON. A clear and present Word, p. 7. Veja também VANHOOZER, Kevin J. The drama of doctrine: A canonical linguistic approach to Christian theology. Louisville: Westminster John Knox, 2005, p. 63-68.

[41] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 8, 16.

[42] Consulte também os três estágios de revelação de Warfield: teofania, profecia e inspiração. WARFIELD. Revelation and inspiration. In: Works of Benjamin B. Warfield, 1:14-15.

[43] Veja Atos 13.5,7; 15.36; 18.11; Colossenses 1.5; 1Tessalonicenses 2.13; 1Timóteo 6.3; 1Pedro 1.23, 25. Sobre cada um desses, veja SAUCY. Scripture, p. 91.

[44] Por essa razão, irei usar regularmente “Palavra” para me referir à Escritura, e “palavra” em referência a outros usos. Exceções são feitas quando me referir a Cristo como a Palavra [Verbo] de Deus.

[45] VANHOOZER. Drama of doctrine, p. 45.

Capítulo 5

Deus fala palavras da aliança: A criação, a queda e o anseio por uma Palavra melhor

Uma das bênçãos de viver no século 21 é a abundância de livros disponíveis. Vários deles discorrem sobre os temas-chave da Bíblia de Gênesis a Apocalipse de modo proveitoso e, empregando a disciplina da teologia bíblica, acompanham o enredo da história bíblica pelas lentes dos diversos temas – criação, juízo, templo, idolatria, missão, raça, expiação e muitos outros. No entanto, raramente você encontrará uma teologia bíblica da "palavra de Deus". Conquanto aqui o espaço limitado de que dispomos não possibilite um estudo extensivo, tentaremos estabelecer uma base bíblica para o que virá adiante: uma articulação doutrinária do caráter das Sagradas Escrituras (parte 3).

No que se segue, embarcaremos numa jornada de Adão até o segundo Adão e, apesar de tocarmos em alguns desses outros temas, nosso foco principal será o modo como o enredo bíblico retrata a "palavra de Deus", particularmente no contexto das alianças de Deus. Descobriremos que o Deus trino usa palavras pactuais, palavras que antecipam uma palavra melhor, o Verbo [ou Palavra] divino (Jo 1.1). Veremos que Deus firma suas alianças [ou pactos] com seu povo por meio das suas palavras, e que a fala de Deus faz com que as coisas aconteçam. Na nossa jornada, também ficará evidente que a palavra pactual de Deus, tanto falada quanto escrita, é dotada de autoridade, verdadeira, clara, necessária e suficiente.

No princípio, Deus fala

“No princípio, criou Deus os céus e a terra” (Gn 1.1). Na gênese do tempo, o que encontramos? Descobrimos que a revelação autoritativa do próprio Deus começa no princípio da existência humana. De fato, é a palavra de Deus que traz a humanidade à existência.[1]

Gênesis 1 conta-nos que Deus é o Criador do universo, mas, para efeito da nossa pesquisa, a pergunta relevante é “Como Deus criou?” A resposta vem a nós em duas palavras: “Disse Deus” (1.3). Deus fala e o universo simplesmente vem à existência. Ele quer luz, e dá a ordem: “‘Haja luz’; e houve luz” (1.3). Ele quer uma abóbada celeste ou a vastidão e profere o comando: “E disse Deus: Haja firmamento no meio das águas e separação entre águas e águas” (1.6). Ele deseja plantas e árvores, então ordena: “Produza a terra relva, ervas que deem semente e árvores frutíferas que deem fruto” (1.11). E, para colocar luzeiros no céu (1.14-19) e seres viventes na terra (1.20-25), ele simplesmente ordena. Como Salmos 33.6-9 explica de um modo belo:

Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles. Ele ajunta em montão as águas do mar; e em reservatório encerra as grandes vagas. Tema ao

Senhor

toda a terra, temam-no todos os habitantes do mundo. Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir. (ênfase acrescentada)[2]

Ou, como afirma o escritor de Hebreus, “Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus” (Hb 11.3, ênfase acrescentada).[3] A fala de Deus é poderosa, criativa, eficaz, pessoal e majestosa.

No entanto, por mais magníficos que sejam a luz, a água e os seres viventes, nada se compara à única obra que tem o privilégio de ser criada segundo a imagem do próprio Deus. As três pessoas da Trindade falam e afirmam: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; […] Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1.26a,27). Gênesis 2 nos traz mais detalhes: “Formou o

Senhor

Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (2.7). As imagens usadas aí têm como intuito comunicar não apenas o poder, mas também a natureza pessoal das palavras de Deus. Suas palavras trazem a vida à existência, e, como resultado, ele fica completamente satisfeito e, diante de sua obra de arte, afirma: “Muito bom” (1.31).

Deus de fato falou?

Ao contrário da posição deísta, Deus não cria o cosmos, incluindo o primeiro casal humano, somente para depois se afastar em eterna solidão. Em vez disso, o Deus da Bíblia, pela sua mão providencial, guia, direciona e controla o mundo por meio da sua palavra.[4] Então Deus revela a si mesmo de maneira pessoal e íntima àqueles feitos à sua própria imagem. Esse Criador fala.

Depois de ter criado o homem, Deus falou novamente, dessa vez para dar instruções a Adão. A Adão é conferido domínio sobre a ordem criada (Gn 1.26). Ele é colocado no jardim (2.8) e recebe ordens para “o cultivar e o guardar” (2.15). Percebendo que não é bom que ele fique só, Deus cria uma mulher da costela de Adão (2.21-22). Observe que, desde o início, Adão é levado a uma aliança específica e especial com Deus (Os 6.7).[5] Embora o homem tivesse permissão de se alimentar de todas as árvores do jardim, Deus o proíbe de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal (2.17). Desse modo, embora a fala de Deus trouxesse à existência todas as coisas boas de que o homem necessita, sua fala – que é clara – também adverte, ameaça e promete a morte caso esse homem transgrida a ordem divina e abandone sua palavra.[6] Eles escolherão a vida ou a morte? Essa aliança da criação demonstra que, desde o início, a palavra de Deus deve ser encarada com seriedade se é desejo do homem permanecer num relacionamento pactual [ou de aliança] com Deus.[7] A obediência à palavra de Deus resulta em comunhão constante com o Criador, mas a desobediência resulta em separação, devastação e desastre.

O que acontece em seguida é trágico. Embora a fala de Deus seja verdadeira, pura e perfeita, logo vem a serpente, a quem Jesus chamou de “pai da mentira” (Jo 8.44).[8] Jesus atribuiu esse título a Satanás não somente porque ele era “homicida desde o princípio” (8.44), mas porque a arma usada por ele era uma palavra de engano (cf. Rm 16.20; Ap 12.9). Ele “nunca se firmou na verdade”, disse Jesus, “porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio” (Jo 8.44). Em contraste com o diabo, Deus fala a verdade. Enquanto a falsidade das palavras da serpente reflete a perversidade do seu caráter, a veracidade da palavra de Deus reflete a pureza do seu caráter.[9]

O ardil da serpente fica evidente na maneira como ela questiona, distorce e exagera a palavra de Deus: “É assim que Deus disse: ‘Não comereis de toda árvore do jardim’?” (Gn 3.1). Já é possível perceber seu ardil em ação, retratando Deus como se ele tivesse afirmado que Adão e Eva não poderiam comer de árvore alguma, quando na realidade Deus lhes dera liberdade para comer de todas as árvores, exceto uma. A serpente “exagera grosseiramente a proibição de Deus” transformando-o de um “provedor beneficente num opressor cruel”.[10] A serpente “deixa implícito que a palavra de Deus está sujeita ao nosso julgamento”.[11] Mesmo quando Eva esclarece qual árvore estão proibidos de tocar, e as consequências mortais em caso de desobediência, a serpente nega a veracidade e a integridade da palavra de Deus, afirmando, por sua vez: “É certo que não morrereis” (3.4). A serpente então contradiz a promessa de Deus com uma de suas próprias promessas: “Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (3.5).

A promessa é atraente: Eva pode libertar-se da opressão divina, obter as vantagens que Deus a impediu de ter, decidir por si mesma entre o bem e o mal, chegar perto do céu e ser mais do que o Criador planejou que ela fosse.[12] Percebendo como o fruto da árvore a tornaria “sábia”, Eva comeu, Adão a acompanhou e, juntos, eles demonstraram sua negligência da revelação da verdade dada por Deus, bem como sua desconfiança dela.[13] Sentindo-se envergonhados e culpados, Adão e Eva de repente entenderam qual das palavras havia provado ser verdadeira, e essas não eram as da serpente.[14] O que a princípio parecia ser uma busca por sabedoria mostrou-se uma rebelião direta contra a palavra de Deus.[15]

Com frequência demais pensamos na palavra de Deus dos modos mais mecânicos. No entanto, Deus revela a si mesmo de maneira pessoal e relacional.

Quando Adão e Eva pecaram e se esconderam da presença de Deus, cientes de que não haviam confiado na palavra divina, o texto nos diz que ouviram “a voz do

Senhor

Deus, que andava no jardim pela viração do dia” (3.8). A suposição é que o casal já havia desfrutado da presença de Deus no jardim. Deus estava com eles, e caminhavam lado a lado. Podemos presumir que a presença dele era acompanhada das suas palavras. Antes da queda, Adão e Eva eram embebidos por palavras de paz e amizade, mas agora o casal temia a presença de Deus, pois sabia que com ela viriam palavras de morte. E eles tinham razão. Isso porque, quando Deus os chama, suas palavras expõem a nudez e o pecado deles. As palavras divinas provam-se verdadeiras, enquanto as da serpente mostram-se falsas. Em seguida, vêm as palavras de juízo de Deus, amaldiçoando a mulher, a serpente e o homem (3.14-19). Estes não mais desfrutarão da presença de Deus, mas serão expulsos do jardim com a promessa de que a morte física acompanharia a morte espiritual que já criara raízes em seus corações.

No entanto, ocultas nessas palavras de condenação estão palavras de boa-nova. Embora Deus agisse de maneira perfeitamente justa ao expressar somente juízo, devido à sua graça e misericórdia Deus profere uma palavra salvadora, uma palavra do evangelho que transformará todas as coisas. No que é classicamente chamado de protoevangelho (“o primeiro evangelho”), Deus diz: “Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar” (3.15). Enquanto a serpente produzir descendentes, assim também fará a mulher, e entre os dois haverá inimizade contínua na luta deles pelo domínio.[16]

No restante da Escritura, vemos estreitar-se a linhagem dessa semente prometida, primeiro a Abraão (Gn 12–15), e depois à tribo de Judá (49.10-12), até ficarmos sabendo, no início do Novo Testamento, que a semente/descendência que ferirá a cabeça da serpente é finalmente encontrada na pessoa de Cristo (Sl 110.3,5-6; Rm 16.20-27; 1Co 15.22-25; Gl 3.16; 4.4; Hb 2.14; Ap 12.1–13.1).[17] É nessas palavras do evangelho que surge a promessa do Verbo (Jo 1.1), o único que salvará o povo de Deus dos seus pecados (Mt 1.18-21) e desferirá o golpe fatal que esmagará a cabeça da serpente (Cl 2.15; Ap 12.7-12; 20.10). Embora Adão tenha falhado como um obediente parceiro da aliança, Cristo não falharia, provando a fidelidade de Deus às suas próprias

promessas.[18]

A história que se desenvolve estará marcada pela guerra contínua entre essas duas sementes, esses dois descendentes.[19]

A revelação por meio da aliança

A história de Adão a Cristo pode ser caracterizada por duas palavras: pecado e graça. O pecado de Adão arruinou tudo, e, por ser ele representante da humanidade, toda a sua posteridade herdou sua culpa e corrupção. Infelizmente, o primeiro pecado de Adão lançou a raça humana na condenação e no pecado (Rm 5.18-19). A humanidade não herdou apenas o pecado original, mas a corrupção da natureza do homem também resultou em atos de pecado.

A pecaminosidade do homem fica evidente quando lemos a história dos filhos de Adão. Embora Deus fale diretamente a Caim, exortando-o a não se deixar dominar pelo pecado, ele rebela-se, rejeita a palavra de Deus e mata seu irmão Abel, cuja oferta Deus havia aceitado (Gn 4). Deus confronta Caim e amaldiçoa seu trabalho, assim como fizera com seu pai, Adão (4.10-13). E, como aconteceu com seu pai, Caim é expulso, e retira-se “da presença do

Senhor

” (4.16), embora Deus prometa em sua graça que a vida de Caim será poupada (4.15). Como observa João, Caim e Abel retratam a batalha em progresso entre os dois descendentes: “os filhos do diabo” e os “filhos de Deus” (1Jo 3.10-12).[20]

A rebelião de Caim é repetida nos dias de Noé. O Senhor viu que “a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração” (Gn 6.5). Por isso decidiu com justiça aniquilar o homem da face da terra enviando um imenso dilúvio (6.7,17). Mas onde abundou o pecado, também abundou a graça, pois o Senhor diz uma palavra salvadora a Noé (7.1). Ele havia ordenado a Noé que construísse uma arca para salvar o remanescente e preservar a semente da mulher (6.13-21).[21] Diferente

de Caim, Noé “fez consoante a tudo o que Deus lhe ordenara” (6.22), confiando na palavra que o Senhor lhe havia dito.[22]

Depois que as águas baixaram, Deus falou diretamente a Noé, porém, em vez de anunciar palavras de juízo como fizera antes, suas palavras foram de misericórdia por meio de uma aliança da sua própria iniciativa. Noé erigiu um altar e ofereceu holocaustos cujo aroma agradou ao Senhor. Deus prometeu que nunca voltaria a amaldiçoar a terra ou ferir todo ser vivente (8.20-22). Com impressionantes paralelos com a história da criação, Deus renova a criação, comissionando Noé como um segundo Adão e ordenando que ele e seus filhos se multiplicassem, enchessem a terra e a dominassem (9.1-7).[23] Deus firmou sua aliança, prometendo nunca mais destruir a terra por um dilúvio (9.11). Como sinal, colocou no céu um arco, um símbolo visível, público e colorido das promessas divinas (9.12-17), uma aliança que é “eterna” (9.16). Deus ergueu seu arco de guerra, prometendo deter as comportas da destruição.[24] Deus demonstrou que a revelação de si mesmo é tanto graciosa quanto pessoal.[25]

A rebelião do homem contra Deus não cessou depois do dilúvio. Cobiçosos de fama e temendo a dispersão (11.4), os que estavam em Babel começaram a edificar uma grande torre até o céu, uma ação que demonstrava arrogância ultrajante, autoexaltação, humanismo pretensioso, autonomia coletiva, e desafio rebelde contra o Criador que lhes havia ordenado que se multiplicassem e enchessem a terra.[26] Em Babel, a questão é a autoridade (11.6). Ali, os homens desejaram ser Deus e, nos seus esforços pecaminosos de se apoderarem da autoridade divina, rebelaram-se contra a palavra dele.[27] Como Adão e Eva no Éden, os homens de Babel abandonaram a palavra e a vontade de Deus.[28] Deus, inclinando-se, “desceu” até a pequena torre, confundiu as palavras de todos e os dispersou por toda a terra (11.7-9).

Deus não quebrará a palavra da promessa da sua aliança

Embora Babel tenha resultado na dispersão da humanidade por toda a terra, é por meio de Abraão que toda a terra seria abençoada e não amaldiçoada. O Senhor

veio a Abraão e lhe falou diretamente, ordenando que deixasse sua terra e sua parentela e viajasse para uma terra que Deus ainda lhe mostraria (Gn 12.1).[29] O Senhor prometeu fazer dele uma grande nação, abençoando-o e amaldiçoando todos os que se levantassem contra ele (12.2-3). Por meio de Abraão, “serão benditas todas as famílias da terra” (12.3).

Em obediência, Abraão, aos 75 anos de idade, deixou Harã levando consigo sua mulher Sarai e Ló, o filho do seu irmão, e mantendo seus olhos fixos na terra de Canaã. Chegando ali, o Senhor apareceu diante dele outra vez, e lhe falou diretamente, acrescentando detalhes sobre sua promessa: “Darei à tua descendência esta terra” (12.7), lugar que seria um novo Éden sobre o qual o povo de Deus exerceria o domínio.[30] Em Gênesis 15, veio novamente a “a palavra do

Senhor

”, dessa vez numa visão: “Não temas, Abrão, eu sou o teu escudo, e teu galardão será sobremodo grande” (15.1). Abraão indagou do Senhor o que haveria de receber, pois não tinha herdeiro por meio de Sarai, sua mulher (15.2-3). Mais uma vez, a “palavra do

Senhor

” veio a Abraão, prometendo que seu filho seria seu herdeiro.[31] Levando-o para fora, o Senhor lhe mostrou as estrelas, e explicou que sua descendência seria tão numerosa quanto as estrelas do céu. Terra, semente, bênção universal – essa é a composição das promessas da aliança de Deus, que ocupa a atenção do restante da Bíblia no seu cumprimento com um grande reino que viria.[32]

Abraão creu no Senhor. Sua fé “não estava baseada no corpo idoso de Sarai ou nos ossos cansados de Abraão, mas na palavra reveladora de Deus”.[33] Por isso, “Ele creu no

Senhor

, e isso lhe foi imputado para justiça” (Gn 15.6). Abraão não foi justificado por obras, mas pela fé (Rm 4.1-5). A palavra de Deus declarou Abraão justo aos seus olhos. E, como Paulo nos diz em Romanos 4.9-12, essa palavra de justificação, essa “bênção”, não se destina apenas ao judeu (o circunciso), mas também ao gentio (o incircunciso). A justiça é “imputada” a ambos. “Não foi por intermédio

da lei que a Abraão ou a sua descendência coube a promessa de ser herdeiro do mundo, e sim mediante a justiça da fé" (Rm 4.13). Paulo explica aos gálatas: "[…] tendo a Escritura previsto que Deus justificaria pela fé os gentios, preanunciou o evangelho a Abraão: Em ti, serão abençoados todos os povos. De modo que os da fé são abençoados com o crente Abraão" (Gl 3.8-9).

O que acontece a seguir é crucial para a natureza da palavra de aliança de Deus. Para assegurar a Abraão que cumpriria o que lhe havia prometido, o Senhor corta com ele uma aliança. Comumente, uma aliança era firmada entre um rei e um governante ou rei menos importante.[34] Os animais eram cortados em dois, e o governante menos importante caminhava entre os pedaços, desse modo indicando às testemunhas que cumpriria sua parte na aliança para evitar que ele também fosse partido ao meio.[35] O que é notável a respeito da aliança entre Deus e Abraão é que não é a parte menos importante quem caminha entre os animais ensanguentados partidos ao meio, mas o próprio Deus – representado por um fogareiro fumegante e uma tocha flamejante – quem passa entre as carcaças. Deus, a parte mais importante da aliança, é quem dá início à aliança e compromete-se com ela (Gn 15.7-21). Mais uma vez, a palavra de Deus na forma de uma aliança inicia e promete a redenção. Não é Abraão quem sobe ao céu, mas Deus quem desce até Abraão e compromete-se com o seu juramento da aliança.[36]

Não deve passar despercebido para nós o fato de que as palavras de Deus na forma de aliança são palavras verdadeiras, por meio das quais ele promete realizar sua vontade. A verdade das palavras de Deus a Abraão flui do caráter de Deus. Ele é um Deus verdadeiro e fiel, e, quando faz uma promessa, ela será cumprida em todos os seus detalhes. Sua palavra não retornará vazia. Trata-se de um Deus que jura pelo próprio nome, firmando sua própria aliança e comprometendo-se com suas próprias promessas. A aliança abraâmica nos revela que a palavra de Deus é verdadeira, pois o Deus da verdade cuidará para que suas promessas sejam cumpridas.

Devemos também observar que a aliança abraâmica é a primeira na qual a revelação de Deus é explicitamente de graça salvadora especial, de Deus chamando um povo específico para ser seu próprio povo escolhido (Gn 17.1-14). Embora a palavra "perpétua" seja usada na aliança de Deus tanto com Noé quanto com Abraão, um relacionamento especial salvífico é inaugurado entre Deus e Abraão, o seu eleito. Ele será o Deus de Abraão e dos seus descendentes, frase que vai além de Criador para Redentor e Senhor da Aliança (17.7). Agora

Deus tem um povo específico que chamará de seu – “e serei o seu Deus” (17.8).

Na aliança abraâmica, vemos a graça pactual de Deus, que encontra seu pleno cumprimento em Cristo. Paulo explica: “Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar (porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro), para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios” (Gl 3.13-14). Paulo nos diz em Gálatas 3.16 que a semente, ou o “descendente” referido, cumpre-se de modo definitivo na vinda de Cristo. Ele é o descendente prometido por Deus a Adão em Gênesis 3.15 (cf. Sl 110.1,5-6), bem como a semente prometida que cumprirá as promessas da aliança firmada com Abraão (At 3.25; Gl 3.26-29; Hb 2.16).[37] Desse modo, Paulo pode concluir: “Se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa” (Gl 3.29; cf Ef 2.11-22).

“Assim diz o Senhor”

Da linhagem de Abraão vieram Isaque (Gn 26.2-5), Jacó (Gn 27–35) e José (Gn 37–50). Por meio de revelação e promessa, Deus continuou a cumprir em cada um desses homens a aliança que firmara com Abraão, às vezes das maneiras mais surpreendentes e inimagináveis.[38] Por intermédio desses patriarcas, Deus demonstrou repetidas vezes que estava levando suas promessas a Abraão à conclusão.[39] Sua palavra não deixaria de se concretizar, como se verifica nas palavras de José, no leito de morte: “Eu morro; porém Deus certamente vos visitará e vos fará subir desta terra para a terra que jurou dar a Abraão, a Isaque e a Jacó” (50.24).

Não podemos concluir nossa discussão a respeito da aliança abraâmica sem entender que Deus proferiu uma palavra profética, específica em detalhes que eram imediatamente relevantes para os descendentes de Abraão. O Senhor declarou a Abraão: “Sabe, com certeza, que a tua posteridade será peregrina em terra alheia, e será reduzida à escravidão, e será afligida por quatrocentos anos. Mas também eu julgarei a gente a que têm de sujeitar-se; e depois sairão com grandes riquezas” (Gn 15.13-14). Com a morte de José e a multiplicação dos descendentes de Abraão no Egito, uma nação prosperou, embora estivesse

inserida num contexto de terrível e severa servidão a Faraó (Êx 1.8-22). Contudo as palavras da aliança entre Deus e Abraão não se extinguiram. O Senhor levantou Moisés para libertar seu povo escolhido das mãos desse soberano perverso e voluntarioso. Embora não haja dúvidas de que Faraó estivesse no controle, à luz de Gênesis 15.13-14 aprendemos que ele era apenas um peão nas mãos de Deus. No momento adequado, Deus libertaria seu "filho" (Êx 4.22-23) para cumprir as promessas que fizera a Abraão, Isaque e Jacó (Êx 3.6).

Neste ponto devemos fazer uma pausa e refletir sobre a revelação de Deus a Moisés, um dos exemplos mais surpreendentes do diálogo direto e pessoal de Deus na história da redenção. Tendo fugido para Midiã depois de ter matado um egípcio, Moisés tornou-se pastor de ovelhas. Certo dia, "apareceu-lhe o Anjo do

Senhor

numa chama de fogo, no meio de uma sarça" (Êx 3.2), uma sarça que não se consumia. Do meio da sarça, Deus chamou Moisés dizendo: "Não te chegues para cá; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa. Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (3.5-6). O Deus que havia aparecido a Abraão, Isaque e Jacó, nesse momento, falava face a face com Moisés também. Esse é o Deus que cumpre suas alianças, e Moisés é o homem que ele escolheu para tornar concretas as palavras da sua promessa (3.7-12; 4.14-17).[40]

Infelizmente, Moisés acovarda-se ao pensar na missão para a qual Deus o designou (Êx 3.13; 4.1,10,13). Deus assegura a Moisés da sua fidelidade à aliança, revelando-lhe seu nome divino ("

Eu Sou O Que Sou

" [3.14]) e exibindo seu poder divino por meio de prodígios (3.19-20; 4.1-9).[41] Moisés será o porta-voz de Deus, seu embaixador e profeta. Deus lhe concederá as palavras que deve falar a Faraó (4.10-12).[42] Quando Moisés insiste em recuar atemorizado, o Senhor o faz lembrar quem criou a boca do homem, e quem cria o mudo, surdo, cego ou o que vê (4.11). Deus está no controle, e cumprirá tudo o que prometeu.

Moisés logo aprenderia essa verdade e se tornaria o principal profeta de Deus até que o Senhor cumprisse sua promessa de levantar um profeta maior. Lemos em Deuteronômio 18.18-19: "Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos,

semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar. De todo aquele que não ouvir as minhas palavras, que ele falar em meu nome, disso lhe pedirei contas". O próprio Deus coloca na boca do seu profeta palavras claras e autorizadas, de modo que desobedecer às palavras do profeta é desobedecer ao próprio Deus.[43] Embora Deus tenha designado uma linhagem de profetas que sucederiam a Moisés, em última análise, essa promessa é cumprida com a vinda do Messias, que é não apenas sacerdote (Hb 5.5,7-10) e rei (Rm 1.3-4), mas também um profeta (At 3.22-26) que fala as palavras do Pai (Jo 1.1).[44]

Quando Moisés retornou para o Egito, o Senhor lhe falou novamente, dizendo-lhe que endureceria o coração de Faraó para que persistisse na sua recusa de deixar partir o povo de Deus (Êx 4.21). Moisés deve apresentar-se a Faraó e realizar os milagres que Deus, em seu poder, lhe concedeu. E, quando o Faraó recusar, Moisés deve ameaçar o que for mais precioso ao soberano: seu primogênito. Observe, contudo, a maneira como Moisés deve falar ao Faraó: "Dirás a Faraó: 'Assim diz o SENHOR: Israel é meu filho, meu primogênito. Digo-te, pois: deixa ir meu filho, para que me sirva; mas, se recusares deixá-lo ir, eis que eu matarei teu filho, teu primogênito'" (Êx 4.22-23). "Assim diz o

Senhor

" é a frase que Moisés deve usar ao dirigir-se ao Faraó. Essa frase deve ser usada porque não é Moisés quem dá ordens ao Faraó, mas o próprio Deus. O que Moisés diz, Deus diz. Desobedecer a Moisés é desobedecer a Deus.[45]

De fato Faraó desobedece, repetidas vezes, e, por meio de Moisés e Arão, a palavra de Deus traz juízo. As pragas, uma após a outra, abalaram a arrogância do Faraó e ao mesmo tempo demonstraram o poder da mão de Deus contra os deuses egípcios (Êx 7-12). O Deus que falou e trouxe à existência toda a criação, agora falava para manifestar a ira divina. No final das pragas, Faraó e seu povo não somente haviam conhecido a voz de Deus como também clamavam por uma palavra de alento que lhes trouxesse vida e não morte. (12.29-32).

Esse é um lembrete de que a revelação divina não ocorre somente quando Deus fala a um Abraão ou a um Moisés, mas também nos acontecimentos como as pragas que ele traz sobre os egípcios. Nos seus atos poderosos, Deus está nos falando sobre si mesmo. Por meio dos seus feitos, ele nos mostra quem ele é. Como veremos, Deus revela-se nos acontecimentos, mas ele também interpreta

esses acontecimentos para o seu povo. Ele não deixa por nossa conta a interpretação dos seus atos, mas nos diz exatamente qual é o significado das suas ações e como devemos viver à luz delas.

Mesmo antes das pragas, Moisés estava demonstrando falta de fé nas promessas de Deus. Quando, depois do primeiro pedido de libertação trazido por Moisés, Faraó elevou a carga de trabalho do povo, os israelitas iraram-se contra Moisés. O profeta buscou a Deus e queixou-se: “Ó Senhor, por que afligiste este povo? Por que me enviaste?” (5.22). Mesmo tendo Deus reiterado a Moisés que cumpriria as promessas feitas em sua aliança com Abraão e que conduziria os israelitas à terra que lhes havia prometido como seu povo (6.2-9), Moisés duvidou. Disse ele a Deus: “Eis que os filhos de Israel não me têm ouvido; como, pois, me ouvirá Faraó? E não sei falar bem” (6.12; cf. 6.30). O que Moisés não conseguia entender era que a libertação do Faraó não dependia do fato de ele não saber falar bem, mas das palavras do Todo-Poderoso Deus. Diante da palavra de Deus, Faraó se curvaria e obedeceria, pois a palavra do Senhor vem com sua presença e seu poder, e ninguém pode frustrar seus planos.

Deus não libertou seu povo do Egito porque os israelitas fossem melhores que os egípcios (cf. Dt 7.6-11; 9.1-12). Quando Deus lançou a última praga – a morte dos primogênitos – até mesmo os israelitas estariam sob a ira do anjo da morte a menos que fosse feita expiação. Mais uma vez, Deus proferiu uma palavra de misericórdia e graça. Ordenou que cada família em Israel sacrificasse um cordeiro sem defeitos e espalhasse o sangue dele sobre as ombreiras das portas, a fim de que, quando o Senhor cruzasse a cidade para trazer juízo, ele passasse por cima das casas que estivessem pintadas com o sangue do sacrifício (Êx 12.1-13). Era uma imagem do que haveria de vir, a saber, o cordeiro de Deus, Jesus Cristo, sem mancha ou pecado, que um dia levaria os pecados do mundo (Jo 1.29; 1Co 5.7).[46]

Deus escreve com o próprio dedo

O êxodo de Israel do Egito é uma história que torna plenamente visível o grande poder da palavra de Deus. Ele liberta seu povo trazendo pragas sobre os egípcios

e depois conduz esse povo com colunas de nuvem e fogo e, quando parece não haver saída, abre o mar Vermelho para que seu povo possa atravessá-lo em segurança (Êx 14). O Senhor endurece o "coração dos egípcios" para que seja "glorificado em Faraó e em todo o seu exército, nos seus carros e nos seus cavalarianos" pela destruição deles no mar Vermelho (14.17; cf 15.1). As promessas da aliança de Deus a Abraão estão sendo cumpridas, pois Israel será propriedade particular de Deus, reino de sacerdotes e nação santa (19.6; cf. Gn 12.1-9).

Quando o Senhor tirou Israel do Egito para o deserto, ele os conduziu ao monte Sinai. Ali, Moisés encontrou-se face a face com Deus. O Senhor prometeu aos israelitas: "[…] se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos" (Êx 19.5). Moisés então revelou a Israel tudo o que o Senhor havia ordenado, e o povo respondeu: "Tudo o que o

Senhor

falou faremos" (19.8). Quando Moisés levou ao Senhor a resposta do povo, o Senhor disse: "Eis que virei a ti numa nuvem escura, para que o povo ouça quando eu falar contigo e para que também creiam sempre em ti" (19.9).[47] No terceiro dia, o povo reuniu-se ao pé do monte, e Deus ali desceu em fogo e fumaça (19.18). Era evidente que, ao descer para falar ao povo, Moisés trazia as palavras do próprio Deus. Quando ouviam Moisés, eles estavam ouvindo Deus. [48]

No alto do monte, Deus entregou a Moisés os Dez Mandamentos (20.1-21). Esses mandamentos foram escritos em duas tábuas de pedra, e, pela primeira vez, o povo de Deus tinha a Palavra de Deus na forma escrita (cf. 24.3-4).[49] O elemento impressionante nesse relato é que não somente as palavras de Deus foram escritas, como foi o próprio Deus quem as escreveu. "E, tendo acabado de falar com ele no monte Sinai, deu a Moisés as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedra, escritas pelo dedo de Deus" (31.18; cf. 24.12; 32.16,19; 34.1,27-29). Essas tábuas do testemunho não vêm a Israel séculos depois como tentativas humanas de redigir leis para governar o povo. Em vez disso, num ato direto e instantâneo, Deus escreve, com o próprio dedo, suas leis em pedra e as entrega ao seu servo Moisés. É difícil imaginar uma maneira mais direta de inspiração verbal e escrita do que essa.

Tragicamente, mesmo enquanto Moisés ainda estava na presença de Deus, recebendo a palavras escritas pelo próprio dedo de Deus, o povo estava transgredindo as mesmas leis que estava prestes a receber. Eles edificaram um bezerro de ouro, um deus feito pelas suas próprias mãos (Êx 32). Em sua adoração a esse inanimado deus de ouro, proferiram palavras de blasfêmia: “São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito” (32.4). Israel havia trocado a Palavra de Deus dada a Moisés no Sinai por palavras de idolatria, traindo o Deus vivo, único e verdadeiro que os havia libertado do Egito (20.2). O povo já violara os mandamentos de Deus: “Não terás outros deuses diante de mim” e “Não farás para ti imagem de escultura” (20.3-4). Na sua autonomia e idolatria humana, Israel opunha-se à autoridade divina.

Era evidente que Israel não conseguiria guardar a lei, que servia apenas para expor a pecaminosidade deles. Embora a lei fosse santa e justa (Rm 7.12), por causa do pecado do homem ela não poderia salvar (Dt 27.26; Gl 3.10-12).[50] Israel estava “sob a tutela da lei”, aprisionado por ela (Gl 3.23; cf Rm 3.19-20; Gl 3.10; Cl 2.14). Portanto a lei provou ser um “aio” ou “tutor” até a vinda de Cristo “a fim de que fôssemos justificados por fé” (Gl 3.24; cf. Rm 3.21-31). A rebelião de Israel contra a lei de Deus demonstrou que o povo precisava desesperadamente de alguém apto a obedecer à lei e fazer isso no lugar deles. Contudo esse guardião da lei viria somente em Cristo (Gl 3.21-22), o fiel e obediente Filho de Deus.

Palavra santa, arca santa, lugar santo

Antes de prosseguirmos, é crucial observar que o intuito de Deus era que sua Palavra escrita fosse reverenciada como santa. Sendo o autor santo, o texto também é santo. Quando Moisés se aproximou da sarça ardente, teve de remover as sandálias. Por quê? Estando o santo Deus ali presente (e falando), o solo sob a sarça é solo santo. Quanto mais, então, com a Palavra escrita, que são as próprias palavras de Deus?

Essa Palavra da aliança, escrita em tábuas de pedra, não era apenas permanente, mas também santa, e precisava ser guardada no local mais santo, a saber, a arca

da aliança (Dt 10.5; 1Rs 8.9). O “Livro da Lei” era colocado ao lado da arca (Dt 31.26), que ficava no Santo dos Santos (Hb 9.3-4), o “ponto central da residência do Senhor entre seu povo”.[51] A arca era “a mais intensa manifestação da presença de Deus”.[52] Sobre essa “arca do testemunho” estava o propiciatório, e era ali, entre os dois querubins, que o Senhor se encontrava com Moisés e lhe falava (Êx 25.20-22).[53]

A localização sagrada das tábuas escritas por Deus demonstra não apenas que se tratavam de palavras da aliança, mas também que haviam sido escritas pelo próprio Deus e deveriam ser colocadas na arca sagrada e ao lado dela, no interior de um santuário sagrado, sendo tocadas apenas pelo sacerdote (Dt 31.9).[54] Ali elas permanecem como testemunho escrito de Deus – de fato, a constituição sagrada de Deus – para seu povo e contra seu povo, em caso de desobediência (Dt 31.26-28).[55] Faz todo sentido que Paulo, em 2Timóteo 3.15, chamasse o Antigo Testamento de “sagradas letras”.

A Palavra de Deus está perto de você

O restante da história de Israel resume-se num relato triste após o outro, uma demonstração dolorosa de que o povo, teimosamente, recusava-se a obedecer à lei de Deus ou a respeitar sua parte na aliança. Embora Deus continuasse a cumprir sua palavra, Israel não cumpriu a sua. A lei de Deus é um presente para seu povo e destina-se a conduzi-lo em justiça e santidade, em pureza e retidão (Lv 11.44-45).[56] O tabernáculo – a habitação de Deus entre seu povo – é construído para prover, entre outras coisas, um sistema de ofertas e sacrifícios pelos pecados do povo, mediado por sacerdotes da tribo de Levi (p. ex., Êx 38–40; Lv 1–11,16–17; 21–22).[57] Deus instruiu seu povo a ser santo como ele é santo, a guardar seus estatutos e cumpri-los, desvinculando-se das outras nações e dos seus deuses, como um povo santo, separado para o Senhor (Lv 19.1-37; 20.22-26). Se obedecessem, haveria bênção (Lv 26.1-13), mas, se desobedecessem, haveria punição (Lv 26.14-39). A história de Israel revela a realidade que caracteriza esse povo obstinado. Embora a lei lhes proporcionasse a Palavra de Deus escrita em tábuas de pedra, eles precisavam, na verdade, da Palavra de Deus gravada em seus corações (Jr 31.31-34; Êx 11.19; 36.27).

O coração obstinado daquela geração de israelitas teve seu ponto culminante na sua recusa a entrar na Terra Prometida (Dt 1.1-33). Temendo o homem em vez de temer a Deus, o povo rebelou-se e deixou de confiar na palavra da promessa de Deus. Como castigo, essa geração nunca viu a terra da promessa (Dt 1.34-40). A entrada na terra seria permitida somente à geração seguinte (Dt 31.1-8; Js 1).

Contudo com a transição de Moisés para Josué, o Senhor diz algo a Israel por intermédio de Moisés que nos dá uma imagem mais vívida do modo como a Palavra de Deus atuará. Em Deuteronômio 30, Deus promete que "circuncidará o teu coração e o coração de tua descendência, para amares o

Senhor

, teu Deus, de todo o coração e de toda a tua alma, para que vivas" (30.6). Com esse coração circuncidado em mente, o Senhor então afirma que seu mandamento "não é demasiado difícil" nem está "longe" (30.11). "Não está nos céus, para dizeres: Quem subirá por nós aos céus, que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Nem está além do mar, para dizeres: Quem passará por nós além do mar que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Pois esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração, para a cumprires" (30.12-14).

Essas perguntas pressupõem que a Palavra de Deus seja inacessível, remota, abstrata, esotérica, incognoscível, irracional, incompreensível, impossível e opressiva.[58] Deus rejeita essas desculpas. Não é necessário que o homem suba aos céus ou cruze um oceano. Deus toma a iniciativa, vem diretamente ao homem e lhe entrega suas palavras divinas em toda sua clareza, suficiência e perfeição. Deus se curva, como faz um Pai com seu filho, a fim de revelar a Israel exatamente o que é exigido deles e quais serão as consequências da sua obediência ou desobediência (30.15-20).

O apóstolo Paulo nos dá um discernimento adicional. Citando Deuteronômio 30.11-14 em Romanos 10.5-9, Paulo associa tudo a Cristo. Não precisamos subir aos céus para trazer Cristo ou descer ao abismo para buscá-lo dentre os mortos. Deus fez isso por nós. Ele enviou Cristo para nós (Emanuel; Mt 1.23) para que assumisse nossa natureza humana, e ressuscitou seu Filho da morte, dando-nos vitória em Cristo e novidade de vida.[59] Portanto, diz Paulo, quando Deus afirma em Deuteronômio 30.14 que "a palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração, para a cumprires", tal promessa encontra seu cumprimento na

palavra de fé que Paulo está proclamando. O evangelho de Jesus Cristo é pregado, e os que confessam e creem são salvos (Rm 10.9).[60] O evangelho nos faz lembrar que Deus veio a nós e tornou clara sua palavra, falando como um Pai o faria com seu filho (i.e., conversa de bebê, como Calvino gostava de dizer), para que os olhos cegos fossem abertos à glória de seu Filho.

Nenhuma palavra de Deus foi frustrada

Israel não entrou na exuberante terra de Canaã sob a liderança de Moisés, mas de Josué, o novo Moisés. Deus disse a Josué que não apenas fosse forte e corajoso, mas que cuidasse de cumprir tudo o que havia na lei de Moisés, e nunca cessasse de falar sobre o "Livro da Lei". Josué deveria meditar nesse livro dia e noite (Js 1.7-8).[61]

Assim como foi com Moisés, Deus continuou a revelar-se a Josué, falando com ele, realizando muitos atos poderosos e libertando Israel dos seus inimigos (Js 6,8). Deus renovou sua aliança com Moisés por meio de Josué, que gravou em pedras uma cópia da lei (Js 8.30-35). Mais uma vez, o povo foi lembrado das bênçãos ou maldições que viriam segundo sua obediência ou desobediência à Torá. A Palavra de Deus era apresentada na forma escrita e lida ao povo, lembrando-os de que a desobediência à Palavra de Deus era desobediência ao próprio Deus. Então, naturalmente, cada palavra e cada detalhe deveriam ser encarados com a máxima seriedade. Portanto não surpreende que Josué lesse "todas as palavras da lei", e que "palavra nenhuma houve, de tudo o que Moisés ordenara, que Josué não lesse para toda a congregação de Israel" (Js 8.34-35).

Antes de seguir o caminho dos seus pais, Josué lembrou Israel de que "nem uma só promessa [de Deus] caiu de todas as boas palavras que falou de vós o

Senhor

, vosso Deus; todas vos sobrevieram, nem uma delas falhou" (Js 23.14). Em outras palavras, a Palavra de Deus não foi frustrada. Ele é o Deus da verdade e sempre foi fiel à sua palavra. É reconfortante, mas também assustador. Reconfortante, porque do mesmo modo que Deus tem sido fiel à sua palavra, ele

também será fiel a ela no futuro, se Israel andar em retidão. No entanto, Deus será do mesmo modo fiel à sua promessa de trazer maldição sobre Israel caso o povo transgrida a aliança (Js 23.15-16).

A palavra do Senhor era rara naqueles dias

Embora Deus continuasse a revelar-se não apenas por meio das suas palavras, mas também pelos seus poderosos atos de libertação, Israel estava num caminho de desobediência, com todas as maldições prometidas por Deus como consequência. Mesmo quando Josué, pouco antes da sua morte, renovou a aliança, expondo diante de Israel a vida e a morte, ele deixou claro que Israel não seria capaz obedecer. “Não podereis servir ao

Senhor

, porquanto é Deus santo, Deus zeloso, que não perdoará a vossa transgressão nem os vossos pecados” (Js 24.19). A rebelião de Israel torna-se dolorosamente evidente na época dos juízes. Lemos em Juízes 2.11-12: “Então, fizeram os filhos de Israel o que era mau perante o

Senhor

; pois serviram aos baalins. Deixaram o

Senhor

, Deus de seus pais, que os tirara da terra do Egito, e foram-se após outros deuses, dentre os deuses das gentes que havia ao redor deles, e os adoraram, e provocaram o

Senhor

à ira”. Israel provocou a ira divina contra si próprio, e assim como Deus “lhes jurara”, entregou-os a seus inimigos e Israel ficou “em grande aperto” (2.15). Mais uma vez, Deus permaneceu fiel à sua palavra. O último versículo do livro

de Juízes resume a situação: “Naqueles dias, não havia rei em Israel; cada um fazia o que achava mais reto” (21.25).

O que é de fato notável é que mesmo diante da idolatria de Israel, do seu descumprimento da aliança, o Senhor não permanece em silêncio. Ele escolhe a estéril Ana e a abençoa com um filho que crescerá para o propósito de servir ao Senhor (1Sm 1.1-20). O Senhor ouve o clamor de Ana e lhe dá um filho, Samuel. Fiel à sua promessa, Ana dedica Samuel ao serviço do Senhor, levando-o a Eli em Siló, para “ser apresentado perante o

Senhor

e para lá ficar para sempre” (1.22). Elcana, marido de Ana, reconhece que o Senhor está confirmando “a sua palavra” (1.23). Eles entregam Samuel a Eli, o sacerdote, para que sirva o Senhor, e Ana, reconhecendo que o Senhor é aquele que cumpre suas promessas, também cumpre sua promessa de devolver seu filho ao Senhor (1.11,26-28).

Com o desenrolar da história de Samuel, percebe-se de modo claro que ele é o sacerdote e profeta de Israel escolhido pelo Senhor. Mesmo quando Samuel era jovem e ministrava sob a liderança de Eli, o senhor o procurou, revelando-se a ele de maneira especial. Lemos em 1Samuel 3.1 que “a palavra do

Senhor

era mui rara; as visões não eram frequentes”. Indiscutivelmente, era consequência do pecado do povo, observado particularmente nos filhos de Eli, que conduziam o povo à imoralidade e se fizeram “execráveis” (3.13). Quando o Senhor decidiu não mais se calar, ele revelou-se a Samuel, manifestando sua palavra (3.21). Fiel ao papel de profeta, Samuel tornou-se mensageiro e porta-voz de Deus, anunciando ao povo de Deus as palavras divinas.[62]

Por exemplo, quando o povo clama por um rei, desejando se igualar às outras nações (1Sm 8.19; 12.12) e rejeitando Deus como seu rei (8.7; 10.18-19), é Samuel quem o Senhor envia para ungir Saul rei. O Senhor falava diretamente com Samuel (p. ex., 8.6-9), dando-lhe instruções sobre como proceder com os israelitas, que haviam abandonado o Senhor para servir a outros deuses (8.8). As palavras do profeta são tão idênticas às do Senhor que desobedecer a Samuel e rebelar-se contra a sua palavra é o mesmo que desobedecer ao Senhor. Samuel é o mediador profético, que transmite a Deus as palavras do povo e lhes traz a

palavra de Deus (8.21-22).

Como resultado, Saul é ungido rei, porém, sendo ele descendente da serpente, torna-se um soberano que não atenta para as palavras do Senhor e não obedece a elas como faz o profeta Samuel (p. ex., 1Sm 13.8-23; 14.24-46; 15.10-35). Diante da recusa de Saul a ouvir e obedecer ao Senhor, Samuel anuncia que o Senhor o rejeitou como rei, “visto que rejeitaste a palavra do

Senhor

” (15.23). Saul não obedeceu à “voz do

Senhor

” recebida por meio do profeta Samuel (15.19).[63] Mais uma vez, a voz de Samuel corresponde à voz do Senhor. Rejeitar as palavras do profeta de Deus é rejeitar as palavras do próprio Deus.

É provável que, a essa altura, você esteja percebendo a sombria reincidência da rejeição de Israel à Palavra de Deus (e à medida que avançamos, isso ficará novamente perceptível). Sem dúvida, a história parece deprimente e ainda não chegamos ao seu final. Mesmo assim, é essencial que compreendamos toda a história bíblica para que possamos sentir todo o impacto desse mal-estar. Somente então entenderemos quão desesperadamente precisamos de uma Palavra de Deus mais positiva, salvadora.

A Palavra do Senhor prova-se verdadeira e pura

Devido à desobediência de Saul, o Senhor levanta um novo rei, um rei segundo o seu coração, que exercerá o justo domínio sobre a terra. Diferente de Saul, Davi é um descendente da mulher (Gn 3.15), pois crê na Palavra de Deus e a toma com seriedade.[64] Quando Golias desafia os exércitos do Deus vivo (1Sm 17.26), Davi o enfrenta com toda confiança, pois sabe que o gigante não é páreo para o Deus de Israel, que nunca abandonará seu povo da aliança (17.45-47).

Embora Davi tenha cometido muitos erros que resultaram em grande tragédia (p. ex., 2Sm 11–12; 24), seu reinado como um todo, ao contrário do reinado de Saul, é caracterizado pela sua atenção à palavra de Deus. Davi é um rei que se submete aos três mandamentos em Deuteronômio 17: (1) o rei deve imitar o livro da Lei [a Torá] (17.18), (2) o rei deve ter esse livro consigo (17.19) e (3) o rei deve ler o livro “para que aprenda a temer o

Senhor

, seu Deus, a fim de guardar todas as palavras desta lei e estes estatutos, para os cumprir” (17.19).[65]

Veja, por exemplo, os seguintes salmos que ressaltam o caráter e a natureza da palavra de Deus bem como a reverência de Davi a essa palavra:

O caminho de Deus é perfeito; a palavra do

Senhor

é provada; ele é escudo para todos os que nele se refugiam. (2Sm 22.31; Sl 18.30)

Bem-aventurado o homem que não anda no conselho dos ímpios; […] Antes, o seu prazer está na lei do

Senhor

, e na sua lei medita de dia e de noite. (Sl 1.1-2)

As palavras do

Senhor

são palavras puras, prata refinada em cadinho de barro, depurada sete vezes. Sim,

Senhor

, tu nos guardarás; desta geração nos livrarás para sempre. (Sl 12.6-7)

Pois tenho guardado os caminhos do

Senhor

e não me apartei perversamente do meu Deus. Porque todos os seus juízos me estão presentes, e não afastei de mim os seus preceitos. (Sl 18.21-22)

A lei do

Senhor

é perfeita e restaura a alma; o testemunho do

Senhor

é fiel e dá sabedoria aos símplices. Os preceitos do

Senhor

são retos e alegram o coração; o mandamento do

Senhor

é puro e ilumina os olhos. O temor do

Senhor

é límpido e permanece para sempre; os juízos do

Senhor

são verdadeiros e todos igualmente, justos. São mais desejáveis do que ouro, mais do que muito ouro depurado; e são mais doces do que o mel e o destilar dos

favos.

Além disso, por eles se admoesta o teu servo; em os guardar, há grande recompensa. (Sl 19.7-11)

A voz do

Senhor

é poderosa; a voz do

Senhor

é cheia de majestade. (Sl 29.4)

Perfeita, verdadeira, justa, doce, poderosa, majestosa – todos esses adjetivos são usados por Davi para descrever a palavra de Deus. E observe a conexão entre Deus e sua palavra.[66] Uma vez que Deus é um Deus perfeito, sua palavra é verdadeira e uma palavra que prova ser verdadeira em vez de falsa.

Considere mais alguns salmos (e provérbios) que enfatizam a retidão, a veracidade, a fidedignidade, a pureza, a perfeição, a imortalidade e o poder da palavra de Deus:

Porque a palavra do

Senhor

é reta, e todo o seu proceder é fiel. Ele ama a justiça e o direito; a terra está cheia da bondade do

Senhor

. Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles. (Sl 33.4-6)

Lembra-se perpetuamente da sua aliança, da palavra que empenhou para mil gerações; da aliança que fez com Abraão e do juramento que fez a Isaque; o qual confirmou a Jacó por decreto e a Israel por aliança perpétua. (Sl 105.8-10)

As obras de suas mãos são verdade e justiça; fiéis, todos os seus preceitos. Estáveis são eles para todo o sempre, instituídos em fidelidade e retidão. (111.7-8)

São verdadeiros todos os teus mandamentos. (Sl 119.86)

Para sempre, ó

Senhor

, está firmada a tua palavra no céu. (Sl 119.89)

Nunca me esquecerei dos teus preceitos, visto que por eles me tens dado vida. (Sl 119.93)

Lâmpada para os meus pés é a tua palavra e, luz para os meus caminhos. (Sl 119.105)

Admiráveis são os teus testemunhos; por isso, a minha alma os observa. (Sl 119.129)

As tuas palavras são em tudo verdade desde o princípio, e cada um dos teus justos juízos dura para sempre. (Sl 119.160)

Toda palavra de Deus é pura; ele é escudo para os que nele confiam. (Pv 30.5)

De acordo com os livros de Salmos e de Provérbios, a Palavra de Deus, não apernas na sua forma oral, mas também na forma escrita, é perfeita, confiável, vivificadora e fornece orientação (cf. Sl 18.30; 78.5-7; 111.7).[67] Ela é maravilhosa e justa; e é a verdade, verdade que dura para sempre. E, por provar-se verdadeira, o povo de Deus pode encontrar segurança na Palavra que Deus falou e escreveu.[68]

O reino por meio das palavras da aliança

Vemos muitos desses atributos em ação em 2Samuel 7 (cf. Sl 89.3-4), quando Deus firma com Davi uma aliança que amplia a aliança firmada com Abraão.[69] Mais tarde, Davi refletirá sobre essa aliança dizendo: “Pois estabeleceu comigo uma aliança eterna, em tudo bem definida e segura” (2Sm 23.5). Como é essa aliança que foi estabelecida com Davi? É uma aliança na qual Deus, por meio do seu profeta Natã, diz palavras de promessa a Davi. Davi pensa que edificará uma casa para o Senhor, mas, para sua surpresa, o Senhor afirma ser ele quem fará uma casa para Davi (7.11).

Quando teus dias se cumprirem e descansares com teus pais, então, farei levantar depois de ti o teu descendente, que procederá de ti, e estabelecerei o seu reino. Este edificará uma casa ao meu nome, e eu estabelecerei para sempre o trono do seu reino. Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; se vier a transgredir,

castigá-lo-ei com varas de homens e com açoites de filhos de homens (7.12-14).

Essa promessa começa a germinar e florescer com a ascensão de Salomão (1Rs 3.6; At 7.47), que ora a Yahweh para que se lembre da sua fidelidade à aliança com seu pai (2Cr 1.8; 6;42), edifica o templo, reina com sabedoria (1Rs 8.17-21,24-26) e dá descanso a Israel na terra edênica onde Deus habita.[70]

No entanto, essa promessa do reino, que expressa a lealdade de Yahweh à aliança (Sl 89.33; cf. Sl 132.8-12), cumpre-se de modo definitivo em Cristo, descendente da linhagem real de Davi (Mt 1.1; Mc 10.47; Lc 1.32-33; At 2.29-30; 4.23-30; 13.23; Hb 15). O reino de Salomão nada mais é do que um tipo do reino “firmado para sempre”, o Rei cujo reino o Pai “estabeleceu para sempre” (2Sm 7.16).[71] Jesus é o filho, o rei, a semente e o descendente que intercede, administra e inaugura a nova aliança, desse modo cumprindo as promessas feitas por Deus não apenas a Davi (Sl 2; 8; 45; 72; Is 52.13–53.12; 55.3), mas também a Abraão (Gn 15.4) e a Adão (Gn 3.15).[72] Como o próprio Jesus revela, ele edificará o templo (Mt 26.61; 27.40; Mc 14.58; 15.29; Jo 2.19-22; Hb 3.3), e se assentará no trono eterno (Mt 19.28-29), e governará sobre o reino eterno e sobre a dinastia real de Deus (Lc 22.29-30; Jo 18.36; Hb 1.8: Ap 19.11-16), cumprindo desse modo a palavra da aliança de Deus.[73]

Como Davi reagiu à palavra da promessa da aliança? Com humildade, Davi reconheceu que Deus cumpriria o que havia prometido (2Sm 7.18-29). Por isso louvou ao Senhor dizendo: “Agora, pois, ó

Senhor

Deus, tu mesmo és Deus, e as tuas palavras são verdade, e tens prometido a teu servo este bem” (7.28). Salomão disse o mesmo: “Bendito seja o

Senhor

, que deu repouso ao seu povo de Israel, segundo tudo o que prometera; nem uma só palavra falhou de todas as suas boas promessas, feitas por intermédio de Moisés, seu servo” (1Rs 8.56, ênfase acrescentada). As palavras de Deus são verdadeiras. Não há nelas falsidade alguma. Suas promessas não falharão.

Eles não obedeceram à voz do Senhor

Infelizmente, diferentemente do Rei Jesus que haveria de vir, o rei Salomão falhou, assim como fizera seu pai, Davi, e afastou-se do Senhor (1Rs 11.1-8). Sua idolatria trouxe sobre Israel as maldições que Deus prometera em caso de desobediência (9.6-9; 11.9-43; cf 2Sm 7.14-15). Com o tempo, o reino foi dividido (1Rs 12.16-24). Poucos reis, fossem de Israel ou de Judá, seguiram o Senhor, e mesmo os que tentaram fazê-lo não o seguiram inteiramente.[74] Contudo, mesmo em meio à perversidade desses reis, Deus não se calou e falou por meio dos seus profetas Elias (1Rs 17–19; 2Rs 1–2) e Eliseu (1Rs 19.19-21; 2Rs 2–7). Deus falou diretamente a Elias e Eliseu (p. ex., 1Rs 19.9-19), e estes, por sua vez, comunicaram a mensagem de Deus a seu povo, mensagem algumas vezes acompanhada de milagres e outras repletas de juízo e melancolia.

Um rei que se destaca numa longa lista de reis perversos é Josias. Embora tivesse apenas 8 anos de idade quando se tornou rei de Judá, seu reinado foi caracterizado pela obediência, pois “fez ele o que era reto perante o SENHOR, andou em todo o caminho de Davi, seu pai, e não se desviou nem para a direita nem para a esquerda” (2Rs 22.2). Quando Josias restaurou o templo do Senhor, Hilquias redescobriu o “Livro da Lei” (22.8). O povo de Deus se distanciara tanto do Senhor que até mesmo a lei se perdera, o que significava que não era lida e, se não era lida, como poderia ser obedecida?[75] Considerando-se a idolatria dos reis que precederam Josias, especialmente Manassés e Amom (2Rs 21), não é de se estranhar essa negligência da lei de Deus. Quando Hilquias encontrou o livro e enviou Safã para que o lesse ao rei, Josias “rasgou as suas vestes” (22.11). Ordenou ao sacerdote Hilquias e a outros: “Ide e consultai o

Senhor

por mim, pelo povo e por todo o Judá, acerca das palavras deste livro que se achou; porque grande é o furor do

Senhor

que se acendeu contra nós, porquanto nossos pais não deram ouvidos às palavras deste livro, para fazerem segundo tudo quanto de nós está escrito” (22.13). O

Senhor então falou por intermédio da profetisa Hulda, anunciando que o desastre estava próximo porque eles “me deixaram e queimaram incenso a outros deuses” (22.17). Para Josias, no entanto, o Senhor disse palavras de consolo dizendo-lhe: “Porquanto o teu coração se enterneceu, e te humilhaste perante o

Senhor, [

…] eu te reunirei a teus pais, e tu serás recolhido em paz à tua sepultura, e os teus olhos não verão todo o mal que hei de trazer sobre este lugar” (22.19-20).

Ao ouvir essa palavra do Senhor, o rei Josias deu início a uma reforma, um retorno à Palavra de Deus. Josias “subiu à Casa do

Senhor

, e com ele todos os homens de Judá, todos os moradores de Jerusalém, os sacerdotes, os profetas e todo o povo, desde o menor até ao maior; e leu diante deles todas as palavras do Livro da Aliança que fora encontrado na Casa do

Senhor

” (23.2). Josias, então, “fez aliança ante o

Senhor

, para o seguirem, guardarem os seus mandamentos, os seus testemunhos e os seus estatutos, de todo o coração e de toda a alma, cumprindo as palavras desta aliança, que estavam escritas naquele livro; e todo o povo anuiu a esta aliança” (23.3). O rei Josias fez o que não haviam feito muitos que o precederam. Removeu do templo todos os utensílios dedicados a Baal e ao poste-ídolo [Asera], e os queimou fora de Jerusalém (23.4). “Também derribou as casas da prostituição-cultual que estavam na Casa do

Senhor

, onde as mulheres teciam tendas para o poste-ídolo” e “profanou os altos em que os sacerdotes incensavam” (23.7-8). Josias também restaurou a Páscoa, pois, assim que o Livro da Lei foi perdido, ela deixou de ser celebrada “desde os dias dos juízes que julgaram Israel” (23.22). De fato, a Palavra do Senhor, bem como seus mandamentos, era ignorada e rejeitada. Josias não destruiu todos os falsos

ídolos somente. Ele os substituiu pelas “palavras da lei, que estavam escritas no livro” (23.24). Não houve rei como Josias antes ou depois dele até a vinda do Rei Jesus.

Embora tenha havido pequenos lampejos de luz ao longo dos séculos seguintes, a história de Israel durante o reinado dos reis resume-se praticamente a uma sequência de tragédias. Justificadamente, a ira de Deus acendeu-se contra seu povo, que rejeitara a Palavra divina (e, consequentemente, o próprio Deus), preferindo voltar-se para os falsos ídolos. Assim como havia acontecido com Adão, o pecado e a idolatria do povo de Deus resultaram na expulsão de Israel, que foi levado ao exílio como Deus havia prometido (2Rs 17.7-19).[76] Primeiro, Samaria foi tomada pela Assíria (2Rs 17.6), e depois Judá caiu diante da Babilônia (2Rs 25). Por que o povo de Deus foi derrotado pelos seus inimigos? Por que Deus os entregou nas mãos dos seus opressores? Eles caíram porque se afastaram do Senhor e serviram a ídolos. Escolheram não dar ouvidos à Palavra do Senhor desobedecendo-a, e “não creram no

Senhor

, seu Deus” (17.14). Ao descrever a razão pela qual os israelitas foram levados para a Assíria, o texto de 2Rs 18.11-12 diz: “porquanto não obedeceram à voz do

Senhor

, seu Deus; antes, violaram a sua aliança e tudo quanto Moisés, servo do

Senhor

, tinha ordenado; não o ouviram, nem o fizeram” (18.12). O mesmo pode ser dito quanto a Judá, cuja idolatria resultou na destruição do templo por Nabucodonosor, rei da Babilônia, e no envio do povo cativo para a Babilônia (2Cr 36). Pouco antes do cerco de Nabucodonosor ao templo, lemos que até mesmo o Senhor sentiu compaixão e enviou seus mensageiros ao seu povo. No entanto, eles “zombavam dos mensageiros, desprezavam as palavras de Deus e mofavam dos seus profetas, até que subiu a ira do

Senhor

contra o seu povo, e não houve remédio algum” (2Cr 36.16). Deus estava de tal modo vinculado à sua Palavra que, quando suas palavras eram menosprezadas,

ele próprio sentia-se ofendido.

Tudo isso foi surpresa para o Senhor? De modo algum. Ele mesmo havia enviado os inimigos de Israel contra ele. Além disso, o Senhor havia enviado seus profetas para advertir o povo quanto à destruição que viria.

Velo sobre a minha palavra para a cumprir: A palavra profética

Neste ponto, precisamos avaliar com mais cuidado os profetas – maiores ou menores – que falavam em nome do Senhor, principalmente no que se refere ao papel e função que lhes foi designado. Os profetas eram escolhidos por Deus para serem a boca e a voz de Deus para o povo de Deus.[77] O que o profeta dizia era o que Deus dizia. O profeta anunciava “Assim diz o

Senhor

”, e a obediência ou desobediência às suas palavras representavam obediência ou desobediência a Deus.[78] Lemos, por exemplo, no capítulo inicial de Jeremias: “A mim me veio, pois, a palavra do

Senhor

, dizendo: Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci, e, antes que saísses da madre, te consagrei, e te constituí profeta às nações” (Jr 1.4-5).

Mesmo quando Jeremias responde receoso, “Eis que não sei falar, porque não passo de uma criança” (1.6), assim como fizera Moisés, o Senhor lembra a Jeremias que não é a própria palavra que ele transmitirá ao povo, mas a palavra de Deus e, portanto, ele não deveria temer: “Mas o

Senhor

me disse: Não digas: Não passo de uma criança; porque a todos a quem eu te enviar irás; e tudo quanto eu te mandar falarás. Não temas diante deles, porque

eu sou contigo para te livrar, diz o

Senhor

” (Jr 1.7-8).

O texto então nos diz que o Senhor “estendeu a mão e tocou” na boca de Jeremias, dizendo: “Eis que ponho na tua boca as minhas palavras. […] porque eu velo sobre a minha palavra para a cumprir” (1.9b,12). Sem dúvida, qualquer limitação da humanidade de Jeremias seria superada, pois o próprio Deus se certificaria de que suas palavras fossem transmitidas de modo completo, satisfatório e verdadeiro.[79]

Considere Ezequiel, a quem o Senhor entregou um rolo de um livro, com palavras de lamentação, melancolia e pesar, e depois lhe ordenou que comesse o rolo, que lhe deixou um gosto doce na boca (Ez 2.7-10; 3.1-3). Em seguida, Ezequiel recebe instruções para ir à casa de Israel a fim de lhes dizer “as minhas palavras” (3.4; cf. 3.10-11). Ezequiel demonstra que, quando os profetas falavam, transmitiam a palavra de Deus em toda a sua autoridade. Deus colocava suas palavras na boca dos profetas, de modo que as palavras deles eram as palavras de Deus.

Jeremias e Ezequiel são apenas dois exemplos.[80] Muitos outros livros proféticos confirmam essa função designada por Deus. Veja, por exemplo, como começam os seguintes livros proféticos:

Palavra do

Senhor

, que foi dirigida a Oseias. (Os 1.1)

Palavra do

Senhor

que foi dirigida a Joel. (Jl 1.1)

Veio a palavra do

Senhor

a Jonas. (Jn 1.1)

Palavra do

Senhor

que em visão veio a Miqueias. (Mq 1.1)

Palavra do

Senhor

que veio a Sofonias. (Sf 1.1)

Veio a palavra do

Senhor

, por intermédio do profeta Ageu. (Ag 1.1)

Veio a palavra do

Senhor

ao profeta Zacarias. (Zc 1.1)

Sentença pronunciada pelo

Senhor

contra Israel, por intermédio de Malaquias. (Ml 1.1)

Quando os profetas se dirigiam ao povo, usavam frases como “Ouvi a palavra do

Senhor

” (Is 1.10; Jr 2.4), “Diz o

Senhor

” (Am 1.5; Ml 1.2), ou “Assim diz o

Senhor

” (Is 49.22). Essas frases, especialmente a última, não eram seguidas apenas pelas palavras do profeta, mas pelas palavras do próprio Deus (Am 1.3,6,9,11,13; 2.1,4,6). Mais precisamente, essas frases comunicavam que as palavras do profeta eram as palavras de Deus.

Considere como os profetas usavam tais frases preliminares, indicando que Deus havia falado na primeira pessoa. Em Isaías 49.22, lemos: “Assim diz o

Senhor

Deus: Eis que levantarei a mão para as nações e ante os povos arvorarei a minha bandeira”. Isaías não estava apenas reproduzindo o que Deus havia dito, mas era o próprio Deus quem falava naquele momento. Deus dirigia-se a Israel, dizendo ao povo o que faria ou não faria. Por isso ele lhes fala com tremenda força: “Ouvi-me vós […]” (Is 51.1) “Atendei-me povo meu” (51.4). Embora o profeta fosse o mensageiro, a mensagem vinha diretamente do Senhor.

A palavra vinda de Deus por meio dos profetas lidava com as circunstâncias presentes de Israel, exortando e instruindo o povo a viver um relacionamento de aliança com Yahweh e uns com os outros (p. ex., Jr 2–6; Os 1–3; Am 2.6–3.8). No entanto, diante da idolatria do povo e da desobediência deles à aliança, os profetas também advertiam quanto à ira e ao juízo divinos.[81] A palavra recebida de Deus não estava limitada ao presente, mas falava também do que haveria de vir, prevendo acontecimentos futuros que se concretizariam, fazendo com que as promessas de Deus se cumprissem. E não previam apenas acontecimentos, mas também pessoas, como fica evidente nas promessas messiânicas encontradas em todos os livros proféticos.[82]

Os falsos profetas eram conhecidos como tais porque transmitiam “visões do seu coração, não o que vem da boca do

Senhor

” (Jr 23.16; cf. 23.26-32). A palavra profética deles provaria ser mentirosa (Dt 18.22). Quando alguém alegava ser um profeta e cuja mensagem era falsa, ele não poderia ser de Deus. O profeta que ensinasse ao povo algo que contrariasse os mandamentos de Deus era identificado como um falso profeta independentemente de quantos milagres alegasse ter realizado. Deus coloca suas próprias palavras na boca dos profetas (Nm 22.35; 23.5,12,16; Jr 1.9,14; Is 51.16; 59.21; Ez 3.4), e sendo a palavra de Deus sempre verdadeira, era a exatidão (ou falta de exatidão) na mensagem do profeta que permitiria a Israel distinguir entre o falso e o verdadeiro profeta.[83] Como explica Moisés em Deuteronômio 13.1-11, um profeta que tentasse persuadir o povo a adorar outros deuses era um falso profeta e deveria ser condenado à morte. Era alguém que falava mentiras; o “engano” de sua própria mente em lugar da verdade de Deus (Jr 14.14). Seguia seu próprio espírito e não havia sido enviado pelo Espírito de Deus (Ez 13.3).[84] Como perguntou o Senhor em Ezequiel 13.7: “Não tivestes visões falsas e não falastes adivinhação mentirosa, quando dissestes: ‘O

Senhor

diz’, sendo que eu tal não falei?”

Os profetas também falavam a respeito de uma aliança que viria, uma nova aliança que Deus firmaria com seu povo. Essa aliança, contudo, seria diferente da estabelecida com Moisés. Como Deus fala por meio de Jeremias: “Não conforme a aliança que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito” (Jr 31.32). O Senhor declara: “Na mente, lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhas inscreverei; eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. Não ensinará nunca cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao

Senhor

, porque todos me conhecerão, desde o menor até ao maior deles, diz o

Senhor

. Pois perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei” (31.33-34; cf. Hb 8.8-12). A Palavra de Deus, sua lei, não será escrita em tábuas de pedra, mas no coração, a fim de que cada um dos filhos de Deus o conheça como salvador e tenha seus pecados perdoados. O poder da Palavra de Deus realizará a obra salvadora dessa nova aliança (Ez 36.22-37; 2Co 3). Como

declarou o Senhor por meio do profeta Ezequiel: “Eu, o

Senhor

, disse isto e o fiz, diz o

Senhor

” (Ez 37.14).[85]

Embora a nova aliança tenha sido profetizada no Antigo Testamento, é no Novo Testamento que ela é identificada com a vinda de Cristo e é cumprida por Cristo. A igreja primitiva entendia que Jesus, o tão esperado Messias, havia cumprido as promessas divinas de redenção do Antigo Testamento. Toda a história de Israel encontra sua consumação na pessoa e na obra de Jesus Cristo.[86] Como explica o escritor de Hebreus: “Por isso mesmo, ele é o Mediador da nova aliança, a fim de que, intervindo a morte para remissão das transgressões que havia sob a primeira aliança recebam a promessa da eterna herança aqueles que têm sido chamados” (Hb 9.15). Paulo diz que ele foi “separado para o evangelho de Deus, o qual foi por Deus, outrora, prometido por intermédio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, com respeito a seu Filho, o qual, segundo a carne, veio da descendência de Davi e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 1.1-4).[87] Embora os profetas do passado ansiassem ver o dia do Messias, a função deles era apontar para frente, para o profeta que viria em Jesus Cristo (Dt 18.18-22; At 3.22-23). Jesus veio com as palavras do Pai na sua boca. A palavra desse profeta é muito superior, pois sua mensagem anuncia salvação por meio do seu próprio sangue, inaugurando assim a nova aliança. Não se trata apenas de um profeta, mas também um sacerdote.

Ouvidos atentos ao Livro da Lei

Tragicamente, o período dos profetas foi de grande turbulência devido à desobediência do povo. Viviam no exílio, sob a mão dos seus inimigos, e toda a esperança parecia estar perdida. No entanto, mesmo no exílio, o Senhor não se

calou e outra vez falou por meio dos seus profetas, prometendo libertação e redenção.

O Segundo Livro de Crônicas termina com uma passagem lúgubre, a descrição do terrível cerco de Jerusalém pelos babilônios e o subsequente exílio, lembrando o leitor que o povo de Deus “desprezava as palavras de Deus e mofava dos seus profetas” (2Cr 36.16). Embora tudo parecesse perdido, um breve parágrafo conclui o livro, afirmando que a palavra de Deus traria a vida à existência mais uma vez. Ciro, rei da Pérsia, chegaria ao poder “para que se cumprisse a palavra do

Senhor

, por boca de Jeremias” (36.22). No momento certo, “despertou o

Senhor

o espírito de Ciro […] o qual fez passar pregão por todo o seu reino” […] que “O

Senhor

, Deus dos céus, me deu todos os reinos da terra e me encarregou de lhe edificar uma casa em Jerusalém, que está em Judá; quem entre vós é de todo o seu povo, que suba, e o

Senhor

, seu Deus, seja com ele” (36.22-23; cf. Ed 1.1-4).

Ciro, rei da Pérsia, de fato capturou Babilônia (Dn 5.30-31) e, embora ele não soubesse disso, foi um instrumento nas mãos do Deus Todo-Poderoso. Muito antes do nascimento de Ciro, Deus prometeu por meio de Isaías que levantaria esse “pastor” para realizar a restauração do seu povo e do seu templo (Is 44.28; 45.1-7). Essa profecia preditiva é, mais uma vez, um lembrete de que a palavra de Deus se prova verdadeira. A profecia cumpriu-se quando três grupos do exílio retornaram para a Terra Prometida no tempo de Ageu, Zacarias e Malaquias.

Quando os exilados que retornaram começaram a reconstruir o templo (Ed 3.1–6.22), seguiu-se um longo e difícil projeto, que teria início com Ciro, seria

interrompido devido à oposição (Ed 4.1-5,24), e então retomado sob o rei Dario (Ed 5.2; cf. Ag 1.14) e continuaria até sua conclusão (Ed 6.15). No entanto, apenas no reinado de Artaxerxes é que Esdras, juntamente com o segundo grupo de exilados, viajaria da Babilônia para Jerusalém com autoridade para reestabelecer a lei mosaica entre o povo (7.1–8.36). É dito que Esdras era "escriba versado na lei de Moisés, […] segundo a boa mão do

Senhor

, seu Deus, que estava sobre ele" (Ed 7.6). O texto diz que, quando ele chegou a Jerusalém, "tinha disposto o coração para buscar a Lei do

Senhor

, e para a cumprir, e para ensinar em Israel os seus estatutos e os seus juízos" (7.10). Esdras reestabeleceu a lei mosaica entre o povo (7.26).

No retorno da terceira leva de exilados, vemos também uma nova ênfase na lei de Deus. Sob a liderança de Neemias, além de serem reconstruídos os muros de Jerusalém, a lei era lida para o povo por Esdras (Ne 8.1-8). "E todo o povo tinha os ouvidos atentos ao Livro da Lei" (8.3). E até "inclinaram-se e adoraram o

Senhor

, com o rosto em terra" (8.6).

Infelizmente, os grupos de exilados que então haviam voltado para casa não obedeceram completamente à Palavra de Deus. No tempo de Malaquias, por exemplo, os sacerdotes levavam ofertas imundas e profanavam o nome do Senhor (Ml 1.6-14). Não temiam o Senhor, mas o provocavam a ira, e, se continuassem a desobedecer à Palavra de Deus, ele prometia amaldiçoar suas bênçãos, repreender seus descendentes, e atirar "excremento ao vosso rosto, excremento dos vossos sacrifícios" (2.2-3). Os sacerdotes violaram a aliança de Deus com Levi, uma aliança "de vida e de paz; […] para que me temesse", essa aliança resultou na reverência de Levi ao Senhor, pois "tremeu por causa do meu nome" (2.5). Os sacerdotes não conduziram o povo segundo a Palavra de Deus. Deixaram de "guardar o conhecimento" como mensageiros do Senhor (2.7). Não somente tropeçaram, mas, pior ainda, levaram outros a tropeçar por causa da sua instrução (2.8). O Senhor atentou para os que o temiam e o honravam (Ml 3.16-18). Com a aproximação do dia do Senhor (4.1-3), o Senhor ordenou a eles:

“Lembrai-vos da Lei de Moisés, meu servo, a qual lhe prescrevi em Horebe para todo o Israel” (4.4).

No entanto, mesmo diante da infidelidade de Israel, o Senhor permaneceu fiel (Ml 3.6). Prometeu enviar um futuro mensageiro, aquele que prepararia o caminho do Senhor (3.1), um segundo Elias (4.5). Este viria na pessoa de João Batista (Mt 11.10-14; 17.10-13), para preparar o caminho para o Cordeiro de Deus (Jo 1.29). Ao contrário dos sacerdotes do tempo de Malaquias, esse grande sumo sacerdote não ofereceria sacrifício impuro, mas um sacrifício perfeito e imaculado como o Cordeiro que seria sacrificado. Ele seria o “sol da justiça” que traria “salvação nas suas asas” (Ml 4.2; cf. Jo 1.4-6; 8.12).

O que devemos concluir desse panorama dos profetas? Os profetas criam que Deus falava por meio deles. Cada profeta era a voz de Deus, o mensageiro divino. Quando o profeta falava, o próprio Deus falava, e a palavra do profeta era a palavra de Deus. Os livros que nos deixaram são a Palavra de Deus, escritos para que os leiamos. Como diz 2Pedro 1.21: “nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo”.

A Palavra de Deus na forma escrita

Por trás desse breve panorama do Antigo Testamento está a óbvia realidade de que a palavra de Deus foi registrada por escrito. Somos tentados a pensar no Antigo Testamento como um livro de histórias árido, empoeirado e sem vida. No entanto, a Escritura é a viva vox Dei, a voz viva de Deus. Era crucial que Deus se comunicasse com seu povo não apenas por meio de acontecimentos, teofanias, proclamações e pessoas, mas também por meio da sua Palavra escrita. [88] Por quê? Ao registrar sua palavra por escrito, Deus asseguraria sua existência perpétua. Diz o salmista poeticamente: “Seca-se a erva, e cai a sua flor, mas a palavra de nosso Deus permanece eternamente” (Is 40.8). Por isso Deus ordenou a Isaías (Is 8.1-2; 30.8-11), Jeremias (Jr 25.13; 30.2; 36.32; 51.60-61) e Daniel (Dn 9.1-2) que escrevessem suas palavras.

Essa decisão concorda com o modo como Deus se faz conhecido. O propósito de certos sinais e símbolos do Antigo Testamento (p. ex., o arco-íris para Noé, a circuncisão para Abraão) era conferir, confirmar e estabelecer as promessas da aliança de Deus não apenas para os envolvidos naquele momento, mas também para os israelitas que ainda viriam a nascer. Algo semelhante ocorre com a Palavra falada e escrita de Deus dada a Moisés no monte Sinai. A Palavra escrita serviria como uma testemunha eterna de que as promessas de Deus são verdadeiras, trazendo as bênçãos ou as maldições da aliança (Dt 31.26).[89] A Palavra escrita de Deus tem autoridade. Nela Deus fala, conclamando seu povo à reflexão e à decisão.

Então, faz sentido que ao entrar em cena Jesus afirmasse que o Antigo Testamento era a Palavra escrita de Deus. Ele poderia citar os salmos de Davi na certeza de que apontavam para frente, para a obra que ele estava prestes a realizar (Mt 22.42-45).[90] Os escritores do Novo Testamento fizeram o mesmo (p. ex., Hb 1.5-13). Para as gerações seguintes, a Escritura não era apenas um registro antigo da revelação de Deus, mas a Palavra divina de autoridade, por meio da qual Deus ainda falava ao seu povo da aliança (p. ex., Rm 15.4; Hb 3.7-19).[91] Não devemos concluir, diz Herman Bavinck, que a Bíblia é uma "história árida" ou uma "crônica antiga". A Bíblia é a "Palavra de Deus sempre viva e eternamente jovem, que ele destina ao seu povo hoje e sempre".[92]

---

[1] SARNA, N. H. Genesis, The JPS Torah commentary. Filadélfia: Jewish Publication Society of America, 1989, p. 7; MATHEWS, Kenneth A. Genesis 1–11:26, NAC 1A. Nashville: B&H, 1996, p. 145; ROSS, Allen P. Creation and blessing: A guide to the study and exposition of Genesis. Grand Rapids: Baker Academic, 1996, p. 102.

[2] Veja também Salmos 104.1-9; 119.89; 148.5; 2Pedro 3.5-7.

[3] Veja também Hebreus 1.2.

[4] Gênesis 1.9-11,22; 8.22; Salmos 18.15; 29.3-9; 147.15-18; 148.6-8; Mateus 8.26-27.

[5] "Um berit é um relacionamento que envolve um compromisso firmado por juramento" (GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. Kingdom through covenant: A Biblical-theological understanding of the covenants. Wheaton, IL:

Crossway, 2012, p. 132).

[6] HOUSE, Paul. Old Testament theology. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008, p. 64.

[7] Para uma dissertação minuciosa de uma aliança de obras/criação, veja GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. Kingdom through Covenant, p. 612-18.

[8] Veja também Isaías 14.12-17; Ezequiel 28.2-5.

[9] SWAIN, Scott R. Trinity, revelation, and reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011, p. 21.

[10] HAMILTON, Victor P. Book of Genesis, Chapters 1–17, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, p. 188-89. Veja também SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 21; ROSS. Creation and blessing, p. 135; MATHEWS. Genesis 1–11:26, p. 237.

[11] KIDNER, Derek. Genesis, TOTC. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1967; repr. 2008, p. 72.

[12] HAMILTON. Book of Genesis, Chapters 1–17, p. 190; RAD, Gerhard von. Genesis. Trad. J. H. Marks, OTL, ed. rev. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 89; SAILHAMER, John H. “Genesis”. In: LONGMAN III, Tremper; GARLAND, David E., org. Genesis–Leviticus, EBC 1. Grand Rapids: Zondervan, 2008, p. 86.

[13] HOUSE. Old Testament theology, p. 64-65.

[14] MATHEWS. Genesis 1–11:26, p. 237.

[15] Veja SAILHAMER. “Genesis”, p. 86.

[16] MATHEWS. Genesis 1–11:26, p. 246.

[17] ALEXANDER, T. Desmond. From Eden to the New Jerusalem: An introduction to Biblical theology. Grand Rapids: Kregel, 2008, p. 106; DEMPSTER, Stephen G. Dominion and dynasty: A Biblical theology of the Hebrew Bible. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003, p. 68-69.

[18] GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 628.

[19] SAILHAMER. “Genesis”, p. 91.

[20] MATHEWS. Genesis 1–11:26, p. 246, 248.

[21] HOUSE. Old Testament theology, p. 69.

[22] GOLDSWORTHY, Graeme. According to plan: The unfolding revelation of God in the Bible. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1991, p. 114.

[23] Veja ROSS. Creation and blessing, p. 202; HAMILTON. Book of Genesis, Chapters 1–17, p. 313; GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 629.

[24] RAD, Von. Genesis, p. 134; HAMILTON. Book of Genesis, Chapters 1–17, p. 318.

[25] HOUSE. Old Testament theology, p. 70.

[26] ROSS. Creation and blessing, p. 244-48; HAMILTON. Book of Genesis, Chapters 1–17, p. 353-56; VOS, Geerhardus. Biblical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1948; repr., Carlisle, PA: Banner of Truth, 2004, p. 59; DUMBRELL, William J. Covenant and creation: A theology of the Old Testament covenants Carlisle, UK: Paternoster, 1984, p. 63.

[27] HOUSE. Old Testament theology, p. 86, ênfase acrescentada.

[28] HAMILTON. Book of Genesis, Chapters 1–17, 356n.18. Veja também MATHEWS. Genesis 1–11:26, p. 467.

[29] House observa como esse encontro é “um ato de revelação pessoal e direta” (Old Testament theology, p.72).

[30] SCHREINER, Thomas R. The King in his beauty: A Biblical theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 17.

[31] Observe a linguagem profética utilizada. Em Gênesis 20.7, Abraão é até mesmo chamado de profeta. Veja SAILHAMER. “Genesis”, p. 168.

[32] SCHREINER. King in his beauty, p. 18.

[33] BRUEGGEMANN, Walter A. Genesis, Interpretation. Atlanta: John Knox, 1982, p. 145.

[34] HAMILTON. Book of Genesis, Chapters 1–17, p. 430–33; SAILHAMER. “Genesis”, p. 173.

[35] GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 251.

[36] Embora esse acontecimento enfatize o forte aspecto unilateral da aliança, não nos deve passar despercebido o aspecto condicional no qual Deus exige obediência de Abraão (Gn 17.1; 18.19; 22.16-18). Na minha visão, por toda a Bíblia as alianças têm em si aspectos condicionais e incondicionais. Veja GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 634-35; HOUSE. Old Testament theology, p. 72; WILLIAMSON, Paul R. Sealed with an uath: Covenant in God’s unfolding purpose. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007, p. 84–91; SCHREINER. King in his beauty, p. 44.

[37] GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 630-35.

[38] HOUSE. Old Testament theology, p. 78.

[39] Não devemos nos esquecer de Gênesis 35.1-15, em que Deus abençoa Jacó e reitera as promessas da aliança em Betel.

[40] GOLDSWORTHY. According to plan, p. 136.

[41] HOUSE. Old Testament theology, p. 94; SCHREINER. King in his beauty, p. 29–32. Sobre a maneira como se recorre ao nome divino em outras passagens, veja Deuteronômio 32.39; Isaías 41.4; 43.11-13; 45.18; 46.4; 48.12-13; 51.12; 52.6; Marcos 14.61; João 8.24,28,58. Veja também STUART, Douglas K. Exodus, NAC. Nashville: B&H, 2006, p. 122.

[42] Na sequência da história, tecnicamente é Arão quem fala as palavras concedidas por Deus a Moisés. Moisés é como Deus para Arão. Veja Êxodo 4.14-16.

[43] CRAIGIE, Peter C. The Book of Deuteronomy, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 262; BLOCK, Daniel I. Deuteronomy, NIVAC. Grand

Rapids: Zondervan, 2012, p. 438-41; MCCONVILLE, J. G. Deuteronomy, ApOTC 5. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 303; MERRILL, Eugene H. Deuteronomy, NAC. Nashville: B&H, 1994, p. 273.

[44] Veja também João 1.21,45; 6.14; 7.40; Atos 7:37. THOMPSON, J. A. Deuteronomy, TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1974, p. 213.

[45] Essa mesma frase será usada pelos profetas de Deus (Am 1.3). Veja COLE, R. Alan. Exodus, TOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1973), p. 80; STUART. Exodus, p. 160.

[46] ALEXANDER. From Eden to the New Jerusalem, p. 121–37; SCHREINER. King in his beauty, p. 34.

[47] COLE. Exodus, p. 146. Veja também STUART., Exodus, p. 424.

[48] A autoridade de Moisés parece ser aludida e assumida em João 5.45-47 e Lucas 16.29-31. FRAME, John. The doctrine of the Word of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010, p. 548.

[49] HOUSE. Old Testament theology, p. 115-16.

[50] GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 639.

[51] MERRILL. Deuteronomy, p. 404. Veja também ALEXANDER. From Eden to the New Jerusalem, p. 32-33 (cf. 87).

[52] FRAME, John. Systematic theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 566. Veja também MCCONVILLE. Deuteronomy, p. 443.

[53] Cf. Êxodo 30.6; 38.21; 39.35; 40.20; Números 4.5; 7.89; Deuteronômio 10.5; 31.26; Hebreus 9.4.

[54] Observe como o salmista louva a palavra de Deus (Sl 56.4,10), eleva as mãos para os mandamentos (Sl 119.48), fica admirado diante da palavra de Deus (Sl 119.161), alegra-se na palavra de Deus (Sl 119.162). FRAME. Systematic theology, p. 573.

[55] MCCONVILLE. Deuteronomy, p. 442; BLOCK. Deuteronomy, p. 732; FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 108-9; HOUSE. Old Testament

theology, p. 194, 196. Kline observa como as duas tábuas eram cópias duplicadas da aliança servindo como um testemunho documental legal a favor e contra Israel. KLINE, Meredith G. The structure of Biblical authority, 2ª ed. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997, p. 121-25.

[56] Veja também Levítico 19.34-36; 22.31-33; 23.43; 25.38,42,55; 26.12-14,45. GOLDSWORTHY. According to plan, p. 145.

[57] Ibid., p. 144.

[58] MERRILL. Deuteronomy, p. 391; BLOCK. Deuteronomy, p. 706–7; FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 208.

[59] Veja BLOCK. Deuteronomy, p. 714.

[60] "Paulo está distorcendo o sentido de Deuteronômio 30.11-14? À primeira vista, parece que as palavras de Moisés se referem à obediência legal, mas Paulo as usa para falar sobre a graça. Contudo, lembre-se de que (1) a própria lei proclama a justiça e a graça de Cristo (Jo 5.39-40). E (2) Deuteronômio 30 aconselha Israel a confiar, não em seus próprios esforços, mas na graça de Deus em trazer a Palavra para próximo deles, principalmente aos seus corações." (FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 208-9). Veja também BLOCK. Deuteronomy, p. 714-15.

[61] Sobre o "Livro da Lei" veja Deuteronômio 28.58; 29.21; 30.10; 31.26. Veja HUBBARD JR., Robert L. Joshua, NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2009, p. 81-82.

[62] TSUMURA. David T. The First Book of Samuel, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 174.

[63] BERGEN, Robert D. 1, 2 Samuel, NAC (Nashville: B&H, 1996), 173; House, Old Testament theology, p. 234, 236.

[64] SCHREINER. King in his beauty, p. 148.

[65] GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. God's Kingdom through God's covenant: A concise Biblical theology. Wheaton, IL: Crossway, 2015, p. 195.

[66] Vale observar quantas vezes Davi clama e até suplica ao Senhor, e o Senhor

responde: Salmos 3.4; 4.3; 6.8-9; 16.7,11; 17.6; 18.3,6; 20.6; 28.6; 31.22; 32.5; 34.4,6,17; 55.16; 57.2; 61.1-3,5; 86.1-7; 145.18.

[67] FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 116.

[68] HARMAN, Allan. Psalms: Volume 1: Psalms 1–72. Fearn, Ross-shire, Escócia: Christian Focus, 2011, p. 283; VANGEMEREN, Willem A. Psalms, ed. rev., EBC 5. Grand Rapids: Zondervan, 2008, p. 319.

[69] SCHREINER. King in his beauty, p. 157.

[70] Ibid., p. 169.

[71] Consulte também Êxodo 4.22-23; 1Crônicas 17.11-14; 2Crônicas 13.5; 21.7; Salmos 2.7-9; 89.3,20-38; 132.11; Isaías 55.3; Jeremias 33.17-22.

[72] Veja GENTRY; WELLUM. Kingdom through covenant, p. 640-44.

[73] BERGEN. 1, 2 Samuel, p. 340; FIRTH, David G. 1 and 2 Samuel, ApOTC. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009, p. 387-88; HOUSE. Old Testament theology, p. 242-43.

[74] Veja, por exemplo, os reis Asa (1Rs 15.9-24), Josafá (1Rs 22.41-50), Ezequias (2Rs 18–20) e Josias (2Rs 22.11–23.30).

[75] Não há acordo entre os comentaristas sobre se o livro da lei estava literalmente perdido ou apenas abandonado. De qualquer maneira, a Palavra não tinha o papel presente e atuante que deveria ter.

[76] SCHREINER. King in his beauty, p. 100, 119.

[77] VOS. Biblical theology, p. 193; WALTKE, Bruce K. An Old Testament theology: An exegetical, canonical, and thematic approach. Grand Rapids: Zondervan, 2007, p. 805; HOUSE. Old Testament theology, p. 185, 251.

[78] Observe a semelhança entre apóstolos e profetas quanto a isso. SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 38; WEBSTER, John. Holy Scripture: A dogmatics sketch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 9. Para um estudo mais abrangente do papel dos profetas, veja YOUNG, Edward E. My servants the prophets. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

[79] Para um estudo mais aprofundado, veja SHEAD, Andrew G. A mouth full of fire: The Word of God in the words of Jeremiah, NSBT 29. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012.

[80] Considere também Isaías 8.11; Amós 3.1.

[81] Por exemplo, Isaías 1.21-31; 7.1-14; Jeremias 7.1-15; Oseias 4.2; Ezequiel 8.1-18; Amós 4.6-11; cf. a linguagem "Dia do SENHOR": Isaías 2.12-22; 13.6, 9; 24.1-23; Jeremias 46.10; Ezequiel 7; 13.5; 30.3; Joel 1.15; 2.1-11,31; 3.14; Amós 5.18,20; Obadias 15; Sofonias 1.7-18; Malaquias 4.5.

[82] Isaías 9.2-7; 11.1-16; 52.13–53.12; 61.1-3; Jeremias 33.14-16; Daniel 7.9-14; Miqueias 5.1-5.

[83] HOUSE. Old Testament theology, p. 263-64; WARFIELD, Benjamin B. Revelation and inspiration. In: The works of Benjamin Breckinridge Warfield, 10 vols., repr., Grand Rapids: Baker, 2003, 1:20.

[84] Os profetas são descritos como aqueles que têm o Espírito de Yahweh. Veja Neemias 9.30; Isaías 42.1; Oseias 9.7; Joel 2.28-29; Miqueias 3.8; Zacarias 7.12.

[85] Veja também Isaías 10.20-23; Amós 9.11-14.

[86] JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 40.

[87] Compare com Romanos 15.4,8-12; 16.25-27; 1Coríntios 10.11.

[88] Em teologia, é possível afirmar que Deus não se revela apenas por meio de acontecimentos-revelação e pessoas-revelação, mas também pela sua palavra-revelação. Veja VOS. Biblical theology, p. 6-7.

[89] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 56.

[90] Observe como um profeta cita outro profeta cujas palavras estão escritas (Jr 26.17-18 e Mq 3.12-13; Is 2.2-4 e Mq 4.1–5; Is 11.9 e Hb 2.14) e como os escritores do AT fazem referência à lei escrita de Moisés (Dn 9.9-15; Sl 19.7; 94.12; 119). FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 111.

[91] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 56.

[92] BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena. Org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003, p. 384.

Capítulo 6

A palavra da aliança de Deus prova-se verdadeira: Cristo, o Verbo que se fez carne

Revelação e redenção

Na nossa jornada através do Antigo Testamento, vimos que a revelação de Deus à humanidade toma diversas formas. A Adão, Abraão, Isaque, Jacó e muitos outros, Deus falou diretamente, por vezes até mesmo descendo à terra ou aparecendo de uma ou de outra forma a fim de manifestar sua divina presença. Além do mais, com frequência a revelação divina acontecia nas alianças e por meio delas. Por exemplo, Deus comprometeu-se com a aliança firmada com Abraão, dando sua palavra de que realizaria o que havia prometido.

No entanto, foi na aliança firmada com Moisés que Deus não apenas falou diretamente como também registrou por escrito suas palavras. Com seu próprio dedo, Deus escreveu em tábuas de pedra seus mandamentos para o povo de Israel. As palavras ali escritas deveriam estar todo o tempo na mente e nos lábios do povo escolhido de Deus. Contudo, por causa da sua pecaminosidade, a lei de Deus evidenciava a perversidade do seu povo. A incapacidade deles de guardar a lei servia para expor não apenas a culpa deles perante um Deus santo, mas também a profunda necessidade que eles tinham de um redentor e mediador. Deus prometeu a Moisés que levantaria alguém como Moisés e na boca dele colocaria suas palavras. Esse profeta seria encontrado no Messias.

A revelação de Deus não se encerrou com Moisés. Deus revelou-se a Davi, estabelecendo com ele sua aliança e seu reino, desse modo dando continuidade às promessas feitas a Abraão, e até mesmo assegurando que levantaria um filho de Davi cujo reino não teria fim. Mais uma vez, essa promessa se realizaria de modo definitivo com a vinda do Messias, o filho davídico.

Infelizmente, depois de Davi e Salomão, Israel rejeitou o Senhor, o que posteriormente resultou no exílio do povo. Contudo o Senhor não se calou, mas continuou a se fazer conhecido por meio dos seus profetas chamados, os quais enviava a Israel não apenas para exortar o povo ao arrependimento, mas também com a promessa de uma nova aliança, uma em que as palavras de Deus não seriam escritas em pedra, mas no coração humano, levando o homem a andar em amor e obediência a Deus (Jr 31.29-34; Ez 36; 2Co 3). Essa nova aliança viria por meio do servo sofredor messiânico, que seria traspassado pelas transgressões do povo de Deus e moído pelas iniquidades deles (Is 52.13–53.12). Essa nova aliança representaria o cumprimento de todas as alianças anteriores. “É a nova aliança que todas as alianças anteriores antecipam e tipificam, e é desse modo que a nova aliança suplanta todas as alianças anteriores”.[1]

Quando abrimos as páginas do Novo Testamento, vemos que as promessas da aliança de Deus a Adão, Abraão, Moisés e Davi finalmente se tornam realidade na pessoa e na obra de Jesus (2Co 1.20). É Cristo quem cumpre a nova aliança como o último Adão, a semente de Abraão, o novo Moisés, o verdadeiro Israel e, principalmente, o Filho da linhagem real de Davi (Is 9.6-7; 11.1-10; Jr 23.5-6; 33.14-26; Ez 34.23-24; 37.24-28).[2] Essa nova aliança é cumprida e tornada efetiva por meio do seu sangue expiatório derramado na cruz para o perdão de pecados, pois ele não é apenas o sumo sacerdote mediador, sem pecado, mas o próprio sacrifício imaculado (Mt 1.1; Lc 22.20; 1Co 11.25; Hb 2.17-18; 8–10). Não surpreende, portanto, que Cristo venha não apenas anunciar a vinda do reino por suas palavras (Mt 3.2; Lc 4.43), mas ele mesmo é o Verbo, a própria voz de Deus (Jo 1.1).[3] A Palavra de Deus tem seu ponto culminante em forma humana, tangível. O discurso de Deus é tão valioso que, ao descrever seu único Filho, ele enfatiza sua importância afirmando ser ele mesmo o Verbo ou a própria Palavra de Deus. Somos lembrados de que, na história da salvação, a redenção vem por meio da revelação, e a revelação por meio da redenção.

O Verbo é Deus

Os Evangelhos sinópticos nos mostram de diversas maneiras que Jesus é o tão esperado Messias prometido por Deus por meio da sua palavra falada e escrita

na era do Antigo Testamento. Isso fica particularmente evidente quando lemos João, o quarto Evangelho. O Evangelho de João começa referindo-se a Jesus como o “Verbo” [“Palavra”]. Embora iremos fazer menção a cada Evangelho ao buscarmos ensinamento do Novo Testamento a respeito da revelação de Deus e das Escrituras escritas, nosso foco principal estará no Evangelho de João à medida que procuramos compreender o que significa Jesus ser chamado de “Verbo” [ou Palavra] e que implicações isso tem para a Palavra escrita.

“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (Jo 1.1). A linguagem de João ecoa Gênesis 1, em que lemos que Deus trouxe o mundo à existência por meio da sua palavra criativa.[4] Como vimos no capítulo 5, a fala de Deus é poderosa. Pela sua palavra, ele trouxe a criação à existência e a salvação ao seu povo. No Antigo Testamento, a palavra de Deus cria (Gn 1.3; Sl 33.6), revela (Is 9.8; Jr 1.4; Ez 33.7; Am 3.1,8) e redime (Sl 107.20; Is 55.1).[5] Aqui também, em João 1.3, a Palavra de Deus é o meio pelo qual o cosmos veio a existir. Contudo o elemento surpreendente em João 1.1 é que o “Verbo” é uma pessoa, alguém que não estava apenas com Deus, mas era Deus. O Verbo eterno é divino, e por meio desse Verbo divino e eterno o Pai trouxe o cosmos à existência. Morris escreve que o “Verbo é a Palavra criativa de Deus”.[6] João prova isso ao afirmar “Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (Jo 1.3; cf. Sl 102.25-27; Hb 1.10-12). O próprio Jesus refere-se a essa existência eterna como o Verbo e até mesmo reivindica nome divino (“

EU SOU

”) em diversas passagens, motivando seus opositores a executá-lo (Mc 14.61-64; Jo 8.24,28,58; 18.5-6).[7]

Mas por que aplicar a Jesus esse título em particular? O “Verbo” transmite que Jesus é a revelação suprema do próprio Deus (i.e., a autoexpressão de Deus). Assim como um homem revela pela fala seus pensamentos ocultos, Deus também se revela por meio do seu Verbo.[8] Admiravelmente, o Verbo do Pai é a pessoa do Filho. Assim como criou o mundo por meio do seu Filho, também por meio dele o Pai agora fala ao mundo. Isso deveria eliminar qualquer ideia de que a revelação é estática. O Verbo expressa informação e conhecimento a respeito de Deus, mas também comunica a própria vida, pois conhecer o Verbo [a Palavra] é receber vida eterna daquele que é a vida (Jo 1.4; 3.36; 1Jo 5.11-12).[9]

Não apenas João 1.1-3 nos fala a respeito da preexistência do Verbo como Deus Criador, mas o versículo 14 ensina que “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”. O Verbo eterno se fez carne (Fp 2.6-7) e “tabernaculou” (i.e., armou sua tenda; acampou) na nossa presença, manifestando a glória shekinah de Deus que antes habitava no tabernáculo e no templo (Êx 25.8-9; 33.7-11; 40.34-35; Lv 26.11-12; Mt 1.23).[10] O Verbo é ninguém menos que o Filho, a segunda pessoa da Trindade, o enviado do Pai. Embora a lei tenha vindo por meio de Moisés, o Verbo trouxe graça e verdade (Jo 1.17). E, para que não houvesse dúvida de que o Verbo era totalmente divino, João nos diz que ele é o “o Deus unigênito, que está no seio do Pai” (Jo 1.18). Lemos em seguida que o Verbo tornou o Pai conhecido (1.18.b). É precisamente por ser Deus que o Verbo pode tornar Deus conhecido de um modo nunca visto antes.

Podemos concluir que, embora Deus se revelasse por meio dos escritos do Antigo Testamento e por meio da sua obra com Israel, é na vinda do seu Filho que recebemos a mais admirável revelação de todas, pois é o Filho do próprio Deus que abriu os céus, desceu e aqui habitou como um de nós (Mt 1.23). Jesus não veio apenas como sacerdote e rei, mas também como profeta, proclamando a vinda do reino de Deus (Mt 5.17; Mc 1.14-15; 6.4; Lc 4.16-24; Hb 1.1-2).[11] Ele é o grande profeta prometido por Deus a Moisés em Deuteronômio 18.15-18, como Pedro explica em Atos 3.15-26. Ele é um profeta como nenhum outro profeta antes dele. Jesus vem como profeta cuja autoridade é inerente, pois ele é o Verbo reconhecido como Deus (Jo 1.1-5). Seu ensinamento tem uma autoridade singular, incomparável; na verdade, uma autoridade divina.[12] Todo o testemunho profético do AT aponta para Cristo como aquele que seria a Palavra final e definitiva de Deus (Lc 24.25-47; Jo 5.45-47; 1Pe 1.10-12), que traz a mensagem e a obra de redenção e reconciliação (Jo 3.17-18). É impossível aprimorar as palavras iniciais da Epístola aos Hebreus:

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 (Hb 1.1-4).

Jesus é a prova definitiva de que se cumpriu a palavra da aliança de Deus (Rm 1.1-6; 16.25-27; 1Pe 1.10-12).[13]

Nosso propósito neste capítulo é entender o significado de Jesus como o Verbo de Deus. À medida que passamos do Antigo para o Novo Testamento, três pontos (estruturados ao redor das três pessoas da Trindade) nos guiarão num melhor entendimento do advento de Cristo conduzindo à Palavra escrita das Escrituras do Novo Testamento:

Cristo, o Verbo, cumpriu as promessas de Deus no Antigo Testamento, que ele afirmou como sendo a própria Palavra Deus.

Cristo, como Filho de Deus e Verbo de Deus, é a revelação definitiva, culminante e absoluta de Deus, e sua palavra é verdadeira porque veio do Pai.

O Pai e o Filho enviaram o Espírito da verdade com uma palavra de verdade.

O Verbo cumpre a Palavra de Deus

Primeiro, Cristo, o Verbo, cumpriu as promessas de Deus registradas no Antigo Testamento, que ele afirmou como sendo a própria Palavra de Deus.[14] Jesus cumpriu as promessas de Deus de incontáveis maneiras, por meio de quem ele é, do que ensinou e do que realizou.

No início do seu ministério, num sabá, Jesus foi à cidade de Nazaré e entrou numa sinagoga. Quando se levantou para ler do rolo que lhe fora entregue, achou no livro do profeta Isaías “o lugar onde estava escrito: O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres” (Lc 4.17-18; cf. Is 61.1). Quando terminou a leitura, Jesus sentou-se, e os olhos de todos estavam sobre ele. Fez então uma declaração chocante: “Hoje, se cumpriu a Escritura que

acabais de ouvir” (Lc 4.21).

Considere o que Jesus disse sobre “a Lei e os Profetas” em Mateus 5.17-18: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til nunca passará da Lei, até que tudo se cumpra” (cf. Lc 16.16-17). O Pentateuco – os cinco primeiros livros do Antigo Testamento –, os livros proféticos, e, de modo geral, o restante do AT (cf. Sl 78.2; Mt 7.12; 11.13; 13.35; 22.40; Rm 3.21), são cumpridos em Cristo e por meio dele.[15] Todo o Antigo Testamento aponta para a vinda do Messias, e seu advento sinalizou não apenas o cumprimento do que estava previsto, mas do que seria um tipo do Messias que viria (o sistema sacrificial, o tabernáculo e o templo, o sacerdócio, Israel, etc.).

De modo algum Jesus abalou a autoridade do AT, mas sim levou a antiga aliança ao seu fim intencionado e designado (veja Hb 8.13). A verdade da Torá não é questionada, mas ratificada nas palavras de Jesus.[16] R. T. France parafraseia as palavras de Jesus em Mateus 5.17-18 deste modo: “Longe de querer deixar de lado a lei e os profetas, é meu papel trazer à existência o que eles apontaram para o futuro, levar para uma nova era de cumprimento”.[17] Assim, embora a autoridade da Lei e dos Profetas não seja rejeitada ou contraditada por Jesus, ela funcionará de modo diferente, porque o que antes prenunciava agora pode ser visto na pessoa e na obra de Cristo e na sua nova aliança (Hb 9.11-28).[18] É no Verbo encarnado que a Palavra de Deus anterior a Cristo encontra seu telos.

Jesus não hesitou em ratificar a autoridade e a permanência da Palavra de Deus. Nem mesmo “um i ou um til nunca passará da Lei, até que tudo se cumpra”.[19] A mensagem é que nem mesmo o menor dos detalhes deixará de ser cumprido. David Turner escreve: “Seria difícil fazer uma afirmação mais forte a respeito da autoridade permanente da Torá do que essa encontrada em Mateus 5.18”.[20] As palavras de Jesus demonstram que toda a Escritura, nos seus mínimos detalhes, tem autoridade, é inspirada e verdadeira, e cada elemento da Escritura encontra seu propósito cumprido em Cristo. Jesus adverte aquele que ignorar o menor dos mandamentos e ensinar outros a fazê-lo, pois “será considerado mínimo no reino dos céus” (5.19).

Em outra passagem, tomamos conhecimento de que Jesus estava ciente de que sua morte e sua ressurreição cumpririam o Antigo Testamento. Quando Jesus purificou o templo, a casa do seu Pai, os discípulos lembraram-se das palavras de Salmos 69.9: “O zelo da tua casa me consumiu ” (Jo 2.17). E, quando os

judeus exigiram um sinal, Jesus previu a morte e a ressurreição do templo do seu corpo (2.19-21).[21] Na ressurreição de Cristo, seus discípulos lembraram-se do que ele havia dito e “e creram na Escritura e na palavra de Jesus” (2.22). Não apenas as Escrituras do Antigo Testamento apontavam para Jesus, mas o próprio Jesus reconhecia que, por meio de sua vida, morte e ressurreição, ele estava cumprindo a Palavra de Deus.[22]

Ou considere João 3. Depois de ensinar Nicodemos a respeito da necessidade do novo nascimento, Jesus disse: “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). Jesus estava se referindo aos acontecimentos descritos em Números 21.4-9 e via sua morte como o antítipo da serpente de bronze feita por Moisés para a cura do povo.[23] Esse é um lembrete de que não apenas as previsões proféticas, mas também os acontecimentos e os símbolos do Antigo Testamento pressagiavam Cristo e o que ele realizaria.

O Evangelho de Mateus também demonstra que Jesus considerava que sua própria morte e ressureição haviam sido orquestradas, planejadas e determinadas por Deus em cumprimento das Escrituras. Lemos em Mateus 16 que Jesus começou “a mostrar a seus discípulos que lhe era necessário seguir para Jerusalém e sofrer muitas coisas dos anciãos, dos principais sacerdotes e dos escribas, ser morto e ressuscitado no terceiro dia” (16.21; cf. 17.12).[24] Jesus previu o próprio sofrimento como Messias, para consternação dos seus discípulos (16.22-23). Ele é o servo sofredor profetizado por Isaías (Is 53).

Sua identidade também veio à luz quando ele foi transfigurado diante de Pedro, Tiago e João, e conversou com Moisés e Elias (Mt 17.2-4; cf. Mc 9.2-13). Moisés representava a Lei, e Elias, os profetas. Tanto a Lei quanto os Profetas apontavam para a vinda do Messias (p. ex., Ml 4.5-6), e, agora que ele havia chegado, esses dois representantes conversavam com Jesus, talvez a respeito do que ele estava prestes a realizar no Calvário, em cumprimento das Escrituras.

Em seguida, Jesus falou sobre João Batista para demonstrar que o Antigo Testamento estava sendo cumprido. Quando os discípulos, perplexos, perguntaram a Jesus por que os mestres da lei afirmavam que Elias deve vir primeiro, Jesus respondeu: “Elias já veio, e não o reconheceram; antes, fizeram com ele tudo quanto quiseram” (Mt 17.12). Como diz Jesus em Mateus 11.13-

14: “Todos os Profetas e a Lei profetizaram até João”, e João era Elias, em cumprimento da profecia de Malaquias 4.4-6. Jesus deixou claro que a Palavra de Deus por meio dos seus profetas era agora cumprida no seu próprio tempo.

Esse padrão continuou quando Jesus desceu a montanha depois de ter sido transfigurado e instruiu seu círculo mais íntimo de discípulos a não contarem a ninguém a respeito da visão até “que o Filho do Homem ressuscite dentre os mortos” (Mt 17.9). E, caso os outros discípulos não tivessem tomado conhecimento da sua previsão, Jesus, enquanto estava na Galileia, previu mais uma vez sua morte e ressurreição. “O Filho do Homem está para ser entregue nas mãos dos homens; e estes o matarão; mas, ao terceiro dia, ressuscitará” (17.22-23; cf. 20.17-19). Jesus estava numa missão para cumprir a Palavra de Deus, que não poderia voltar vazia e não voltaria.[25]

Vemos sinais claros dessa missão quando analisamos a maneira como Jesus preparou-se para ir à cruz, compartilhando com seus discípulos sua última refeição. Suas palavras ao final da ceia são particularmente importantes. Como vimos, os profetas do Antigo Testamento profetizaram sobre o dia em que Deus firmaria uma nova aliança com seu povo. Essa nova aliança agora estava próxima. Jesus tomou o pão, partiu-o e o entregou aos seus discípulos, dizendo: “Tomai, comei; isto é o meu corpo”. Em seguida, tomando o cálice, deu graças e entregou a eles, dizendo: “Bebei dele todos; porque isto é o meu sangue, o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados” (Mt 26.26-28; cf. Lc 22.17-20). O sangue da aliança remete às palavras de João Batista no início do ministério de Jesus: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1.29). Cumprindo as palavras do Antigo Testamento, Jesus representou o cordeiro imaculado da Páscoa, sacrificado para o perdão de pecados. Antes da sua morte, Jesus pôde afirmar que a nova aliança havia chegado por meio do seu sangue, que seria derramado para completar a redenção. Jesus então bebeu do cálice da ira de Deus a fim de assegurar a nova aliança e suas promessas (Mt 26.39). O que o Antigo Testamento havia prenunciado no sistema sacrificial, e o que fora previsto pelos profetas (Is 53) era então cumprido na cruz do Calvário (Hb 8–10). O padrão promessa-cumprimento da Palavra de Deus não poderia ficar mais evidente do que nas últimas palavras de Jesus: “Está consumado” (Jo 19.30).[26] Três dias depois, ao ressuscitar Jesus de entre os mortos, Deus anunciava sua satisfação e aprovação pelo preço pago por Cristo pelos nossos pecados, na cruz, em nosso lugar. Não há maior indicador do cumprimento das promessas da aliança de Deus do que o túmulo vazio.

Depois da sua ressurreição de entre os mortos, mais uma vez Jesus confirmou que tudo o que lhe acontecera tinha por objetivo cumprir as previsões registradas nas Escrituras. No caminho para Emaús, Jesus uniu-se a dois homens, um deles chamado Cléopas (Lc 24.18), que conversavam sobre o que havia acontecido em Jerusalém. Ocultando sua identidade, Jesus lhes perguntou sobre o que conversavam, e os dois homens começaram a lhe falar sobre "Jesus, o Nazareno, que era varão profeta, poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo, e como os principais sacerdotes e as nossas autoridades o entregaram para ser condenado à morte e o crucificaram" (24.19-20). Esses homens haviam acreditado que Jesus fosse aquele que viria para "redimir a Israel" (24.21). Agora, além de desapontados, eles estavam também confusos, pois algumas mulheres encontraram o túmulo vazio e foram informadas por anjos que Jesus havia ressuscitado (24.23). Qual foi a resposta de Jesus? "Ó néscios e tardos de coração para crer tudo o que os profetas disseram! Porventura, não convinha que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória? E, começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras" (24.25-27). Mais tarde, quando apareceu aos seus discípulos, Jesus lhes disse algo semelhante: "São estas as palavras que eu vos falei, estando ainda convosco: importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos" (24.44). Jesus então "lhes abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras e lhes disse: Assim está escrito que o Cristo havia de padecer e ressuscitar dentre os mortos no terceiro dia e que em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém" (24.45-47). Inquestionavelmente, Jesus sabia que todo o Antigo Testamento falava a seu respeito e a respeito do que ele havia executado, comprovando assim que as promessas da aliança de Deus eram verdadeiras e confiáveis.

Os escritores do Novo Testamento tinham a mesma convicção. Quando Paulo atesta a historicidade da ressurreição e sua necessidade para a credibilidade do evangelho cristão, ele afirma que Cristo ressuscitou no terceiro dia "segundo as Escrituras" (1Co 15.4). De fato, o testemunho apostólico do evangelho e da ressurreição de Cristo (At 17.31) depende inteiramente da inspiração do Antigo Testamento. "Tornar-se cristão por meio desse evangelho", afirma Peter Jensen, "não é abandonar a realidade histórica, mas aceitar o testemunho daqueles que consideramos confiáveis; é colocar nossa confiança nas palavras deles, ou, antes, confiar, por meio das palavras deles, naquele sobre quem essas palavras testificam".[27]

Jesus afirmou não apenas que suas palavras e atos cumpriam o Antigo Testamento, mas também que as Escrituras do Antigo Testamento haviam sido divinamente dadas e, portanto, eram verdadeiras e tinham autoridade. Embora esse ponto seja explorado em maior profundidade no capítulo 8, deve-se reconhecer aqui que, do início ao fim do seu ministério, Jesus reconheceu com clareza que o Antigo Testamento que ele afirmava estar cumprindo era inspirado por Deus e tinha total autoridade como Palavra de Deus. Por exemplo, ao ser tentado por Satanás no deserto, logo no início do seu ministério, foi ao Antigo Testamento que Jesus recorreu, como tendo vindo de Deus e, portanto, como tendo autoridade. (Mt 4.1-17). Jesus disse que o Antigo Testamento havia sido divinamente dado. Diante da tentação satânica para que transformasse pedras em pães, Jesus citou Deuteronômio 8.3: “Não só de pão viverá o homem, mas de tudo o que procede da boca do

Senhor

viverá o homem”. Conquanto no deserto Israel não tivesse conseguido se manter fiel, Jesus, o último Adão (Rm 5.12-21), o verdadeiro Israel, resistiu à tentação que sofreu também no deserto, obedecendo ao Pai em vez de dar ouvidos à velha serpente. Jesus deu atenção ao que estava escrito nas Escrituras, crendo que aquelas palavras vinham dos lábios do próprio Pai e eram para o homem sustento e fonte de vida. Embora Satanás tivesse tentado usar a Palavra de Deus para enganar Jesus, Jesus usou a Palavra de Deus como uma arma da verdade. Embora Satanás distorcesse as Escrituras, Jesus permaneceu fiel ao verdadeiro sentido delas. A Palavra de Deus não é apenas o pão do homem, mas também sua espada, para aparar as mentiras do diabo (Ef 6.17).

Jesus afirmou a inspiração divina do Antigo Testamento de inúmeras maneiras. Referiu-se aos seus escritos como “a Escritura” (Mc 12.10; Lc 4.21; Jo 7.38), usou a frase “está escrito” (Mt 4.4-10; 11.10; 21.13; 26.24,31), citou os escritos do Antigo Testamento como a “Lei” e os “Profetas” (Mt 5.17-18; 7.12; 11.13; 12.5; 22.40; 23.23; Jo 10.34), e recorreu às Escrituras para encontrar apoio contra seus oponentes (Mt 5.17-19; Jo 5.45-47; 10.34-36).[28] Jesus considerava como inspirada por Deus não apenas a mensagem do Antigo Testamento como um todo, mas o texto em si. Embora cada um desses livros tenha um autor humano, Deus é o autor divino que escolhe agir por meio desses escritores, revelando-se na sua aliança e prenunciando a vinda do seu Filho, o Messias.

O ponto central de tudo isso é claro: a Palavra de Deus é verdadeira. O que Deus

prometeu na antiga aliança, ele cumpriu na nova aliança por meio da pessoa e da obra do seu Filho. E, quando observamos as palavras do próprio Cristo, é evidente que ele cria que o Antigo Testamento era a própria Palavra de Deus, cumprida no seu próprio ministério e ensino.

A Palavra da Verdade vinda do Pai

Segundo, como Filho de Deus e Verbo de Deus, Cristo é a revelação definitiva, culminante e total de Deus, e sua palavra é verdadeira porque veio do Pai.[29] Mencionamos esse ponto quando discutimos João 1.1, em que Jesus é chamado de "Verbo". No entanto, precisamos ressaltar ainda mais esse conceito, pois há diversas passagens em que Jesus afirma de modo claro aos seus ouvintes que ele, como Filho, não apenas tinha um relacionamento singular com o Pai, mas havia vindo para tornar o Pai conhecido. Em João 5.19, Jesus disse que "o Filho nada pode fazer de si mesmo, senão somente aquilo que vir fazer o Pai". O Pai "ama ao Filho, e lhe mostra tudo o que faz, e maiores obras do que estas lhe mostrará" (5.20). E em João 14.24, Jesus confirma que "a palavra que estais ouvindo não é minha, mas do Pai, que me enviou" (cf. 14.10). Há uma revelação intratrinitária em ação entre o Pai e o Filho, em que o Pai mostra a seu Filho tudo o que está fazendo, e o filho faz apenas o que viu seu Pai fazer.

Jesus também demonstra que ele torna o Pai conhecido tanto em palavra quanto em ação. "Pois assim como o Pai ressuscita e vivifica os mortos, assim também o Filho vivifica aqueles a quem quer" (Jo 5.21). Além disso, afirma Jesus, "quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna" (5.24). Graças ao seu relacionamento com o Pai, o Filho traz palavras de vida para a salvação de pecadores. Tão poderosa é a palavra do Filho, que virá o dia "em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão" (5.25; 11.25-26). Portanto o poder da palavra do Filho está fundamentado na sua relação com seu Pai. "Porque assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo" (5.26). O Pai também concedeu ao Filho a autoridade para exercer o juízo (5.27; cf. 5.22). Ao comando da sua voz, os mortos se levantarão dos túmulos para a ressurreição da vida ou para a ressurreição do juízo (5.29). Há eficácia e poder na palavra do Filho, palavra

essa que está vinculada à revelação que o Filho faz do Pai e o Pai faz do seu Filho. Como Jesus explica em João 5.32, o Pai testifica a respeito do seu Filho. Esse testemunho é falível? De modo algum, pois Jesus afirma que o testemunho do Pai a respeito do Filho é “verdadeiro”.[30] Trata-se de uma palavra absolutamente fidedigna.[31]

De acordo com Jesus, o Antigo Testamento teve plena participação nessa revelação Trinitária entre o Pai e o Filho. Ao declarar que João “deu testemunho da verdade” (Jo 5.33), Jesus qualificou isso acrescentando que seu próprio testemunho era maior do que o de João (5.36). Como assim? “As obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse, essas que eu faço testemunham a meu respeito de que o Pai me enviou” (Jo 5.36). Não são apenas as obras de Jesus que revelam que ele foi enviado pelo Pai, mas “esse mesmo [o Pai] é que tem dado testemunho de mim” (5.37; 1Jo 5.9). Jesus explicou que, diferentemente de Moisés, seus ouvintes não tinham ouvido a voz do Pai (5.37; cf. Êx 33.11; Dt 4.12); diferentemente de Jacó, não haviam visto sua forma (5.37; cf. Gn 32.30-31); e diferentemente de Josué ou do salmista, não tinham “sua palavra” guardada consigo (Js 1.8-9; Sl 119.11), pois não creem “naquele a quem ele enviou” (Jo 5.38).[32] Eles examinam “as Escrituras”, pois julgam “ter nelas a vida eterna”. Todavia, são incapazes de perceber que as Escrituras testificam de Cristo, aquele que é a verdade e a vida (Jo 5.39). Portanto, visto que se recusaram a ir a Jesus para terem vida (5.40), seu acusador é Moisés “em quem tendes firmado a vossa confiança” (5.45). “Se, de fato, crêsseis em Moisés, também creríeis em mim; porquanto ele escreveu a meu respeito” (5.46; cf. 1.45). Portanto o Pai revelou seu Filho não apenas ao lhe designar tarefas para cumprir (5.36), mas também ao enviá-lo como prometera, por meio de profetas como Moisés (5.37,39,45-47).[33]

Como aquele que tem a absoluta autoridade do Pai, Jesus transmitia “palavras” que eram “espírito e vida” (Jo 6.63; cf. 6.68). Sua revelação era vivificadora (Jo 8.31-32; cf. Lc 8.21). No entanto, Jesus e suas palavras de vida encontraram ódio e rejeição. Por quê? O próprio Jesus informa a razão: “Procurais matar-me, porque a minha palavra não está em vós” (8.37). E também: “Qual a razão por que não compreendeis a minha linguagem? É porque sois incapazes de ouvir a minha palavra” (8.43). O pai dessas pessoas, Jesus dizia sem rodeios, era o diabo, o pai da mentira (8.44). Jesus, por sua vez, era quem falava a verdade (8.45). Sua palavra é a verdade e nelas não há falsidade. Portanto aquele que guardar “a minha palavra, não verá a morte, eternamente” (8.51). São esses os que Jesus chamou de suas “ovelhas”. “As minhas ovelhas ouvem a minha voz;

eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão" (10.27-28). As ovelhas são aqueles que o Pai santificaria na verdade. E, como diz Jesus em João 17.17, o Pai poderia santificá-los na verdade, pois "a tua palavra é a verdade".[34] Caso se tratasse de uma palavra falsa, uma palavra que se provasse desonesta, duvidosa e contaminada pela falsidade, então as ovelhas não poderiam confiar que o Pai as santificaria na verdade.[35]

A autoridade e a origem divina das palavras de Jesus também ficam evidentes no fato de que suas palavras julgarão os incrédulos no último dia.

Se alguém ouvir as minhas palavras e não as guardar, eu não o julgo; porque eu não vim para julgar o mundo, e sim para salvá-lo. Quem me rejeita e não recebe as minhas palavras tem quem o julgue; a própria palavra que tenho proferido, essa o julgará no último dia. Porque eu não tenho falado por mim mesmo, mas o Pai, que me enviou, esse me tem prescrito o que dizer e o que anunciar. E sei que o seu mandamento é a vida eterna. As coisas, pois, que eu falo, como o Pai mo tem dito, assim falo. (Jo 12.47-50)

Jesus fala, mas sua autoridade vem do Pai que o enviou. Foi o Pai quem o instruiu sobre "o que dizer e o que anunciar", e as palavras que ele fala trazem vida ou morte. São vida eterna para os que creem nelas e juízo e morte eterna para aqueles que as rejeitam. Tão sinônimos são Jesus e suas palavras que rejeitar as palavras de Jesus é rejeitar o Filho, e não apenas o Filho, mas o Pai que o enviou.

Alguns teólogos neo-ortodoxos afirmam que Jesus é a Palavra [o Verbo], mas a Escritura em si não é. No entanto, se somos críticos das palavras de Jesus, então seria incoerente recorrer à pessoa ignorando suas palavras, como se pudesse haver separação entre ambos. Também é ilegítimo, observa John Frame, "recorrer ao conteúdo e à substância das palavras de Jesus à parte das formas nas quais são apresentados".[36] Fazer isso é deixar de tomar as palavras de Jesus com seriedade. A importância das palavras de Jesus é reiterada por Paulo quando ele adverte contra qualquer pessoa 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, ênfase acrescentada). Se de fato amamos Cristo, guardaremos suas palavras (Jo 14.15-23).[37]

O Espírito da Verdade vem com uma Palavra da Verdade

Terceiro, o Pai e o Filho enviaram o Espírito da verdade com uma palavra de verdade. É inegável que há uma natureza trinitária na revelação divina. Sabemos que tudo o que foi planejado pelo Pai tempos atrás foi cumprido pelo Filho. No entanto, não devemos nos esquecer do Espírito. Em João 14, Jesus afirma que, embora os discípulos não contem mais com sua presença física, ele enviará o Espírito Santo para que esteja com eles. “E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco, o Espírito da verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê, nem o conhece; vós o conheceis, porque ele habita convosco e estará em vós” (Jo 14.16-17).

Jesus chama de Consolador o “Espírito da verdade” (cf 15.26). Assim como acontece com o Pai e o Filho, o Espírito também fala e, ao fazê-lo, não mente, não comete erros nem se expressa falsamente no seu testemunho de Cristo.[38] Sua palavra é a verdade, assim como a palavra do Pai é a verdade (17.17), pois é o Espírito do Pai. E trata-se não apenas do Espírito do Pai, mas também do Filho, que é o caminho, a verdade e a vida (14.6). Se falasse com falsidade e erro a respeito de Cristo, o Espírito comprometeria o caráter de todos os três: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Jesus prometeu que o Espírito da verdade não apenas ajudaria os discípulos a lembrar dos seus ensinamentos, mas também os levaria a compreender a importância e o significado deles.[39] Ele explica: “O Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito” (14.26). As palavras de Jesus eram mais verdadeiras do que os discípulos imaginavam naquele momento, pois o Espírito viria no Pentecostes para habitar neles permanentemente.

Em João 16, Jesus usa palavras semelhantes quando diz aos seus discípulos que

a menos que ele fosse, o Espírito não viria (16.7). Então, ele disse:

Tenho ainda muito que vos dizer, mas vós não o podeis suportar agora; quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir. Ele me glorificará, porque há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar. Tudo quanto o Pai tem é meu; por isso é que vos disse que há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar. (16.12-15)

Jesus chama o Espírito de "Espírito da verdade". Com o Espírito, vem a confirmação e o testemunho verdadeiros de tudo o que está relacionado a Cristo (i.e., a obra do Espírito é cristocêntrica).[40] É ele quem vem guiar os discípulos a toda a verdade. E, assim como Jesus não falou com base na sua própria autoridade, mas declarou a palavra recebida do seu Pai (14.24), do mesmo modo o Espírito não falou com autoridade própria, mas foi enviado pelo Pai e pelo Filho (16.13).[41] Em outras palavras, houve uma outorga trinitária da verdade (16.15). Começou com o Pai, que deu suas palavras ao seu Filho, apenas para que o Filho as entregasse ao Espírito, que testifica a respeito do Filho. Não apenas o Pai testifica a respeito do seu Filho (5.32, 37; 6.27; 8.18) e o Filho testifica a respeito do seu Pai (17.6), mas também o Espírito testificou a respeito do Filho (15.26).

Como veremos nos capítulos seguintes, há aqui importantes implicações para a doutrina das Escrituras. Vimos que o Espírito da verdade veio sobre os escritores dos livros da Bíblia com uma palavra do Pai e do Filho. O Espírito da verdade orientou os autores bíblicos a escrever a verdade.[42] Portanto a palavra do evangelho não foi apenas proclamada, mas registrada por escrito.

Assim como Jesus havia prometido, o Espírito Santo de fato manifestou-se no Pentecostes (At 2) e, naqueles primeiros anos da igreja da nova aliança, assegurou que o evangelho de Jesus Cristo se propagasse não apenas entre os judeus, mas também entre os gentios. De fato, os apóstolos empenharam-se incansavelmente para fazer discípulos em todas as nações, ensinando a todos o que Cristo havia ordenado (Mt 28.19-20). E eles fizeram isso plenamente confiados nas Escrituras do Antigo Testamento, demonstrando repetidas vezes

que o que havia acontecido no Calvário havia sido profetizado muito tempo antes, por meio de reis como Davi e de profetas como Joel, e que agora seu cumprimento havia chegado (p. ex., At 2.15-36).

Considere a proclamação de Pedro no pórtico de Salomão: “Deus, assim, cumpriu o que dantes anunciara por boca de todos os profetas: que o seu Cristo havia de padecer” (At 3.18). Em seguida, Pedro recorreu à palavra de Deus a Moisés, Samuel e Abraão:

Disse, na verdade, Moisés: O Senhor Deus vos suscitará dentre vossos irmãos um profeta semelhante a mim; a ele ouvireis em tudo quanto vos disser. Acontecerá que toda alma que não ouvir a esse profeta será exterminada do meio do povo. E todos os profetas, a começar com Samuel, assim como todos quantos depois falaram, também anunciaram estes dias. Vós sois os filhos dos profetas e da aliança que Deus estabeleceu com vossos pais, dizendo a Abraão: Na tua descendência, serão abençoadas todas as nações da terra (At 3.22-25).[43]

De modo muito semelhante ao dos profetas do Antigo Testamento, Pedro exortou o povo a dar ouvidos à Palavra de Deus transmitida pelos profetas do passado, agora cumprida na vinda de Jesus.[44]

Paulo disse o mesmo quando foi à sinagoga em Antioquia:

Da descendência deste [Davi], conforme a promessa, trouxe Deus a Israel o Salvador, que é Jesus, […] Irmãos, descendência de Abraão […] a nós nos foi enviada a palavra desta salvação. Pois os que habitavam em Jerusalém e as suas autoridades, não conhecendo Jesus nem os ensinos dos profetas que se leem todos os sábados, quando o condenaram, cumpriram as profecias; […] Depois de cumprirem tudo o que a respeito dele estava escrito, tirando-o do madeiro, puseram-no em um túmulo. Mas Deus o ressuscitou dentre os mortos; […] Nós vos anunciamos o evangelho da promessa feita a nossos pais, como Deus a cumpriu plenamente a nós, seus filhos, ressuscitando a Jesus, como também está escrito no Salmo segundo: Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei. (At 13.23,26-27,29-30,32-33; cf. Sl 2.7).

Paulo citou passagens do Antigo Testamento (Is 55.3; Sl 2.7; 16.10; Hb 1.5) para demonstrar que a Palavra de Deus se provava verdadeira e homens de todos os lugares deveriam receber essa boa-nova de salvação (At 13.38). Depois de entender que o evangelho deveria ser anunciado também aos gentios, Pedro afirmou: “Dele [Cristo] todos os profetas dão testemunho de que, por meio de seu nome, todo aquele que nele crê recebe remissão de pecados” (At 10.43). A cada nova oportunidade, esses seguidores de Cristo, pelo poder do Espírito Santo, pregariam “ousadamente” a palavra de Deus (At 13.46; 14.3), o evangelho. Afinal de contas, Deus lhes havia colocado nos lábios as “palavras desta Vida” (At 5.20). Nem mesmo a perseguição e a morte poderiam frustrar o plano de Deus e impedir o avanço da mensagem do seu evangelho (At 5.27-42).

Ao longo de todo o livro de Atos, encontramos expressões usadas repetidas vezes para enfatizar que o evangelho de Deus havia sido comunicado aos seus apóstolos e agora se propagava. Os apóstolos e presbíteros da igreja eram os que pregavam a “palavra” de Deus (At 6.2,7; 8.4; 10.36,44; 13.5,44,46; 16.32; 17.13; 18.11) ou a “palavra do Senhor” (At 8.25; 13.48-49; 15.36; 19.10,20), que se dedicavam ao “ministério da palavra” (At 6.4), falavam ousadamente em nome do Senhor e testemunhavam da “palavra de sua graça” (At 14.3; 20.32) e depois acompanhavam a ação do Espírito no coração dos pecadores de modo que “recebessem a palavra de Deus” (At 11.1; cf. 12.24), ouvissem “a palavra do evangelho e cressem” (At 15.7). Essas expressões demonstram que os apóstolos criam que a mensagem do evangelho que eles mesmos anunciavam, e não apenas aquela encontrada nas Escrituras do Antigo Testamento, vinha de Deus e poderia ser corretamente chamada de “palavra de Deus”.[45] Os apóstolos assumiam e afirmavam que estavam transmitindo o que lhes fora concedido pelo próprio Cristo e que, portanto, tinha total autoridade (veja Jo 13.20).[46] Sinclair Ferguson escreve: “Portanto, em última análise, a autoridade do NT repousa na autoridade do próprio Jesus”.[47]

Uma tradição estava sendo transmitida pelo trino Deus. O Pai a transmitira ao Filho (Mt 11.27). Então o Filho revelou essa tradição àqueles a quem o Pai lhe dera (Jo 14.26; 17.20). Depois de Jesus ter subido aos céus, o Espírito trouxe à lembrança tudo o que ele havia ensinado, instruindo seus discípulos em todas as coisas (Jo 14.26).[48] Tendo recebido essa tradição de Cristo (1Co 15.3) e do Espírito (Jo 16.12-15), os apóstolos então a transmitiram às igrejas do primeiro século, instruindo-as a guardar o que lhes era confiado (1Tm 6.20). Paulo afirma

em 2Tessalonicenses 2.15: “Assim, pois, irmãos, permanecei firmes e guardai as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa” (cf. 2Tm 1.12-14; 2.2; 2Pe 1.21).[49] E novamente: “Nós vos ordenamos, irmãos, em nome do Senhor Jesus Cristo, que vos aparteis de todo irmão que ande desordenadamente e não segundo a tradição que de nós recebestes” (2Ts 3.6). Ou considere Judas 3: “Amados, quando empregava toda a diligência em escrever-vos acerca da nossa comum salvação, foi que me senti obrigado a corresponder-me convosco, exortando-vos a batalhardes, diligentemente, pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos”. No início, a fé era transmitida oralmente, mas mais tarde foi registrada por escrito. Como observamos, em 2Tessalonicenses 2.15 Paulo não transmitia as tradições apenas “por palavra”, mas “por epístola nossa”. Era plano de Deus que essa tradição escrita fosse permanente, e que as igrejas a recebessem como tendo autoridade (p. ex., Cl 4.16). Portanto a função da igreja era defender essa tradição transmitida por Deus, esse evangelho que era transmitido por escrito.[50]

Portanto, vemos que o trino Deus se comunica por meio da permanência das Escrituras. A Bíblia é a Palavra de autoridade de Jesus para nós, pois foi ele quem enviou seu Espírito para inspirar os escritores para que ele pudesse falar a você e a mim hoje. Tudo passa, mas a Palavra de Deus permanece para sempre (Is 40.8). Como explica John Frame: “Na própria Escritura, Deus assegura a soberania da sua revelação, não permitindo que ela seja momentânea e evanescente, mas estabelecendo-a como parte permanente da paisagem humana, como os pilares e os altares dos patriarcas”.[51] A Palavra de Deus está acima de nós, e fala conosco, torna-nos responsáveis, penetra no nosso coração e nos dá as palavras de vida eterna. Não podemos modificá-la ou tirar dela qualquer detalhe. Na leitura das Escrituras, a única reação adequada diante do seu divino autor é a adoração. Apenas então nós estaremos levando Deus e sua Palavra a sério, como ele intencionou.

---

[1] GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. Kingdom through covenant: A Biblical theological understanding of the covenants. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 644-45.

[2] Veja ibid., p. 650-51; SCHREINER, Thomas R. The King in his beauty: A Biblical theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 164-65.

[3] FRAME, John. Systematic theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 558.

[4] ROSS, Allen P. Creation and blessing: A guide to the study and exposition of Genesis. Grand Rapids: Baker Academic, 1996, p. 108; COLLINS, C. John. Genesis 1–4: A linguistic, literary, and theological commentary. Phillipsburg, NJ: P&R, 2006, p. 94.

[5] CARSON, D. A. The Gospel according to John, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 115-16.

[6] MORRIS, Leon. The Gospel according to John, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 118.

[7] Sobre Jesus como o Verbo eterno e divino, veja BRUCE, F. F. The Gospel of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 205-6.

[8] MORRIS. Gospel according to John, p. 75. Veja também KÖSTENBERGER, Andreas J. John, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. 25.

[9] Veja também João 3.16; 5.40; 6.51,53; 10.28; 11.25; 14.6. MORRIS. Gospel according to John, p. 75, 83.

[10] Morris mostra como o tabernáculo era um modelo da presença de Cristo. MORRIS. Gospel according to John, p. 103-4. Quanto à aparência dessa "glória", veja CARSON. John, 127–28; KÖSTENBERGER. John, p. 41-42.

[11] GOLDSWORTHY, Graeme. According to plan: The unfolding revelation of God in the Bible Downers Grove, IL: IVP Academic, 1991, p. 205.

[12] Sobre esse ponto, veja LETHAM, Robert. The work of Christ. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993, p. 92-93.

[13] VANHOOZER, Kevin J. "Augustinian Inerrancy: Literary Meaning, Literal Truth, and Literate Interpretation in the Economy of Biblical Discourse". In: MERRICK, J.; GARRETT, Stephen M. Five Views on Biblical Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, p. 217–18.

[14] No entanto, isso não é para negar que haja profecias no AT aguardando seu cumprimento futuro. Em vez disso, o foco deste capítulo é direcionado ao

cumprimento da salvação em Cristo.

[15] O que exatamente significa Cristo cumprir a lei é debatido. Para as várias visões, veja OSBORNE, Grant. Matthew, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2010, p. 182.

[16] MORRIS, Leon. The Gospel according to Matthew, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 108.

[17] FRANCE, R. T. The Gospel of Matthew, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), p. 183.

[18] Ibid.

[19] No alfabeto hebraico, a letra yod é a menor de todas, e o menor acento é a letra hebraica waw. TURNER, David L. Matthew, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 163; MORRIS. Matthew, p. 109.

[20] TURNER. Matthew, p. 163.

[21] Veja também Marcos 11.15-19 em que Jesus cita Isaías 56.7 e Jeremias 7.11.

[22] WENHAM, John. Christ and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1994, p. 111.

[23] Um “tipo” pode ser uma pessoa, um objeto, um acontecimento, etc. que aponta simbolicamente adiante para algo ou alguém maior que virá (antítipo), sendo que o segundo cumpre e leva a termo o primeiro. Em outras palavras, um tipo prenuncia e prefigura o antítipo que virá. Por exemplo, o sistema sacrificial no Antigo Testamento é um tipo do sacrifício suficiente e definitivo de Jesus na cruz. O livro de Hebreus é um excelente exemplo de como os tipos do AT encontram seu cumprimento em Cristo e na nova aliança.

[24] Veja também João 12.27-36; Marcos 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34; Lucas 18.31-34; 22.37-38.

[25] Outras passagens em que Jesus vê suas ações ou sua identidade pessoal como cumprindo o AT incluem Mateus 21.4-5,13-16,42-44; 22.41-45; Marcos 2.23-28; 12.1-12,35-37; Lucas 6.1-5; 20.9-18,41-47; 22.37-38. Deve-se observar

também a narrativa do nascimento no Evangelho de Lucas, apresentada como o cumprimento de muitas profecias do AT: Lucas 1–2.

[26] Observe também em Mateus 27.46 o grito de abandono de Jesus, onde ele cita Salmos 22.1.

[27] JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 41.

[28] Sobre esse tema, veja FRAME. Systematic theology, p. 574s.

[29] Meu espaço aqui é limitado, mas, para um estudo desse segundo ponto mais aprofundado do que posso fazer aqui, veja RIDDERBOS, Herman N. Redemptive history and the New Testament Scriptures. Trad. H. De Jongste. Phillipsburg, NJ: P&R, 1963.

[30] MORRIS. Gospel according to John, p. 325–26.

[31] O Filho "consumou a obra" que o Pai lhe dera para fazer (Jo 17.4). Ao fazê-lo, afirma Jesus, "Manifestei o teu nome aos homens que me deste do mundo. […] porque eu lhes tenho transmitido as palavras que me deste, e eles as receberam, e verdadeiramente conheceram que saí de ti, e creram que tu me enviaste" (17.6,8). O Pai manifestou sua palavra por meio do Filho, resultando na salvação dos seus eleitos.

[32] Veja MORRIS. Gospel according to John, p. 329; MICHAELS, J. Ramsey. Gospel of John, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 330; CARSON. John, p. 262.

[33] Compare com Lucas 24.27,44; Atos 13.27; 1João 5.9. Para passagens em que Jesus aborda o mesmo argumento, veja João 7.14-24; 8.39-47; 10.25; 12.44-50; 14.10-11.

[34] "Por 'sua palavra' ele não se refere às Escrituras escritas (como em [João] 10.35 ['a palavra']), mas à 'palavra' ou mensagem que o Pai havia dado aos discípulos. […] A identificação de 'sua palavra' e 'a verdade' está totalmente de acordo com a identificação que Jesus faz de si mesmo como 'a Verdade' (14.6), o futuro Advogado, 'o Espírito da verdade' (14.17; 15.26; 16.13), e o Pai como o 'único verdadeiro Deus' (v. 3)" (MICHAELS. Gospel of John, p. 872).

[35] Sobre a conexão entre santificação e a fidedignidade da revelação divina, veja MORRIS. Gospel according to John, p. 731.

[36] FRAME. Systematic theology, p. 559. Veja também CARSON. John, p. 302, 453.

[37] Compare com 15.7-14; 17.6,17; 1João 2.3-5; 3.22; 5.2-3; 2João 6; Apocalipse 12.17; 14.12. FRAME. Systematic theology, p. 559.

[38] Para mais sobre o Paracleto [ou Consolador] como o Espírito da verdade, veja CARSON. John, p. 500.

[39] “O ministério do Espírito a esse respeito não era trazer nova revelação de modo qualitativo, mas acrescentar à revelação trazida pelo próprio Jesus e complementá-la” (CARSON. John, p. 505). Veja também KÖSTENBERGER, John, p. 442.

[40] MORRIS. Gospel according to John, p. 701.

[41] A propósito da frase “ele anunciará as coisas que hão de vir” [Jo 16.13], os comentaristas dividem-se quanto ao seu significado. Alguns acreditam que seja escatológico, enquanto outros acreditam que se refere ao que ainda estaria por vir depois desse momento do ministério de Jesus. É possível que Köstenberger, John, p. 473-74, tenha encontrado um meio-termo ao afirmar que a ênfase não está na profecia preditiva, “mas em ajudar a comunidade de cristãos a entender sua situação presente à luz da revelação de Deus até então trazida por Jesus”.

[42] LETHAM. Work of Christ, p. 101-2.

[43] Compare Gênesis com 22.18; Deuteronômio 18.15-19; 1Samuel 3.20. Veja WENHAM. Christ and the Bible, p. 111-12.

[44] Deve-se observar em especial o discurso do martírio de Estevão em Atos 7 e suas muitas citações dos profetas do AT. Veja também a interação de Filipe com Isaías 53.7-8 em Atos 8.32-35.

[45] Outras passagens relacionadas incluem Atos 11.16, 19; 13.7, 15; 14.25; 16.6; 17.11; 18.5. Muitas dessas passagens referem-se simplesmente à ”palavra”.

[46] Para mais sobre a autoridade dada por Cristo aos apóstolos, veja

BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:394-402.

[47] FERGUSON, Sinclair B. From the mouth of God: Trusting, reading, and applying the Bible. Edimburgo: Banner of Truth, 2014, p. 33.

[48] O Espírito não trazia à lembrança apenas as palavras de Jesus, mas também o que essas palavras significavam. MICHAELS. Gospel of John, p. 792.

[49] FRAME. Systematic theology, p. 564.

[50] Ibid.

[51] Ibid.

Parte 3

Capítulo 7

Deus fala com autoridade: A inspiração da Escritura

Nos dois capítulos anteriores, viajamos do Antigo até o Novo Testamento e vimos que o Deus trino comunicou sua Palavra da aliança com o objetivo de redimir seu povo. Aprendemos que a Palavra divina provou ser verdadeira à medida que Deus cumpria na nova aliança, por meio da Palavra e do seu Filho, todas as promessas feitas na antiga aliança. Esse drama trinitário da redenção se manifestou não apenas com o advento do Verbo, Cristo Jesus, mas também com o comissionamento do Espírito Santo, que veio sobre os escritores do Novo Testamento, de modo que as Escrituras foram inspiradas por Deus.

Neste capítulo, passamos da teologia bíblica para a teologia sistemática à medida que exploramos em mais profundidade a ação do Espírito na inspiração da Escritura, buscando compreender em que sentido a Bíblia é inspirada por Deus e que importância isso tem para a autoridade da Escritura. Enquanto fazemos isso, devemos ter em mente o entendimento de Calvino, segundo o qual a autoridade da Escritura está fundamentada na sua inspiração. Seguindo a lógica de Paulo em 2Timóteo 3.16, nosso objetivo será defender a autoridade da Escritura demonstrando que ela é inspirada por Deus e, portanto, merece nossa máxima reverência.[1]

Como devemos abordar a inspiração?

Como devemos abordar a doutrina da inspiração? A resposta a essa pergunta faz toda a diferença, uma vez que determina em grande parte a perspectiva que se tem de Deus e da Bíblia. Segundo o homem do iluminismo, devemos abordar a Bíblia como fazemos com qualquer outro livro, através de lentes críticas,

decidindo por nós mesmos se ela está à altura dos nossos critérios modernos ou se sofre de uma primitiva falta de inteligência ou ignorância. Não é a Escritura que está sobre nós e nos julga, mas nós é que estamos acima dela, julgando por nós mesmos se ela é aceitável. Nossos pensamentos não estão cativos à Escritura, mas a Escritura deve ser submetida ao escrutínio e julgamento de nossa razão esclarecida.

Em contraste, devemos ir ao texto bíblico com ouvidos abertos, perguntando a nós mesmos o que a Escritura afirma a respeito de si mesma. A própria Bíblia deve ser consultada, porque nos revela que tipo de livro ela é.[2] Afinal de contas, ela afirma ser a autoridade última, uma autoridade do próprio Deus. O ônus da prova estará com os críticos da Escritura, pois precisam responder à pergunta: “Por que a voz da Bíblia nessa questão não deveria ser a primeira a ser ouvida?”

Essa será nossa abordagem a partir deste ponto: permitiremos que a Escritura fale por si mesma, em vez de colocar sobre ela um padrão extrabíblico (e possivelmente não bíblico). Em vez de julgar a Escritura por meio de categorias e pressuposições modernas ou pós-modernas, nós nos sentaremos aos pés da Escritura, ouvindo suas próprias reivindicações a respeito da sua identidade e permitindo que essas afirmações corrijam e moldem nossas preconcepções.[3] Desse modo, nós nos uniremos a Agostinho, Anselmo e muitos outros homens da história da igreja, adotando a postura de fé que busca entendimento.[4]

O que é inspiração?

A Bíblia afirma ser inspirada por Deus (2Tm 3.16). Porém isso dá origem a uma pergunta difícil: em que sentido a Escritura é inspirada por Deus? Para respondê-la devemos entender o termo inspiração. Muitas teorias sobre inspiração foram elaboradas ao longo de toda a História, mas examinaremos seis em particular.[5]

A teoria da intuição ensina que os escritores bíblicos tinham um instinto, ou intuição religiosa, também presente em outros filósofos pagãos da antiguidade. Essa visão rejeita as reivindicações de verdade absoluta e universal feitas pelos

escritores bíblicos. A teoria da iluminação dá um passo à frente, sugerindo que o Espírito Santo foi ativo, influenciando os escritores bíblicos e expandindo a percepção deles. No entanto, conquanto a impressão do Espírito possa ter sido diferente em grau, ela não foi diferente em espécie, pois está presente em outros também. A teoria do encontro sustenta que, embora a Bíblia não seja diferente de outros livros religiosos, ainda assim é única como instrumento do Espírito para revelação à comunidade de Deus. Embora a Bíblia não seja inerentemente a Palavra de Deus nessa teoria, ela torna-se Palavra de Deus quando aplicada pelo Espírito, o que acarreta necessariamente que a inspiração é um processo contínuo.[6] A teoria dinâmica avança mais um passo, argumentando que Deus deixou nos escritores bíblicos uma impressão única, exclusiva. Contudo a influência do Espírito nessa visão estava no nível conceitual; as palavras exatas ficavam a critério dos escritores humanos.[7] A quinta teoria, a inspiração verbal e completa, afirma que a Bíblia tem autoria dupla. Segundo essa visão, os escritores escreveram o que eles intencionaram no seu próprio estilo e característica, mas, ao mesmo tempo, o que eles escreveram foi supervisionado pelo Espírito Santo de modo que tudo o que autor dissesse Deus havia dito, até as palavras e expressões exatas. Visto que as palavras do escritor são inspiradas por Deus, não há nelas erro algum. Finalmente, a teoria do ditado acredita que Deus literalmente ditou suas palavras a cada escritor. Por ser um método estritamente mecânico, os escritores eram meros secretários. Infelizmente, alguns confundem a teoria do ditado com a da inspiração verbal e completa.[8]

Já fizemos menção a várias dessas teorias nos capítulos anteriores, e, embora sejam muitas as visões, só uma delas é fiel ao que a própria Escritura afirma a respeito de si mesma. O objetivo deste capítulo é demonstrar que, quando consideramos o que a Escritura diz sobre inspiração, a visão correspondente é a inspiração verbal e completa.[9]

A palavra inspiração pode ser remontada a 2Timóteo 3.16. A Versão King James diz: “Toda a Escritura é dada pela inspiração de Deus”* e a palavra “inspiração” vem do grego θεόπνευστος (theopneustos; theos significando “Deus” e pneo significando “soprar, expirar”). Outras versões da Bíblia nos fornecem traduções mais precisas de θεόπνευστος: A NIV diz “Toda a Escritura é exalada por Deus”, e a ESV diz “Toda Escritura é expirada por Deus”. Essas traduções chegam ao cerne da expressão – as palavras da Escritura são as palavras do próprio Deus.

Conquanto alguns tenham tentado limitar a inspiração aos escritores humanos, Paulo atribui a inspiração às próprias palavras. É o próprio γραφή (graphh) que é

soprado por Deus e isso significa que nunca devemos opor a inspiração completa à inspiração verbal.[10] Paulo não diz que “cada Escritura” soprada por Deus é expirada, ou que “cada Escritura inspirada também é útil”. Essa tradução significaria que apenas uma porção selecionada do texto (seja ela qual for) é expirada por Deus, mas o restante não. Conquanto a gramática do texto seja tecnicamente aberta a essa tradução, fortes argumentos do próprio texto e seu contexto foram feitos contra essa visão e em apoio à visão de que a gramática de Paulo tem como intuito comunicar que a Escritura é todo-extensiva na sua inspiração.[11] Não há nada no contexto imediato ou mais amplo que indique que Paulo estivesse tentando distinguir entre Escritura inspirada e Escritura não inspirada. Essa distinção teria sido totalmente estranha a Paulo, que, em outra passagem (que veremos em breve), afirmou que todo o Antigo Testamento é inspirado por Deus.[12] Além disso, o restante da frase de 2Timóteo 3.16-17, que afirma a suficiência da Escritura, perderia sua força caso Paulo indicasse primeiramente que somente os textos que são inspirados tornam-se úteis.[13]

A ênfase dessa passagem está no que Deus fez, ressaltando a iniciativa de Deus em nos dar as Escrituras. O que Paulo está dizendo é que a origem da Bíblia deve ser remontada a Deus, e não ao homem.[14] O Espírito Santo é a pessoa da Trindade que soprou as palavras de Deus por intermédio dos escritores humanos. Timóteo deve ter sentido grande consolo. Edward Young escreve que Paulo está dizendo a Timóteo para “colocar sua confiança não nos escritos que meramente expressam as esperanças e aspirações dos melhores entre os homens, mas sim nos escritos que são realmente inspirados por Deus, e, consequentemente, de absoluta autoridade”.[15] Devemos entender que Paulo está dizendo que “toda a Escritura” é inspirada por Deus, ou seja, todo o Antigo Testamento é inspirado e não apenas parte dele.[16]

Hoje, a palavra inspiração pode significar uma infinidade de coisas que não captam com precisão os conceitos bíblicos que acabamos de discutir. Por exemplo, muitas pessoas assumem que inspiração seja sinônimo de forte sentimento. Alguém pode exclamar emocionado: “Acho a música dos Beatles muito inspiradora”. Ou “Aquele lance do jogo foi inspirado!” Ou ainda “O amor que sinto por ela me inspirou a escrever um poema”. Temos a tendência de usar a palavra para expressar algo que nos leva a sentir de certa maneira, e esse conceito aplicado às Escrituras pode levar à conclusão equivocada de que os autores se sentiram inspirados pelos acontecimentos e decidiram escrever a respeito. Nessa visão, os escritores bíblicos sentiram-se inspirados da mesma maneira que um aluno pode ser inspirado pelo seu professor e, portanto,

transmitir o que aprendeu.[17] Fosse esse o caso, a inspiração talvez tivesse pouca relação com Deus, pois a Escritura seria apenas um documento que nos fala a respeito das experiências religiosas e dos sentimentos que as pessoas têm.

Inquestionavelmente, os apóstolos sentiram-se profundamente tocados ao verem Jesus novamente depois da sua ressurreição e decidiram agir movidos por essa experiência. Contudo não é a esse sentimento de inspiração que nos referimos quando dizemos que a Escritura é inspirada. Em vez disso, estamos nos referindo à ação de Deus na supervisão dos escritores, levando-os a escrever o que ele desejava. É por isso que a expressão "soprada por Deus" expressa com maior precisão a ideia de que a Escritura é inspirada. Não estamos meramente lendo uma história sobre a experiência religiosa que uma pessoa decidiu registrar; estamos lendo o que o próprio Deus escreveu por meio dessas pessoas que relataram o que aconteceu.

Para complicar ainda mais a questão, o uso atual da palavra tende a comunicar algo sendo inspirado ou inalado. No entanto, o contexto de 2Timóteo 3.16 expressa claramente algo que é exalado. As palavras de Deus não são inaladas; são exaladas. As palavras de Deus saem dele para nós, e não o contrário.[18] Esse esclarecimento levou alguns a usar termos como espiração ou expiração em vez de inspiração.[19]

Isso é importante porque alguns podem se sentir tentados a pensar que os autores escreveram seus livros, e Deus, chegando posteriormente, viu o que eles haviam escrito depois do fato e decidiu que o adotaria.[20] Essa visão pode ser comparada à antiga heresia cristológica conhecida como adocionismo, segundo a qual Jesus era um homem comum que Deus decide adotar (provavelmente no batismo de Jesus) e nele implantar sua centelha divina.[21] O adocionismo foi considerado uma heresia, pois enfraquecia e comprometia a identidade plenamente divina de Cristo como a segunda pessoa da eterna Trindade. Por comparação, essa visão não pode ser aplicada às Escrituras porque 2Timóteo 3.16 não afirma que Deus soprou algo divino nos escritos humanos depois do fato, mas sim que a razão pela qual as Escrituras existem é porque o próprio Deus as expirou.[22] Embora os livros da Bíblia tenham sido escritos por homens, a origem ou gênese deles é Deus. Eles são atos criativos de Deus. São os produtos da inspiração divina.[23]

Os detalhes sobre como a inspiração funciona permanecem um mistério para nós. É difícil explicar como Deus expira a Escritura, mas pelo menos podemos

dizer que as palavras escritas pelos autores humanos da Bíblia são, sem qualificação, palavras de Deus.[24] John Frame explica deste modo: a inspiração "é um ato divino que cria uma identidade entre uma palavra divina e uma palavra humana".[25] A definição de Frame reconhece a verdade fundamental da inspiração, a saber, que há um relacionamento entre as palavras do autor divino e as palavras do autor humano, um relacionamento que o próprio Deus cria e inicia. Com isso em mente, proponho a seguinte definição de inspiração:

A inspiração da Escritura refere-se àquele ato pelo qual o Espírito Santo veio sobre os escritores da Escritura, levando-os a escrever exatamente o que Deus planejou, enquanto simultaneamente preservava o estilo de escrita e a personalidade de cada escritor. Essa obra sobrenatural do Espírito Santo sobre os escritores humanos indica que as palavras do escritor são palavras de Deus e, portanto, são confiáveis, fidedignas e têm autoridade.[26]

Escritura: divina e humana

Essa definição indica que há na Escritura aspectos divino e humano, embora o primeiro seja primário. Deus é o divino autor e a Escritura veio dele. No entanto, Deus não jogou a Bíblia lá do céu, nem a deu ao homem de maneira mecânica. Ele usou seres humanos comuns – muitas vezes nas atividades corriqueiras da vida – para comunicar, através de um longo período de tempo, o que ele queria. A Escritura tem autoria dupla, o que significa que cada um dos seus livros tem um autor divino e um autor humano. O autor divino exerce total controle, orientando, dirigindo e a tudo supervisionando de modo providencial e sobrenatural, para que suas palavras exatas sejam transmitidas.[27] Benjamin Warfield explica bem: "A Bíblia é a Palavra de Deus num sentido tal que suas palavras, embora registradas por homens e apesar de carregarem as marcas indeléveis de sua origem humana, foram escritas sob tal influência do Espírito Santo que são também palavras de Deus, a correta expressão da sua mente e da sua vontade".[28] Considere os profetas. A Escritura fala deles como estando

sob “a mão” ou “a forte mão” do Senhor (2Rs 3.15**; Ez 1.3; 3.14,22; 33.22; 37.1; 40.1). O controle de Deus é tanto “completo quanto irresistível, de modo que, sob ele, o profeta torna-se não aquele que ‘move’, mas que ‘é movido’ na elaboração da sua mensagem”.[29]

É crucial reiterar essa ênfase no controle divino na inspiração. Os críticos da Bíblia argumentam que o cristianismo bíblico tem seu início e origem no homem e no seu gênio criativo (ou falta dele). Dizem que a Bíblia é feita pelo homem e revela os pensamentos religiosos e aspirações de cada escritor a respeito do sobrenatural.[30] No entanto, a Escritura apresenta o cristianismo do modo exatamente contrário, a saber, como uma religião revelada, que veio de Deus para o homem, e não vice-versa. Warfield explica:

Assim, a religião da Bíblia anuncia a si mesma, não como o produto da busca dos homens por Deus, se por acaso estiverem tateando à procura dele e o encontram, mas como a criação nos homens do gracioso Deus, formando um povo para si, para que possam manifestar seu louvor a ele. Em outras palavras, a religião da Bíblia apresenta-se como sendo distintivamente uma religião revelada. Ou, antes, para falar de modo mais exato, ela anuncia a si mesma como a religião revelada, como a única religião revelada; e coloca-se como tal contra todas as outras religiões, que são todas representadas como produtos, num sentido em que não é, da arte e da invenção do homem.[31]

E Warfield conclui de modo perspicaz:

Devemos ter em mente que a qualidade intelectual ou espiritual da revelação não deriva do destinatário, mas do seu doador divino. O fato fundamental em toda a revelação é que ela vem de Deus. É isso que dá unidade a todo o processo de revelação, considerando, contudo, que ela pode vir em várias partes e de diversas maneiras e pode ser distribuída ao longo das eras segundo a vontade de Deus apenas, ou como pode ter sido adequada ao propósito divino de desenvolvimento – isso e seu fim unitário, que é sempre a edificação do reino de Deus. Em qualquer diversidade de formas, por meio de qualquer variedade de modos, em qualquer estágio distinto que seja dada, é sempre a revelação do Único Deus, e é

sempre ele que desenvolve de modo coerente a revelação redentora de Deus.[32]

Naturalmente, a pergunta que surge é: “Então, qual é o papel desempenhado pelo escritor humano?” Alguns afirmam que o homem dificilmente desempenha qualquer papel nesse processo, e os que seguiram nessa direção tendem a sustentar a teoria da inspiração pelo ditado, segundo a qual o escritor foi totalmente passivo enquanto Deus, de maneira direta e unilateral, ditava suas palavras. Como um secretário, o autor humano meramente escrevia o que era ditado por Deus. Qualquer aspecto humano que pudesse contribuir com a Escritura era suspenso no processo. Compreensivelmente, essa visão tem recebido muitas críticas. Quando aplicada à Bíblia como um todo, a teoria não leva em consideração o papel do homem, mas torna o homem mecânico e robótico ao longo de todo o processo. Como Warfield adverte, não devemos pensar em inspiração como um evento em que o escritor humano esteja em “puro êxtase, que envolva a total suspensão de toda a atividade mental”.[33]

A Bíblia não se apresenta a nós com a teoria da inspiração pelo ditado. Pelo contrário, a mente do homem está ativa e atenta quando recebe a revelação de Deus. A mente do receptor não representa uma barreira para o processo (não é um embaraço), sendo exatamente o meio usado por Deus para produzir sua Palavra.[34] É aqui que as distinções devem ser feitas. Conquanto a inteligência do homem estivesse ativa no processo, não devemos chegar ao ponto de pensar que foi a mente humana que inventou a Escritura, e que Deus tenha apenas acompanhado e oferecido seu apoio. Como Warfield coloca a questão, embora a inteligência dos escritores bíblicos talvez fosse o “instrumento da revelação”, a inteligência deles não pode estar “ativa na produção de sua mensagem”.[35] Eles podem estar “receptivamente”, porém não “criativamente” ativos, explica Warfield.[36] O primeiro conceito expressa que o homem está ativo ao receber a revelação, enquanto o segundo insinua que é o homem, e não Deus, o autor da mensagem.

Por exemplo, quando consideramos os profetas maiores e menores, percebemos a insistência na informação de que a mensagem não vem deles próprios, mas de Deus. É precisamente isso que os distingue dos falsos profetas. Como vimos no capítulo 5, o falso profeta vem em seu próprio espírito com suas próprias palavras e com sua própria mensagem, enquanto o verdadeiro profeta vem no Espírito de Deus como um porta-voz de Deus. Contudo ser um porta-voz não

impossibilita a própria atividade do profeta. Os profetas eram ativos, não apenas quando recebiam a revelação divina, como quando a anunciavam. No entanto, o que eles proclamam não é algo que vem deles, mas pertence a Deus e é de Deus. Como Pedro afirma: “Nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo” (2Pe 1.21).

O que Pedro descreve foi rotulado pelos teólogos de concursus, um termo emprestado da doutrina da providência.[37] O envolvimento “concursivo”, diz Warfield, significa que “toda a Escritura é o produto de atividades divinas que nela se introduzem, sem, contudo, suplantar as atividades dos escritores humanos, mas confluindo com elas; assim, as Escrituras são o produto combinado das atividades humana e divina, ambas as quais as aprofundam em todos os pontos”.[38] Muito semelhante ao envolvimento providencial de Deus no mundo caído e contingente, a operação concursiva de Deus na inspiração não implica abandono de sua liberdade, soberania, santidade ou veracidade divinas.[39] Como também vimos no capítulo 2, a encarnação de nosso Senhor prova que a intrusão do divino não compromete o humano, tampouco a adoção do que é humano profana necessariamente o divino. Como Peter Jensen observa: “O envolvimento soberano de Deus na ordem criada não precisa ser entendido como uma ação que coloca em risco a verdadeira agência humana, tampouco pode ser visto como se enredasse Deus nas verdadeiras limitações e defeitos morais dos agentes humanos”.[40]

Percebemos com mais clareza a atividade do homem nesse concursus divino-humano quando observamos o modo e a frequência com que Deus usa os meios comuns característicos e peculiares da vida humana, bem como personalidades, traços singulares, origens e dons individuais de cada escritor para produzir sua mensagem. Lucas era médico e historiador. Davi era rei, guerreiro e poeta. Em sua maioria, os apóstolos eram pescadores. Vemos a providência de Deus em ação quando lemos que Moisés, antes de ser chamado por Deus para ir ao Faraó, fora criado pela filha do Faraó na corte do Egito. Antes da sua coroação oficial, Davi era um servo na residência do rei Saul. E, antes do encontro de Paulo com judeus incrédulos, ele recebeu instrução do rabi e mestre Gamaliel. A inspiração não requer que Deus aniquile ou apague a personalidade ou a bagagem cultural humanas. Pelo contrário, a personalidade singular de cada autor deu um aspecto distinto a cada livro da Bíblia à medida que Deus foi usando de maneira única suas características culturais, sociais, educacionais e linguísticas para que expressassem exatamente o que ele queria dizer.[41]

Tendo em mente o uso que Deus faz dos meios humanos comuns, Abraham Kuyper e Herman Bavinck esclarecem que há uma natureza orgânica (que se contrapõe à mecânica) na inspiração da Escritura.[42] Por meio dos escritores, Deus não meramente comunica informações, mas também a perspectiva, o tom e a voz do autor. Com frequência, Deus usou as experiências e personalidades dos próprios autores humanos,[43] contudo sua utilização da linguagem e dos seres humanos não diminui a qualidade da Escritura ou a torna impura. Pelo contrário, ao usar seres humanos e sua linguagem, Deus dá à Escritura uma rica diversidade. A autoria humana não distorce a Escritura – como luz passando através de uma janela suja – desse modo fazendo com que ela deixe de ser pura e santa. Em vez disso, Deus prepara o caminho para a Escritura, providencialmente formando as próprias personalidades dos homens pelos quais decidiu comunicar sua Palavra.[44] Sem dúvida, se Deus pode controlar, manter e governar o cosmos de maneira providencial, ele pode comunicar sua Palavra por meio da carne humana. Ele fez isso com a encarnação; ele fez isso novamente com a Escritura.[45]

À luz do papel humano na inspiração da Escritura, devemos evitar o pensamento de que seja possível recortar o texto bíblico, dividindo suas partes entre “divina” e “humana”, como se de alguma maneira pudéssemos atribuir certa porcentagem a cada lado. Os escritores bíblicos nunca pensaram nas Escrituras desse modo. “Na visão deles”, diz Warfield, “toda a Escritura, em todas as suas partes e todos os seus elementos, incluindo suas minúcias, tanto em forma de expressão como de substância de ensino, vem de Deus; mas todo esse conjunto foi dado por Deus pela instrumentalidade de homens”. Warfield conclui: “Portanto, na visão deles, não há, de fato, um elemento ou ingrediente humano da Escritura, e muito menos divisões ou seções humanas, mas um lado ou aspecto humano da Escritura; e eles não deixam de reconhecer esse aspecto humano plenamente”.[46] O argumento de Warfield é apoiado por 2Pedro 1.21, de que o homem participa, mas apenas porque fala da parte de Deus, conduzido pelo Espírito Santo. É necessário equilíbrio. Não queremos enfatizar a contribuição humana a tal ponto que tornemos a Escritura um produto humano. Ao mesmo tempo, não desejamos enfatizar o divino a ponto de tornar irrelevante a instrumentalidade humana.

No entanto, ainda há alguma verdade na teoria do ditado que não podemos rejeitar de imediato. Conquanto seja justo dizer que o ditado não representa o padrão normal ou comum de inspiração, há ocasiões em que Deus dita diretamente suas palavras. Por exemplo, quando Deus reuniu o povo de Israel no monte Sinai para fazer uma aliança com eles, Deus falou diretamente a Moisés,

dando a ele os Dez Mandamentos (Êx 19.1–20.21; 34.27-28). No livro de Apocalipse, descobrimos que Deus enviou seu anjo ao seu servo João, que "atestou a palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo" (Ap 1.1-2). As palavras dessa profecia foram dadas a João e endereçadas às sete igrejas da Ásia (1.4; cf 2–3). João recorda que estava na ilha de Patmos, e, quando se achava no Espírito no Dia do Senhor, uma "grande voz, como de trombeta" disse: "O que vês escreve em livro e manda às sete igrejas" (1.10-11). João, voltando-se, viu "um semelhante a filho de homem" (1.13), que é "o primeiro e o último e aquele que vive" que morreu e ressuscitou, e tem as chaves da morte e do inferno (1.17-18). Então João recebe suas instruções: "Escreve, pois, as coisas que viste, e as que são, e as que hão de acontecer depois destas" (1.19). Certamente, a experiência de João qualifica-se como ditado divino.[47]

Alguns contestam dizendo que o ditado divino é desonroso, pois faz do escritor humano um mero instrumento, como uma caneta para o escritor ou um instrumento nas mãos de um músico. No entanto seria maravilhoso e glorioso se o Senhor decidisse nos usar dessa maneira.[48] Além do mais, devemos perguntar aos críticos qual é exatamente a dificuldade que eles têm com o ditado (o conceito, não a teoria). Afinal, não é o ditado que permite certeza ainda maior de que se trata do recebimento de uma Palavra inspirada, vinda de Deus? Como pergunta Peter Jensen: "Seria a ousadia da alegação, o fato bruto de algo tão temível como a verdadeira palavra de Deus o problema subjacente?"[49] Jensen pergunta se, por trás da reação alérgica dos críticos e muitos evangélicos ao ditado há um preconceito contra o milagroso, uma tentativa de impedir que Deus aja de maneira direta e sobrenatural. Nas nossas tentativas de acomodar o envolvimento humano na inspiração das Escrituras, devemos ser cuidadosos quanto a não permitir que o pêndulo penda demais para o outro extremo. Embora não seja o modo normal de inspiração, e por mais incomum que seja, Deus usou o ditado na história da redenção, e, mesmo que rejeitemos a teoria do ditado na inspiração das Escrituras, devemos reconhecer os vários modos em que Deus inspira a Escritura.

A inspiração é verbal e completa

Afirmamos que a inspiração envolve Deus criativamente tornando suas as palavras do escritor humano. Deve ser evidente que a inspiração não é um ato abstrato, estoico e impessoal de Deus. Pelo contrário, é algo de natureza intensamente pessoal. Podemos dizer que a Escritura é a Palavra de Deus, mas também podemos dizer que a Escritura é a Palavra de Deus. Em outras palavras, a natureza pessoal da inspiração é aparente na linguagem humana comum usada por Deus em vez da linguagem celestial, que é ininteligível a seres humanos finitos e falíveis.

A inspiração tem uma natureza inerentemente verbal; não são meramente os conceitos e as ideias que são inspirados por Deus, mas as palavras em si. Essas palavras são os elementos que formam ideias e conceitos, e, por essa razão, seria injustificável separá-las. Sem palavras, não haveria mensagem. As palavras da Escritura são indispensáveis e essenciais.[50]

A inspiração também é completa, ou totalmente abrangente. Além de se estender às palavras em si, ela compreende todas as palavras da Escritura (tota Scriptura). E com “todas” queremos dizer absolutamente tudo. Não podemos decidir por nós mesmos quais partes da Bíblia são inspiradas e quais não são. A Escritura nunca limita sua inspiração a apenas algumas das suas passagens (digamos, as grandes ideias ou conceitos, mas não os detalhes históricos). A Escritura tampouco dá-nos autonomia e soberania hermenêutica para decidir por nós mesmos quais partes são Palavra de Deus e quais não são.[51]

Inspiração e acomodação divina

Pelo fato de a Escritura ter dupla autoria, podemos afirmar verdadeiramente que, conquanto seja Deus quem inspire suas palavras, ele faz isso usando escritores humanos, ao mesmo tempo em que preserva a personalidade e a agência humana de cada um deles. A história da redenção é um relato coeso de como o trino Deus revelou-se por meio de alianças, pessoas e palavras – palavras essas que não foram meramente ditas, mas intencionalmente escritas. Deus condescendeu em descer até o nosso nível para manifestar ao seu povo o seu caráter divino e sua vontade salvadora. Como diz Calvino, é como se Deus usasse linguagem de

bebê, balbuciando as palavras como um pai faz com seu filho.[52] Até mesmo o meio usado para revelar-se demonstra a beleza da acomodação divina. A maravilha da condescendência divina é perceptível nos diversos estilos de linguagem usados por Deus para comunicar sua mensagem. O fluxo do hebraico num livro como Deuteronômio é suave, tornando prazerosa a leitura da sua narrativa, e o texto de Salmos 23 tem uma tranquila ternura.[53] Quando lemos Salmos 90 ou o folheamos o livro de Daniel, surpreendemo-nos com a aspereza e a austeridade que a língua hebraica pode ter.

Ou considere o grego koiné do NT. Os versículos iniciais do Evangelho de Lucas são belamente construídos, exibindo um crescendo linguístico. No entanto, no versículo 5 há uma mudança abrupta de tom, e o leitor é repentinamente "lançado em outro mundo".[54] O texto não mais se assemelha ao grego clássico, mas sim à "simplicidade do semítico".[55] A diversidade também está presente em todo o cânon do NT. O grego usado por Lucas, o médico, e pelo escritor da Epístola aos Hebreus é geralmente eloquente e elevado. A linguagem de Pedro, por sua vez, é simples, não necessariamente a mais eloquente.

Há beleza nessa diversidade. Deus não elimina a singularidade dos escritores humanos, mas ele mesmo se acomoda a eles, usando os diversos estilos literários e construções gramaticais para comunicar a tipos distintos de pessoas no século 1º. O uso da gramática básica não revela incorreção, mas mostra até que ponto Deus se acomoda à linguagem comum do povo.[56] A Bíblia está longe de ser monótona; ela é um mosaico majestoso.

Alguns concluíram que, se Deus se acomodou à humanidade na escrita da Escritura, então deve haver erros na Escritura.[57] Contudo há um salto teológico nessa lógica. Ela assume automaticamente que errar é humano. Do ponto de vista teológico, o erro, e até mesmo o pecado, não é essencial à humanidade.[58] Não se deixa de ser humano na ausência do erro ou do pecado. Adão e Eva foram criados por Deus sem qualquer defeito, sem pecado. Um dia, os cristãos passarão a eternidade num estado glorificado, com corpos totalmente humanos, ressurretos, sem pecado. Portanto, embora o pecado e o erro certamente caracterizem nossa condição intermediária, nenhum deles é vital à nossa essência e existência humanas.

Além disso, não devemos nos esquecer de que Deus é soberano. Por que um Deus soberano não poderia se acomodar a escritores humanos e ainda assegurar que sua Palavra permanecesse perfeita? Por que a falibilidade ou o erro humano

devem necessariamente se misturar à sua Palavra? Ele é o Deus do universo. Como Criador de todas as coisas, pode acomodar-se à humanidade sem que sua revelação seja impregnada pelo erro humano. A inspiração por meio da acomodação divina não precisa incorporar a falibilidade humana. Deus comunicou suas palavras por meio do discurso trivial do homem, e o fez de tal modo que a inclinação do homem pós-queda ao erro foi evitada e superada. O maior exemplo disso é a própria encarnação, quando o Filho assumiu a forma humana, foi tentado, e então crucificado como um sacrifício expiatório, no entanto "sem pecado" (Hb 2.17; 4.15).[59]

Outros levaram a acomodação divina a uma direção distintamente cristológica. Argumentam que Jesus acomodou-se às crenças equivocadas dos seus ouvintes para transmitir sua mensagem. Afirmam que Jesus citava o Antigo Testamento não porque cresse que as Escrituras fossem inspiradas por Deus, mas apenas porque sabia que seu público tinha essa crença. Essa visão é incorreta por diversas razões. Jesus afirmava claramente que todas as suas palavras e todos os seus atos cumpriam o Antigo Testamento. Ele se referia ao Antigo Testamento como tendo vindo de Deus e era da autoria de Deus, sendo totalmente fidedigno e autoritativo. Jesus nunca teve dificuldades em desafiar os líderes religiosos (e outros) quando discordava deles, demonstrando que estavam enganados e precisavam de correção (Mt 3.7; 12.34; 23.33). Por que imaginar que ele seria menos ousado se acreditasse que seus oponentes tinham uma visão elevada da Escritura que fosse arbitrária?[60]

A inspiração do Antigo Testamento

A pergunta mais importante para nós consideramos é esta: "A Escritura retrata a si mesma como inspirada do modo como a descrevemos?" Já analisamos 2Timóteo 3.16. A perspectiva que encontramos lá também é evidente quando avaliamos todo o testemunho da Escritura.

O testemunho do Antigo Testamento

No capítulo 5, vimos que o Deus da Bíblia é um Deus que fala. Incontáveis vezes Deus falou para que fosse ouvido e obedecido (p. ex., Gn 1.28-30; 3.9-19; 12.1-3).[61] Sua fala aos profetas e por intermédio deles era clara, e a mensagem de Deus levada por esses profetas ao povo de Deus vinha com um selo divino de autoridade, evidente já nas suas palavras iniciais “Assim diz o

Senhor

”, uma expressão usada centenas de vezes. As palavras do próprio Deus eram colocadas na boca dos profetas de Deus (p. ex., Êx 4.12; 24.3; Nm 22.38; 23.5,16).[62] O que o profeta dizia Deus dizia (1Rs 13.21,26; 21.19; Ag 1.12; 1Sm 15.3,18), o que é aparente no número de vezes em que os profetas falaram em nome de Deus na primeira pessoa (veja 2Sm 7.4-16; 1Rs 20.13,42).[63] Portanto desobedecer ao profeta era desobedecer ao próprio Deus.[64]

Deus não apenas falou por intermédio dos seus profetas para que fosse ouvido, mas também ordenou que suas palavras fossem escritas. Essas palavras escritas eram consideradas como tendo autoridade exatamente porque vinham de Deus (i.e., eram palavras dele).[65] Em Êxodo 31.18, Deus entregou a Moisés as “duas tábuas do Testemunho”; duas “tábuas de pedra; escritas pelo dedo de Deus”. Elas eram obra de Deus, e o escrito era o escrito de Deus (Êx 34.1,28; Dt 4.13; 10.4).[66] Várias vezes Moisés foi instruído a escrever todas as palavras do Senhor (Êx 17.4; 24.4; 34.27; Nm 33.2; Dt 31.22,24), e Josué, o novo Moisés, também recebeu ordens de registrar por escrito as palavras de Deus no “Livro da Lei de Deus” (Js 24.26; cf. Ne 8.1-3). Quando o profeta Samuel concluiu sua apresentação a Israel dos direitos e deveres do rei, “escreveu-o num livro e o pôs perante o

Senhor

” (1Sm 10.25). Os atos do rei Davi são ditos que “estão escritos nas crônicas, registrados por Samuel, o vidente, nas crônicas do profeta Natã e nas crônicas de Gade, o vidente” (1Cr 29.29), e os atos de Salomão e de muitos outros encontram-se “no Livro da História de Natã” (2Cr 9.29).[67] Os profetas não foram exceção. Deus ordenou a Isaías, Jeremias, Ezequiel, Habacuque e Daniel que escrevessem tudo o que lhes havia falado, para que servisse de testemunho eterno (Is 30.8; Jr 30.2; Ez 43.11; Dn 7.1; Hb 2.2).[68]

O propósito de Deus na sua comunicação oral e escrita foi iniciar e manter um relacionamento de aliança com seu povo escolhido. Os escritos dos profetas serviam como um registro autoritativo das provisões da aliança.[69] Também eram um testemunho público do acordo firmado pelas duas partes. Resumindo, suas palavras registradas por escrito serviam de testemunho vivo da aliança de Deus e continham referências ao livro da aliança (Êx 24.7; 2Rs 23.2-3,21; 2Cr 34.30). É por essa razão que os escritos de Isaías podem testificar contra Israel caso eles desobedecessem (Is 30.8; cf. Dt 31.19,26), visto que as determinações a respeito da conduta dos membros da aliança estão expressas por escrito, num livro (Êx 34.27; Js 24.26; 1Sm 10.25; Ez 43.11), e as narrativas históricas da Bíblia podem ser identificadas como relatos quanto a se o vínculo de aliança foi rompido ou mantido.[70] Os profetas que surgiram posteriormente também são listados como mensageiros da aliança que reiteram as cláusulas da aliança com o intuito de obter a obediência como resultado.[71] A natureza pactual da comunicação de Deus na forma escrita teria sido um indicador óbvio a Israel de que as palavras que ouviam e liam vinham de Deus, eram autênticas e inspiradas por ele. Certamente Jesus cria que isso era verdadeiro.

Jesus cria que o Antigo Testamento era inspirado por Deus

Um dos argumentos mais poderosos para a inspiração do Antigo Testamento é o fato de o próprio Jesus ter afirmado essa crença de uma variedade de modos.

Jesus atribuiu os escritos do Antigo Testamento ao Espírito Santo. Considere Marcos 12.35-37. Jesus estava ensinando no templo quando perguntou: "Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi?" (12.35). E então citou Salmos 110.1: "O próprio Davi falou, pelo Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés. O mesmo Davi chama-lhe Senhor; como, pois, é ele seu filho?" (Mc 12.36-37).

Essa passagem está muito mais relacionada com a divindade de Jesus do que com o Espírito, mas não deve passar despercebido o que Jesus afirma a respeito do Espírito. Jesus não negou que Davi fosse o autor do salmo 110. No entanto,

ele diz que Davi não falou por si mesmo, mas “pelo Espírito Santo” (Mc 12.36; cf. 2Sm 23.2; At 1.16; 4.25), pois era um “profeta” de Deus (At 2.30-31). Em outras palavras, seu salmo não era produto da sua própria invenção, mas o Espírito o movera para registrar essas palavras.[72] Sabemos que a inspiração é o foco central quando consideramos exatamente as palavras ditas por Davi “pelo Espírito Santo”, referindo-se não a apenas um, mas a dois Senhores. Essa passagem foi usada por Jesus para afirmar sua identidade divina como Senhor e Messias.

Jesus referia-se aos livros do Antigo Testamento como “Escritura(s)”de Deus. Além de atribuir os livros do Antigo Testamento ao Espírito, Jesus também os identificou como “escritura” inspirada por Deus. Considere Lucas 4, que relata o dia em que Jesus entra na sinagoga no sabá e lê o rolo do profeta Isaías (4.16-19). Depois de ter lido essa passagem de Isaías, Jesus sentou-se e, tendo os olhos de todos voltados para ele, disse: “Hoje, se cumpriu a Escritura (ἡ γραφὴ) que acabais de ouvir” (4.21). O que é espantoso nessa narrativa é que Jesus tenha afirmado que aquela profecia se cumpria nele, o Messias ungido pelo Espírito. Mas observe também o fato de Jesus referir-se ao Antigo Testamento como “Escritura”. As palavras de Isaías eram palavra de Deus, e por isso podem ser classificadas como “Escritura”.

Uma passagem semelhante é João 7.37-38. No último dia da festa, Jesus exclamou: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura [ἡ γραφή], do seu interior fluirão rios de água viva”. Novamente Jesus afirmou que o Antigo Testamento se cumpria por meio dele. A passagem, nesse caso possivelmente Zacarias 14.8, Provérbios 4.23, ou Isaías 44.3; 55.1; 58.11, é citada como “a Escritura”.[73] Aí, Jesus incorpora as palavras da “Escritura” como sua própria promessa autoritativa.[74]

Em Mateus 21, depois de contar a parábola dos lavradores maus, Jesus citou Salmos 118.22-23 para aplicar a parábola à sua própria época.[75] “Perguntou-lhes Jesus: Nunca lestes nas Escrituras [ταῖς γραφαῖς] […]” (v. 42). Não apenas os livros proféticos, mas também os salmos eram chamados de “Escritura” por Jesus.

Ele fez o mesmo em Mateus 26 na ocasião da sua prisão. Quando um dos seus discípulos decepou a orelha do soldado que prendia Jesus, este ordenou ao seu

zeloso seguidor que guardasse a espada, pois, se fosse seu desejo usar de violência, ele poderia facilmente convocar doze legiões de anjos. Porém, se fizesse isso, “como, pois, se cumpririam as Escrituras, segundo as quais assim deve suceder?” (26.54). As “Escrituras” que Jesus tinha em mente eram nada menos que os escritos do Antigo Testamento (especificamente Zc 13.7-9), e essas “Escrituras” estavam sendo cumpridas no sofrimento de Cristo.[76] Disse Jesus em João 5.39: “são elas [as Escrituras] mesmas que testificam de mim”.

Muitas outras passagens fazem o mesmo.[77] Quanto a isso, a observação de John Wenham é precisa: “A Escritura é Escritura para Cristo porque (de um modo que nenhum outro escrito tem) tem Deus como seu autor primário”.[78]

Jesus usava “Escrituras” e “Deus” de modo intercambiável. Tendo em vista que repetidas vezes Jesus referiu-se ao Antigo Testamento como “Escrituras”, devemos também observar que ele usou “Escritura(s)” e “Deus” como sinônimos. Ao fazer isso, ele estava seguindo o padrão do Antigo Testamento, no qual “Torá” e “Yahweh” são citados de modo intercambiável inúmeras vezes, sendo que palavra/mandamento/preceitos/Torá são substitutos para o nome divino, Yahweh (p. ex., Sl 119.19-20,31,41-42,46-48).[79]

Embora inúmeras passagens pudessem ser listadas, considere Mateus 19, em que os fariseus testaram Jesus, perguntando-lhe se era lícito ao homem divorciar-se da esposa.[80] Em sua resposta, Jesus cita Gênesis 1.27 e 2.24. “Então, respondeu ele: Não tendes lido que o Criador, desde o princípio, os fez homem e mulher e que disse: Por esta causa deixará o homem pai e mãe e se unirá a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne?” (Mt 19.4-5).[81] O que é assumido na citação de Jesus é que Deus é o autor primário de Gênesis. Em outras palavras, Jesus não afirma “Moisés disse”, mas sim “o Criador […] disse”.[82] Jesus cria que Gênesis era um livro que tinha Deus como seu autor e arquiteto.[83] Tão admitida era essa verdade que Jesus não sentiu necessidade de explicá-la; ele simplesmente assumiu sua validade, como faziam os fariseus e qualquer outro judeu da época (cf. Mt 19.7-8). Com diz R. T. France:

Jesus atribui ao próprio Deus esse comentário feito pelo autor de Gênesis. Essa atribuição não teria causado surpresa alguma no judaísmo do século 1º, segundo

o qual as Escrituras como um todo eram a Palavra de Deus, portanto seu conteúdo, mesmo se relatado em forma de narrativa por outra pessoa, tratava-se de afirmações de Deus.[84]

Adiante veremos que essa intercambialidade é encontrada não apenas nos ensinos de Jesus, mas em todo o Novo Testamento. No entanto, é claro que para Jesus, “Deus” e “Escrituras” podem ser usados como sinônimos, demonstrando que a Escritura é, de fato, a Palavra de Deus. Não devemos tentar forçar uma cisão entre os dois.[85]

Jesus cria que o Antigo Testamento havia sido cumprido porque tinha Deus como seu autor. Abordaremos esse ponto brevemente aqui, visto que ele foi coberto em grande detalhe no capítulo 6.

Se Jesus cria que o Antigo Testamento era inspirado por Deus, não seria natural esperar que ele recorresse a ele, mesmo às suas menores determinações, para mostrar que seu próprio ministério era em cumprimento das promessas de Deus? E é exatamente isso o que encontramos. Por exemplo, em Mateus 5.17-18 Jesus diz que não veio para revogar a Lei ou os profetas (i.e., todo o AT), mas para cumpri-los. E nem mesmo o menor detalhe da Lei passaria até que tudo se cumprisse. Do mesmo modo, no início do seu ministério, logo depois de ter lido do rolo de Isaías na sinagoga, Jesus sentou-se e afirmou que aquelas palavras se cumpriam nele (Lc 4.18-21; cf Is 61.1). E, quando João Batista perguntou se Jesus era aquele a respeito do qual era profetizado no AT, Jesus lhe disse que observasse seus milagres. Por quê? Porque seus milagres demonstravam que ele estava cumprindo a profecia de Isaías no que se refere à vinda do Messias (Mt 11.1-6; Is 35.5-6).

Jesus também via sua própria morte sacrificial e expiatória como cumprimento da salvação prometida por Deus por meio dos profetas (Mc 10.45; Is 53.10-11).[86] Mesmo nos seus últimos momentos de vida, “vendo Jesus que tudo já estava consumado, para se cumprir a Escritura, disse: Tenho sede!” (Jo 19.28; cf. Sl 69.21). E, então, exclamou “Está consumado” (Jo 19.30), demonstrando que havia cumprido tudo o que a Escritura havia previsto que aconteceria por meio do servo sofredor.

Então, é de estranhar que, na estrada para Emaús, depois da sua ressurreição, ele tenha repreendido dois dos seus discípulos por não perceberem sua obra redentora no Antigo Testamento (Lc 24.25-27)?[87] Jesus não apenas se referiu à totalidade do Antigo Testamento como as "Escrituras", como também declarou que essas Escrituras eram cumpridas porque o próprio Deus era seu autor, realizando as promessas que fizera aos pais de Israel. Em outras palavras, Jesus cria que todo o Antigo Testamento apontava para sua morte e ressurreição, uma crença que não dependia apenas da autoria e inspiração divina do Antigo Testamento, mas também da orquestração divina dos acontecimentos do Antigo Testamento que culminaram na cruz. O escritor da Epístola aos Hebreus confirma isso quando explica que, embora Deus, muitas vezes e de muitas maneiras, tenha falado "aos pais pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho" (Hb 1.1-2; cf. 1.6-10; 3.7). Jesus não apenas assumia a inspiração do Antigo Testamento, mas também cria e ensinava que o Antigo Testamento havia sido cumprido precisamente porque era inspirado por Deus.[88]

Os inimigos de Jesus nunca questionaram a sua crença de que o Antigo Testamento era inspirado. Os inimigos de Jesus podem ter discordado da sua interpretação das Escrituras, e podem ter desprezado a aplicação que ele fazia delas, mas não há registro de que tenham contestado a crença de Jesus na inspiração da Escritura. Os estudiosos observaram pelo menos três testes de ortodoxia para o judaísmo tradicional: (1) lealdade ao sabá, (2) lealdade ao templo e (3) lealdade à Torá.[89] Os líderes da religião judaica desafiaram o entendimento de Jesus a respeito do sabá e do templo, mas nunca os vemos enfurecidos pela sua lealdade à Torá.[90] Eles nunca tentaram apedrejar Jesus por afirmar que o Antigo Testamento era inspirado por Deus, e, portanto, tinha autoridade. O mesmo pode ser afirmado a respeito dos discípulos de Cristo depois da sua ascensão. No livro de Atos, lemos que os apóstolos são perseguidos, mas nunca por crerem na inspiração da Escritura. Isso porque havia um consenso não apenas entre Jesus e seus seguidores, mas entre todos os judeus do século 1º., de que o Antigo Testamento era revelação divina e tinha autoridade.

Jesus submetia-se à autoridade do Antigo Testamento. Quando foi tentado no deserto, Jesus submeteu-se às Escrituras e não a Satanás (Mt 4.1-11). Quando

os líderes religiosos acusaram Jesus de quebrar a lei (Mc 2.24-28; 3.4; 13.14-17), ele recorreu ao sentido correto do Antigo Testamento a fim de atestar que não havia, de modo algum, quebrado a lei (Jo 7.21-24). Enquanto os líderes religiosos exaltavam as próprias tradições acima da Palavra de Deus (Mt 15.6; Mc 3.1-4), Jesus argumentava que seu ensinamento era coerente com o que o Antigo Testamento afirmava, crendo até mesmo que o Antigo Testamento testemunhava a seu respeito (Mt 3.15; 26.54; Lc 18.31-33; 22.37; 24.44; Jo 5.39).[91] Jesus não apenas admitia a inspiração do Antigo Testamento, mas em sua vida e ministério, submeteu-se de maneira coerente e persistente ao Antigo Testamento porque cria que ele havia sido divinamente inspirado.

Além do mais, inúmeras outras vezes Jesus revelou sua submissão ao Antigo Testamento como a autoritativa Palavra de Deus na maneira como questionava os líderes religiosos e o entendimento deles das Escrituras. Por exemplo, Jesus perguntou:

Não lestes o que fez Davi? (Mt 12.3)

Ou não lestes na Lei? (Mt 12.5; cf. 19.4-6; 21.16)

Nunca lestes nas Escrituras? (Mt 21.42)

Não tendes lido o que Deus vos declarou? (Mt 22.31)

Que vos ordenou Moisés? (Mc 10.3)

Que está escrito na Lei? (Lc 10.26)

Que quer dizer, pois, o que está escrito? (Lc 20.17)

Também na vossa lei está escrito (Jo 8.17)

Não está escrito na vossa lei? (Jo 10.34)[92]

Portanto Jesus submeteu-se à autoridade do Antigo Testamento porque cria que ele era inspirado por Deus.

Então, qual é a gravidade de negar a elevada visão da Escritura de Jesus? Não podemos reivindicar crer na autoridade de Jesus e então rejeitar a autoridade da Escritura. Nossa confiança em Jesus está intrínseca e inseparavelmente relacionada à nossa confiança na Escritura. Como Robert Saucy explica: “Se cremos no relato da Bíblia a respeito de Cristo – que ele é, de fato, quem dizia ser, a saber, a própria revelação de Deus, a verdade encarnada –, então devemos aceitá-lo como Mestre que tem autoridade em todas as coisas, incluindo a natureza da Bíblia”.[93] Crer em um é crer no outro. E rejeitar um é rejeitar o outro. Em linguagem simples, cremos que a Bíblia é inspirada por Deus porque assim nosso Senhor cria.[94]

Os escritores do Novo Testamento criam que o Antigo Testamento era inspirado por Deus

Vemos as razões para defender a inspiração quando entendemos que essa perspectiva quanto ao Antigo Testamento não está limitada a Cristo, mas estende-se também aos seus apóstolos e colaboradores. Assim como Jesus, os escritores do Novo Testamento afirmavam que o Antigo Testamento era inspirado por Deus. Benjamin Warfield capta bem a crença desses homens:

Sempre que transmitiam o evangelho, tratava-se de um evangelho que se baseava na Escritura que eles proclamavam (At 17.2; 18.24,28); e incentivavam-se a testar pela própria Escritura a verdade desse evangelho (At 17.11). Eles fundamentavam a santidade de vida que inculcavam nas exigências bíblicas (1Pe 1.16) e elogiavam a lei régia do amor a qual ensinavam por sanção bíblica (Tg 2.8). Recorriam à Escritura para fundamentar cada detalhe dos deveres (At 23.5; Rm 12.19). Eles recorriam à Escritura para explicar as circunstâncias e os acontecimentos ocasionais da vida deles (Rm 2.26; 8.36; 9.33; 11.8; 15.9,21; 2Co 4.13). Assim como nosso Senhor declarou que tudo o que estava escrito na Escritura teria de ser cumprido (Mt 26.54; Lc 22.37; 24.44), do mesmo modo seus seguidores explicaram um dos fatos mais surpreendentes ocorridos na experiência deles ressaltando que “convinha que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo proferiu anteriormente por boca de Davi” (At 1.16). Nesse casso,

o fundamento desse constante apelo à Escritura, de modo que bastaria afirmar que algo “está na Escritura” (1Pe 2.6) para que tivesse autoridade indefectível, é declarado de modo muito claro: a Escritura deve ser cumprida, porque o que está contido nela é a declaração do Espírito Santo por meio do seu escritor humano. O que a Escritura diz Deus diz.[95]

Então, quais são algumas das maneiras pelas quais os escritores do Novo Testamento afirmam a inspiração do Antigo Testamento?

Os escritores do Novo Testamento recorriam ao Antigo Testamento como Escritura, o que é aparente no tipo de expressões e títulos que costumavam usar para identificá-lo. Quando os escritores do Novo Testamento citavam o Antigo Testamento, comumente para persuadir outros a respeito da identidade divina de Cristo, o Messias, era comum que afirmassem: “está escrito por intermédio do profeta”, “está escrito”, ou “dito está” (p. ex., Mt 2.5; 4.4; Mc 1.2; Lc 4.12; 24.46; Jo 10.34).[96] Em outras passagens, eles simplesmente se referem aos escritos do Antigo Testamento como “palavras vivas” (At 7.38); “oráculos de Deus” (Rm 3.2; Hb 5.12; 1Pe 4.11); ou como a “lei perfeita” e a “lei régia” (Tg 1.25; 2.8).[97] Paulo até mesmo chamou as Escrituras de “sagradas letras” (2Tm 3.15) e à lei, “santa” (Rm 7.12). Com base nessas expressões podemos concluir com Warfield que a “autoridade da Bíblia está na sua divindade, e sua divindade expressa-se na sua fidedignidade. Em todo uso que os escritores do Novo Testamento fazem da Bíblia, eles a tratam segundo o que afirmam a seu respeito: um documento inspirado por Deus, que, por ser divinamente inspirado, é absolutamente fidedigno em todas as suas afirmações, autoritativo em todas as suas afirmações e até os seus mínimos detalhes, a própria palavra de Deus, seus ‘oráculos’”.[98]

Os escritores do Novo Testamento usavam “Escritura” e “Deus” de modo intercambiável.[99] Por exemplo, quando Paulo desenvolve o mistério da eleição em Romanos 9.17, ele recorre a Êxodo 9.16 em que lemos que o Senhor não somente endureceu o coração do Faraó, mas em seguida afirmou, por meio de Moisés e Arão, que havia suscitado Faraó com o objetivo de mostrar ao

soberano seu divino poder para que seu nome pudesse ser proclamado em toda a terra. No entanto, quando Paulo cita essa passagem, ele a introduz dizendo: "Porque a Escritura diz a Faraó" (Rm 9.17). Mais uma vez, "Deus" e "escritura" podem ser usados de modo intercambiável porque quando a Escritura fala, Deus fala.[100]

Em incontáveis outras passagens vemos que (1) as Escrituras são usadas como se elas fossem Deus (p. ex., Gl 3.8 [Gn 12.1-3]),[101] e (2) é feita referência a Deus como se ele fosse as Escrituras (p. ex., At 13.34-35 [Is 55.3; Sl 16.10]).[102] As passagens desse tipo mostram que, assim como Jesus, os escritores do Novo Testamento criam que o Antigo Testamento era inspirado por Deus.[103]

Os escritores do Novo Testamento atribuíam os escritos do Antigo Testamento ao Espírito Santo. Vimos isso demonstrado com Jesus, em Marcos 12.35-36. No entanto, os escritores do Novo Testamento não eram diferentes. Por exemplo, pouco antes do Pentecostes, os apóstolos estavam buscando a vontade de Deus para saber quem substituiria Judas. Lemos em Atos 1.16: "Irmãos, convinha que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo proferiu anteriormente por boca de Davi, acerca de Judas, que foi o guia daqueles que prenderam Jesus". Observe que Davi não profetizou por si mesmo (Sl 69.25; 109.8; At 1.20), mas o Espírito falou por meio dele, de modo que suas palavras eram de fato palavras de Deus.[104]

O mesmo padrão reaparece em Atos 4.24-26. Quando Pedro e João foram libertados e relataram como haviam testificado de Cristo, os cristãos que os ouviram louvaram a Deus dizendo: "Tu, Soberano Senhor, que fizeste o céu, a terra, o mar e tudo o que neles há; que disseste por intermédio do Espírito Santo, por boca de Davi, nosso pai, teu servo: Por que se enfureceram os gentios, e os povos imaginaram coisas vãs?" (cf. Sl 2.1). Mais uma vez, Davi não falou por si próprio. Foi o Senhor quem falou por intermédio dele, de modo que suas palavras eram palavras do Espírito.[105]

Do mesmo modo, quando o apóstolo Paulo estava em Roma pregando o reino de Deus, ele tentou "persuadi-los a respeito de Jesus, tanto pela lei de Moisés como pelos profetas" (At 28.23). Paulo cria que o Antigo Testamento havia sido cumprido na pessoa e na obra de Cristo, demonstrando que a palavra da aliança de Deus se provava verdadeira. No entanto, conquanto alguns estivessem

convencidos, outros continuavam descrentes. A resposta de Paulo é reveladora: “E, havendo discordância entre eles, despediram-se, dizendo Paulo estas palavras: Bem falou o Espírito Santo a vossos pais, por intermédio do profeta Isaías, quando disse: Vai a este povo e dize-lhe: De ouvido, ouvireis e não entendereis; vendo, vereis e não percebereis” (28.25-26). Então, embora fossem palavras proferidas por Isaías (Is 6.9-10), Paulo cria que era o Espírito quem estava falando por intermédio do profeta, revelando a dureza do coração do povo.[106]

Ou considere Hebreus 3.7. O escritor afirma que Jesus é muito maior do que Moisés, pois Cristo era fiel à casa de Deus como um filho (3.6). Ele conclui que somos sua casa se mantivermos firmes nossa confiança. Mas então o autor cita Salmos 95.7-11 para advertir seus leitores a não endurecerem o coração como seus pais haviam feito, deixando de entrar no descanso de Deus. Observe como o autor introduz o salmo 95: “Assim, pois, como diz o Espírito Santo” (Hb 3.7; cf. 10.15-16). Constatamos mais uma vez que os escritores do Novo Testamento se referem ao autor humano e ao autor divino como sinônimos. O que o autor humano disse, Deus disse. Suas palavras eram palavras de Deus. Nesse caso, o Espírito Santo é mencionado especificamente tanto como o autor do texto como aquele que fala (cf. Hb 9.8; 19.15).[107]

Também podemos considerar as palavras de Pedro, que na sua primeira carta diz que os profetas que “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). Pedro diz que os profetas do Antigo Testamento examinaram (1) as Escrituras que possuíam, (2) as próprias profecias, e (3) as circunstâncias do seu próprio tempo. E assim fizeram com o objetivo de entender o que haveria de vir. Eles entenderam que um Messias deveria vir, embora não soubessem quem seria e quando chegaria. É isso o que Pedro quer dizer quando afirma que investigaram “qual a ocasião ou quais circunstâncias”. Contudo observe que, nessa investigação, eles examinaram até mesmo as suas próprias profecias. Pedro afirma que o “Espírito de Jesus” – que é outro modo de referir-se ao Espírito Santo (At 16.7; Gl 4.6; Fp 1.19) – é aquele que previu os sofrimentos de Cristo.[108] Por meio das profecias desses homens, o Espírito estava prevendo o que deveria acontecer no sofrimento do Messias. Não sabemos quão cientes disso estavam os profetas enquanto transmitiam essas profecias. Seguramente, eles não compreendiam tudo que o Espírito profetizava

por meio deles, razão pela qual indagaram a respeito das próprias profecias para ver o que o Espírito dizia sobre o Messias e a época da vinda dele. O que é certo é que Pedro cria que os profetas eram inspirados por Deus. Esses profetas não estavam transmitindo as próprias opiniões ou mensagens, mas falavam as palavras do próprio Deus. Seus escritos proféticos eram inspirados por Deus.

Nenhuma passagem afirma isso de modo mais explícito que 2Pedro 1.21: "Nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo". Essas palavras de Pedro, juntamente com as de Paulo em 2Timóteo 3.16, ensinam que a profecia do Antigo Testamento não era produto ou invenção do homem. O Espírito Santo falou por meio dos profetas, levando-os a dizer exatamente o que Deus desejava que dissessem para que a sua Palavra fosse proclamada ao povo de Deus. Em nenhuma outra passagem, Pedro qualifica sua afirmação, como se os profetas do Antigo Testamento e seus escritos não pudessem ser equiparados à autorrevelação de Deus. Pelo contrário, os profetas do Antigo Testamento eram conduzidos pelo Espírito para que a profecia deles fosse a própria Palavra de Deus. Warfield descreve a obra do Espírito de modo preciso quando escreve:

O Espírito não deve ser concebido como estando fora dos poderes humanos empregados para o efeito em questão, pronto para suprir quaisquer insuficiências que eles [os escritores humanos] pudessem demonstrar ou para completar quaisquer deficiências que pudessem manifestar, mas como agindo juntamente mas como agindo juntamente com, em e por eles, elevando-os, orientando-os, controlando-os, energizando-os, para que, como seus instrumentos, eles se elevassem acima de si mesmos e sob a sua inspiração fizessem a sua obra e alcançassem seu objetivo. Desse modo, o produto obtido por meio desses escritores é produto do Espírito.[109]

O uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento assume inspiração. Quando observamos o modo como os escritores do Novo Testamento usavam o Antigo Testamento, descobrimos que eles não apenas assumiam a inspiração do Antigo (cf. At 24.14; Rm 15.4), como também criam haver apenas um autor divino que mantinha em unidade toda a Escritura. A história da redenção é caracterizada por promessas da aliança seguidas pelo cumprimento dessas

promessas por parte de Deus (veja capítulos 5 e 6). Quando os escritores do Novo Testamento recorriam ao Antigo Testamento, estavam recorrendo ao próprio Deus, que orquestrou toda a História, concretizando seu plano do evangelho de modo progressivo.

Vemos isso quando refletimos sobre uma passagem como Gálatas 3, em que Paulo ensina que a justificação é somente pela fé, e não pelas obras da lei (Gl 3.10-11). Paulo então recorre às promessas da aliança firmada por Deus com Abraão, mostrando que é em Cristo que todas as bênçãos abraâmicas chegaram aos gentios (3.12-14). Paulo escreve: "As promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. Não diz: E aos descendentes, como se falando de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo" (3.16).[110] Para Paulo, a palavra "descendente" (σπέρματι), usada no singular, é significativa. Ele sabia que o termo "descendente" é um coletivo singular (afinal de contas, ele usa o singular como coletivo em 3.29). Paulo não está fazendo uso de uma alegoria ou distorcendo o texto para que se adapte aos seus objetivos. Em vez disso, ele destaca o singular para mostrar que a promessa em Gênesis 3.15 e 17.8 deve ser interpretada tipologicamente.[111] Em última análise, o "descendente" que Deus prometeu é encontrado em Cristo. Sua vinda é prometida primeiramente em Gênesis 3.15, e essa semente ou descendente prometido "estreita-se" de Abraão a Isaque, a Davi e ao filho de Davi, Jesus, o Messias.[112] Thomas Schreiner escreve: "Então, as passagens a respeito do 'descendente' devem ser interpretadas em termos de representação coletiva. Jesus é o descendente representante de Abraão e Davi e o cumprimento das promessas redentoras originais em Gênesis 3.15".[113] Paulo vê as promessas da aliança abraâmica alcançando seu cumprimento no único descendente Cristo.[114]

Gálatas 3.15-17 mostra que a inspiração é tanto verbal quanto completa. Aqueles que defendem que somente a mensagem – e não as palavras – é inspirada e inerrante precisam considerar esse argumento de Paulo, que depende não apenas de uma palavra, mas no seu uso no singular ou no plural.

Mais preciso ainda, o que é axiomático na citação de Paulo de Gênesis 15.13,18 e 17.8 é isto: se o registro escrito da Bíblia estivesse limitado à construção dos escritores humanos, então não haveria plano de redenção, tampouco esse plano divino chegaria ao seu cumprimento.[115] É precisamente pelo fato de o autor divino estar por trás de cada autor humano, que Paulo pôde recorrer à construção gramatical de uma única palavra para mostrar que Deus planejou usar o singular a fim de apontar para um único homem (descendente), a saber, Cristo, que

cumpriu as promessas da aliança feitas muito tempo antes a Abraão.[116] E, para não pensarmos que esse princípio está limitado a esse texto, devemos nos lembrar de que foi desse modo que Deus agiu em todo o Antigo Testamento, à medida que seguia gradualmente até o Novo, como articulado por Wenham:

O Espírito Santo conhecia de antemão o curso da História com sua consumação em Cristo e, assim, ao guiar os escritores, tinha como intuito um sentido mais profundo do que eles entendiam. Tanto o ritual quanto a história eram característicos. O primeiro Adão era típico do último Adão, o Dilúvio tipificava o Juízo Final, Isaque e Hagar tipificavam a igreja libertada pelo Espírito e Israel em busca da justificação pela lei, o Êxodo tipificava a redenção, o mar Vermelho, o batismo, a serpente de bronze, a cruz. […] Os profetas ministravam "não para si mesmos, mas para vós outros" (1Pe 1.10-12). "Estas coisas lhes sobrevieram como exemplos e foram escritas para advertência nossa, de nós outros sobre quem os fins dos séculos têm chegado" (1Co 10.11). […] A revelação bíblica é um organismo – os elementos essenciais do todo devem ser encontrados em todas as partes.[117]

As partes importam porque elas constituem o todo. Se separarmos as partes do todo, teremos um documento fragmentado no qual um escritor contradiz o outro, e o todo não tem relação com suas partes.[118] Mas, como vimos em Gálatas 3.17, a Escritura não está dividida. Há uma unidade histórica do início ao fim, e isso se deve à sua autoria divina. De fato, é difícil chegar ao final de um capítulo do Novo Testamento sem nos deparar com frases do tipo: "para se cumprir a Escritura" (Jo 19.24), ou "Isto aconteceu para se cumprir o que foi dito por intermédio do profeta" (Mt 21.4). Concluímos com Warfiled que "todo o Novo Testamento está baseado na divindade do Antigo, e sua inspiração é assumida em cada página".[119]

A inspiração do Novo Testamento

Agora que vimos que Jesus e os escritores do Novo Testamento criam firmemente na inspiração e na autoridade do Antigo Testamento, devemos perguntar: também é verdadeiro que eles criam na inspiração e autoridade do Novo Testamento?

Jesus cria que seu próprio ensinamento vinha de Deus

O capítulo 6 demonstrou que Jesus seguramente cria que seu próprio ensino vinha de Deus. Ele não apenas refletia Deus ou fazia observações a respeito de Deus, mas, como Filho de Deus, ele veio do Pai e, portanto, falava as palavras do próprio Deus (p. ex., Jo 12.48-50). Suas palavras são palavras de Deus (Jo 3.34; 14.10,24; 17.8,14). Não há autoridade acima dele.[120]

Isso é importante porque o que os escritores dos Evangelhos se comprometeram a escrever era, em parte, o que Jesus havia ensinado. Quando abrimos a Bíblia e lemos as palavras de Jesus, estamos lendo palavras que o próprio Jesus cria que eram de Deus e tinham autoridade.[121]

Os escritores do Novo Testamento criam que seus próprios escritos eram inspirados e tinham autoridade

Algumas pessoas negam que os escritores do Novo Testamento cressem que estavam escrevendo a Palavra inspirada de Deus. Argumentam que eles não imaginavam que seus escritos fossem inspirados por Deus e que, no futuro, viriam a ser reconhecidos como parte do cânon da Escritura. Há certa verdade nessa visão, mas ela vai um pouco longe demais. É mais provável que os escritores do Novo Testamento não tivessem um entendimento tão abrangente, completo ou holístico do caráter de Escritura dos seus escritos como o que temos hoje.[122] No entanto, isso não significa que ignorassem o fato de que seus escritos e os escritos dos seus companheiros apóstolos fossem inspirados por Deus, e, portanto, que tinham autoridade. Quando avaliamos o que afirmavam a respeito dos seus próprios escritos, descobrimos que, assim como os profetas do

Antigo Testamento, eles estavam certos de que o que haviam recebido vinha de Deus.

Vamos começar com o apóstolo Paulo. Repetidas vezes Paulo faz menção do fato de que não transmitia o que vinha de si mesmo, mas do próprio Deus. Aos efésios, Paulo escreve sobre a "dispensação da graça de Deus a mim confiada para vós outros; pois, segundo uma revelação, me foi dado conhecer o mistério" (Ef 3.2-3).[123] O apóstolo expressa-se de maneira totalmente clara: "Quando ledes, podeis compreender o meu discernimento do mistério de Cristo, o qual, em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, como, agora, foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito" (Ef 3.4-5).[124] Que mistério é esse? O mistério é que "os gentios são coerdeiros, membros do mesmo corpo e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho" (Ef 3.6). O que é especialmente relevante para nossos propósitos é como Paulo revela ter recebido essa mensagem. Não se trata de algo que ele inventou, mas sim revelado pelo próprio Deus a Paulo por meio do Espírito Santo, e não apenas a Paulo, mas também aos outros apóstolos (p. ex., Pedro em At 10.9-48).[125]

Em Gálatas 1.11-12 Paulo diz: "Faço-vos, porém, saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo".[126] Paulo não recebeu o evangelho de outros, mas diretamente de Cristo na estrada para Damasco.[127]

Ou considere a primeira carta de Paulo aos Coríntios, em que ele afirma transmitir "a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória" (2.7). Essas coisas, Paulo continua, "Deus no-lo revelou pelo Espírito" (2.10). "Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais" (2.13). Mais uma vez, Paulo crê que o que está transmitindo tem origem divina.

Ele diz algo semelhante na sua doxologia, no final de Romanos:

[…] àquele que é poderoso para vos confirmar segundo o meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo, conforme a revelação do mistério guardado em

silêncio nos tempos eternos, e que, agora, se tornou manifesto e foi dado a conhecer por meio das Escrituras proféticas, segundo o mandamento do Deus eterno, para a obediência por fé, entre todas as nações. (Rm 16.25-26)

Paulo é muito ousado ao afirmar que Deus fortalecerá a igreja “segundo meu evangelho” (Rm 16.25). Paulo vinculou seu nome a esse evangelho precisamente porque este lhe foi revelado pelo Espírito Santo, e ele agora o proclamava às nações. De onde vinha essa mensagem que Paulo anunciava e a escreveu? Ele diz que foi revelada no Antigo Testamento por meio dos escritos proféticos. Nessa passagem, Paulo não apenas atesta a inspiração do Antigo Testamento, como também associa sua própria mensagem a essa revelação do Antigo Testamento, afirmando que agora esse mistério revelatório estava sendo manifestado através do globo terrestre. Mais uma vez, é difícil evitar a forte linguagem de Paulo, que parece equiparar sua própria mensagem e revelação às do Antigo Testamento.

Adicionalmente, na conclusão da sua primeira carta aos coríntios, Paulo afirma a autoridade da sua mensagem dizendo: “Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo. E, se alguém o ignorar, será ignorado” (1Co 14.37-38). Um verdadeiro profeta reconhecerá que tudo o que Paulo está ensinando tem origem divina. Ele chega até mesmo a referir-se aos seus próprios escritos como um “mandamento do Senhor”, portanto com autoridade equivalente à do Antigo Testamento (1Co 14.37).[128]

Do mesmo modo, em 1Tessalonicenses 2.13 Paulo escreve: “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” (cf. 4.15). Paulo não pensa que suas palavras são palavras humanas comuns. Ele não leva à igreja “palavra de homens”. A mensagem do evangelho levada por Paulo é a própria “palavra de Deus”.[129] Por isso, na sua segunda carta aos tessalonicenses, ele pode adverti-los: “Caso alguém não preste obediência à nossa palavra dada por esta epístola, notai-o; nem vos associeis com ele, para que fique envergonhado” (3.14). Aparentemente, a carta escrita por Paulo tem autoridade.[130]

As saudações iniciais de Paulo a Tito também evidenciam a autoridade do

apóstolo:

Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo, para promover a fé que é dos eleitos de Deus e o pleno conhecimento da verdade segundo a piedade, na esperança da vida eterna que o Deus que não pode mentir prometeu antes dos tempos eternos e, em tempos devidos, manifestou a sua palavra mediante a pregação que me foi confiada por mandato de Deus, nosso Salvador. (Tt 1.1-3) [131]

Paulo não era o único a crer que sua pregação e seus escritos eram dados a ele por Deus e, portanto, tinham autoridade. Pedro também cria que os escritos de Paulo eram equivalentes ao restante da Escritura. Em 2Pedro 3 ele escreve:

E tende por salvação a longanimidade de nosso Senhor, como igualmente o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada, ao falar acerca destes assuntos, como, de fato, costuma fazer em todas as suas epístolas, nas quais há certas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis deturpam, como também deturpam as demais Escrituras, para a própria destruição deles. (2Pe 3.15-16)

Pedro não apenas diz que Paulo escreveu à igreja com sabedoria que o próprio Deus lhe dera, mas também deixa implícito que os escritos de Paulo são Escritura quando diz que há alguns que deturpam as epístolas de Paulo “como também deturpam as demais Escrituras”.[132]

Paulo não considera apenas seus escritos como dados por Deus e como tendo autoridade, mas também os escritos de outros. Em 1Timóteo 5.17, por exemplo, Paulo lembra a Timóteo que os anciãos que governam bem são dignos de “dobrados honorários”. Para apoiar sua afirmação, Paulo cita duas fontes: “Pois a Escritura [γραφή] diz: Não amordaces o boi, quando pisa o trigo. E ainda: O trabalhador é digno do seu salário” (1Tm 5.18). De onde vêm essas duas citações? A primeira é de Deuteronômio 25.4. No entanto, o que é chocante é

que a segunda citação seja de Lucas 10.7.[133] O que está implícito é que Paulo considerava como Escritura tanto as palavras de Jesus quanto o relato das palavras de Jesus feito por Lucas. Segundo Paulo, Lucas não está meramente fazendo um relado do evangelho, mas o que ele escreve é inspirado por Deus.[134]

O próprio Lucas tinha algum entendimento desse conceito, pois inicia seu Evangelho afirmando ter recebido seu material dos que foram "testemunhas oculares e ministros da palavra" (Lc 1.2). O que importa não é se o escrito é de um apóstolo, mas sim se esse Evangelho é caracterizado pela tradição apostólica autoritativa, o que é certamente verdadeiro quanto ao Evangelho de Lucas.[135] Os escritores do Novo Testamento estavam conscientes de que estavam transmitindo a tradição apostólica autoritativa recebida de Jesus diretamente ou, no caso de Lucas, indiretamente (cf. Jo 14.26; 16.12-15; 1Co 11.2,23; 15.2-5; 2Ts 2.15; 3.6). Nas circunstâncias de Lucas, sua intenção é que os leitores identifiquem no seu Evangelho as marcas de uma mensagem apostólica que tem autoridade.[136]

Não são apenas os escritos de Lucas que são considerados Escritura, mas Pedro também afirma que tudo o que ele transmitiu vem diretamente de Deus. Em face dos falsos mestres que questionavam a segunda vinda de Cristo (2Pe 3.3-7), Pedro diz a seus leitores:

Porque não vos demos a conhecer o poder e a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo seguindo fábulas engenhosamente inventadas, mas nós mesmos fomos testemunhas oculares da sua majestade, pois ele recebeu, da parte de Deus Pai, honra e glória, quando pela Glória Excelsa lhe foi enviada a seguinte voz: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo. Ora, esta voz, vinda do céu, nós a ouvimos quando estávamos com ele no monte santo. (2Pe 1.16-18)

Em outras palavras, o que Pedro declarou a respeito da futura vinda de Cristo era factual e não ficcional. Não era mítico, mas "ancorado na História".[137] Seus leitores poderiam ter certeza disso, pois Pedro (assim como Tiago e João) ouviu com os próprios ouvidos a voz do Pai e, com os próprios olhos, viu Jesus transfigurado (Mt 17.1-13), numa antevisão do poder e da glória de Cristo na sua

segunda vinda.[138] É com base nessa tradição e nesse testemunho apostólico e confiável que as igrejas foram estabelecidas.[139]

Pedro prossegue para explicar:

> Temos, assim, tanto mais confirmada a palavra profética, e fazeis bem em atendê-la, como a uma candeia que brilha em lugar tenebroso, até que o dia clareie e a estrela da alva nasça em vosso coração, sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação. (2Pe 1.19-20).

Por “palavra profética” Pedro está se referindo à “mensagem profética” (NIV), ou seja, as Escrituras do Antigo Testamento, especificamente as profecias que se referem ao dia futuro do Senhor. A transfiguração teria comprovado a veracidade dessas profecias veterotestamentárias a respeito da segunda vinda de Cristo conforme interpretadas pelos apóstolos. É por isso que Pedro pode afirmar que temos a palavra profética “tanto mais confirmada” ou “tornada mais certa” (NASB).[140] Schreiner escreve: “Visto que os cristãos têm nas Escrituras do Antigo Testamento uma palavra profética que é mais confiável graças à confirmação interpretativa da transfiguração, eles deveriam prestar muita atenção à palavra e guardar o que ela diz”.[141] Ecoando Salmos 119.105 e Provérbios 6.23, Pedro compara a palavra profética a uma “candeia que brilha em lugar tenebroso” (2Pe 1.19), ou seja, ela tem um poder iluminador no que se refere aos acontecimentos futuros.

Com isso chegamos à parte final desta seção: “sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação” (1.20). Os intérpretes se dividem quanto a esse versículo: (1) Pedro está falando sobre as origens da profecia (i.e., a visão/o sonho que o profeta recebeu e sua interpretação dessa visão ou desse sonho como se fosse de Deus).[142] (2) Pedro está falando da interpretação da profecia (i.e., em contraste com os falsos mestres, a interpretação da profecia pelos apóstolos não vinha deles mesmos, mas de Deus).[143] Independentemente da posição que adotemos, a autoridade e a inspiração bíblicas são confirmadas, sendo que a primeira visão afirma o Antigo Testamento, e a segunda visão, os apóstolos.

O versículo 21 leva tudo a um clímax, argumentando que a profecia não é invenção humana, mas vem do próprio Deus. São palavras de Deus, dadas por ele a nós por intermédio dos seus profetas designados. Não pode passar despercebida a afirmação de Pedro de que os escritos dos profetas (“profecia da Escritura”, v. 20) são inspirados por Deus.[144] Esses homens “falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo”, como um barco ao vento, Atos 27.15,17. Não se trata da teoria do ditado, mas de um encontro e interseção entre o divino e o humano, tendo como resultado a inspiração verbal e completa. E, embora o foco de Pedro esteja na inspiração dos escritos proféticos, seu argumento pode ser aplicado, como uma extensão lógica, não apenas ao restante do Antigo Testamento, mas também a todo o Novo Testamento (p. ex., Ap 1.10-11; 2.7-29; 3.6-22).[145]

Finalmente, considere 2Pedro 3.2, em que Pedro exorta seus leitores a se lembrarem “das palavras que, anteriormente, foram ditas pelos santos profetas, bem como do mandamento do Senhor e Salvador, ensinado pelos vossos apóstolos”. Pedro assume mais uma vez a inspiração e autoridade dos profetas do Antigo Testamento, mas também faz alusão à autoridade dos apóstolos.[146] Ele não apenas equipara os apóstolos (incluindo ele mesmo) aos profetas (como Paulo faz em Ef 2.20), mas é explícito ao afirmar que o próprio Jesus, o Senhor e Salvador, é quem fala por meio dos seus apóstolos.[147] Deveríamos pensar de modo diferente a respeito dos escritos apostólicos?

Em síntese, os escritores do Novo Testamento não viam a revelação que haviam recebido como sendo de algum modo subordinada ao Antigo Testamento. Pelo contrário, de vários modos eles entendiam que Deus lhes havia dado uma palavra revelatória, equivalente em autoridade à do Antigo Testamento.[148] Além disso, visto que a nova aliança suplantava a antiga – pois a antiga aliança estava cheia de tipos ou sombras que apontavam para o antítipo –, há um sentido no qual os apóstolos poderiam falar com autoridade ainda maior. Como aqueles que conviveram com o próprio Cristo, eles vivenciaram a chegada do reino de Deus, testemunharam o derramamento do seu sangue da nova aliança e receberam o Espírito no Pentecostes.[149] Portanto seus escritos eram recebidos pela igreja, que reconhecia que o que os apóstolos diziam vinha de Deus.[150]

Qual é a gravidade de rejeitar a inspiração?

Ao longo de todo este capítulo vimos que a própria Bíblia nos ensina que ela é a Palavra inspirada de Deus. No entanto, hoje muitos rejeitam essa ideia. Quão graves são as consequências de rejeitar a inspiração? Quando rejeitamos a inspiração, rejeitamos o testemunho da própria Bíblia a respeito de si mesma. Embora pareça óbvio, é algo que vale a pena repetir, pois alguns afirmam que a Bíblia nunca reivindica sua inspiração verbal e completa. Eles concluem que estamos forçando sobre a Bíblia um padrão extrabíblico, fazendo-a dizer o que nunca disse.[151] No entanto, é difícil ignorar as evidências de que a Bíblia de fato confirma sua própria inspiração. A Bíblia não se cala a respeito da sua identidade e origem. O cético que a rejeita não pode fazê-lo com base na premissa de que a Bíblia não reivindica sua inspiração divina (2Tm 3.16).

Isso quer dizer que rejeitar a inspiração é abandonar a autoridade de Cristo e dos apóstolos como nossas autoridades doutrinárias, pois eles próprios ensinaram essa doutrina. Se a Escritura não é inspirada, como argumentam alguns, então as reivindicações e exortações de Cristo e dos apóstolos não se sustentam. Quando a inspiração é rejeitada, outras doutrinas também caem (ou, pelo menos, deveriam, se a pessoa for coerente).[152] As palavras de Warfield são sensatas:

Não é de admirar que nos digam que o mesmo avanço no conhecimento que exige uma visão modificada da Bíblia precisa também de toda uma nova teologia. Se os escritores do Novo Testamento não são confiáveis como mestres de doutrina, e precisamos buscar em outro lugar a fonte e a norma da verdade a respeito de Deus, do dever e da imortalidade, não será estranho se o resultado for um sistema doutrinário muito diferente do apresentado pelas Escrituras e recebido docilmente pela igreja.[153]

Além disso, rejeitar a inspiração é rejeitar a própria autoridade bíblica. Alguns tentam ter a autoridade bíblica sem a inspiração verbal e completa,[154] mas isso é impossível porque a autoridade da Escritura se fundamenta na inspiração da Escritura. Sem a segunda, a primeira deixa de existir.[155] Se a Bíblia não é Palavra inspirada de Deus, por que deveria ser autoridade sobre nós? Por que iríamos nos submeter a um livro meramente humano? Nesse caso, a Escritura é

reduzida a uma coleção humana de reflexões feitas pelo homem e deixa de ser a norma determinante.

Precisamos nos lembrar disso, pois muitos cristãos hoje são tentados a pensar que podem reter a autoridade bíblica sem confirmar sua inspiração verbal e completa. Eles localizam a autoridade em Cristo, na igreja ou na sua própria razão e experiência. Se, no entanto, seguirmos por esse caminho, ficaremos frustrados. Estaremos firmando a autoridade de Deus em algo diferente do que ele planejou: sua Palavra escrita. Como vimos no próprio Jesus, a autoridade última sobre nós reside na Palavra inspirada por Deus.[156]

---

[1] MULLER, Richard A. PRRD, 2:257.

[2] YOUNG, E. J. Thy Word is truth: Some thoughts on the Biblical doctrine of inspiration. Edimburgo: Banner of Truth, 1957; repr. 1997, p. 17.

[3] BILLINGS, J. Todd. The Word of God for the people of God: An entryway to the theological interpretation of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 45-46.

[4] Credo ut intelligam e fides quaerens intellectum. Para minha resposta aos que contestam que esse argumento é circular, veja a página 147.

[5] Para mais sobre o tema, veja ERICKSON, Millard. Christian theology, 3ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 174-75; DOCKERY, David S. “Special revelation”. In: AKIN, Daniel L., org. A theology for the church. Nashville: B&H, 2014, p. 129-31; PLUMMER, Robert L. 40 Questions about interpreting the Bible. Grand Rapids: Kregel, 2011, p. 31-32.

[6] Por exemplo, Karl Barth, e em graus variados Emil Brunner, Reinhold Niebuhr e Rudolf Bultmann.

[7] Por exemplo, A. H. Strong, E. Y. Mullins, G. C. Berkouwer, Paul Achtemeier, William Abraham, Clark Pinnoc, e Donald Bloesch.

[8] Limitei nossa discussão a seis visões históricas, mas poderíamos acrescentar uma mais recente: a teoria do discurso apropriado (p. ex., Nicholas Wolterstorff, Stanley Grenz, John Franke).

[9] Este livro não tem a intenção de ser uma doutrina completa da Escritura, de modo que não vou analisar essas visões, mas somente apresentar uma defesa da inspiração verbal e completa.

* Que corresponde à da versão ARA, em português, usada nesta tradução: “Toda a Escritura é inspirada por Deus”. (N. do R.)

[10] Veja a resposta de Carson a essa visão em CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 64–66.

[11] Towner explica o debate a respeito da gramática: “Theopneustos, no entanto, pode ser entendido como um adjetivo atributivo que modifica graphē (‘[toda] a Escritura inspirada é útil […]’), ou como um adjetivo predicado coordenado com ‘útil’ (‘[toda] a Escritura é inspirada e útil […]’). Towner é a favor da segunda opção, argumentando que o “escopo é abrangente, sem deixar de fora qualquer texto da ‘Escritura’” (TOWNER, Philip H. The Letters to Timothy and Titus, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 2006], p. 585, 587). O espaço limitado não permitirá uma exploração desses debates, mas veja Towner, p. 585-89; KNIGHT III, George W. The pastoral epistles, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2013, p. 445-48; WARFIELD, Benjamin B. Revelation and inspiration, in the works of Benjamin Breckinridge Warfield, 10 vols., repr., Grand Rapids: Baker, 2003, 1:229-82.

[12] “Entender θεόπνευστος como atributivo implicaria que Paulo não considerava toda γραφὴ inspirada por Deus – uma posição que seria inconcebível, pois por γραφὴ ele sempre quer dizer “Escritura” (KNIGHT. Pastoral Epistles, p. 447).

[13] KNIGHT. Pastoral Epistles, p. 445.

[14] YOUNG. Thy Word is truth, p. 20.

[15] Ibid., p. 21.

[16] Veja FEINBERG, Paul. “The meaning of inerrancy”. In: GEISLER, Normal L., org. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980, p. 277-79.

[17] Veja ABRAHAM, William J. The divine inspiration of Holy Scripture. Oxford: Oxford University Press, 1981. A visão de Abraham não acarreta necessariamente inerrância, infalibilidade ou inspiração verbal, porque ele nega

que o aluno transmita com perfeição o conteúdo do professor. Para uma crítica, veja CARSON, D. A. “Recent developments in the doctrine of Scripture”. In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John D., org. Hermeneutics, authority, and canon. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005, p. 29-30.

[18] Alguns, por sua vez, sugerem a palavra espiração para corrigir esse equívoco. Veja, por exemplo, DOCKERY, David S. Christian Scripture. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995, p. 41. Contudo discordo do modo como McGowan usa a palavra para argumentar contra a inerrância. Veja MCGOWAN, A. T. B. The divine authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical heritage. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008. Para uma excelente crítica, veja FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 525-53.

[19] Por exemplo, veja WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:77–114; STOTT, John. The message of 2 Timothy. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984, p. 101-2.

[20] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:99 (cf. 100 sobre “breathing out” versus “breathing into”).

[21] Desavergonhadamente Sparks identifica sua visão de inspiração como comparável ao adocionismo. Veja SPARKS, Kenton L. Sacred Word, broken word: Biblical authority and the dark side of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 29, 53-55.

[22] YOUNG. Thy Word is truth, p. 22-23.

[23] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:269 (cf. 280).

[24] Acredito que uma visão compatibilista da soberania divina e liberdade humana explique melhor o mistério. Veja WELLUM, Stephen J. “The importance of the nature of divine sovereignty for our view of Scripture”. In: Southern Baptist journal of theology 4, nº 2 (2000): 76-90.

[25] FRAME. Systematic theology, p. 595.

[26] Para definições semelhantes, veja HODGE, Archibald A.; WARFIELD, Benjamin B. Inspiration. Grand Rapids: Baker, 1979, p. 17; SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance. Nashville: Nelson, 2001, p. 134; YOUNG. Thy Word is truth, p. 27.

[27] Isso não é para sugerir que os escritores humanos estivessem fora de controle. De modo algum. Estou apenas afirmando que Deus, sendo Deus, foi totalmente soberano durante todo o processo.

[28] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:173.

** Na ARA, “o poder de Deus”. (N. do R.)

[29] Ibid., 1:23 (cf. 1:26–27).

[30] Essa abordagem foi vista na discussão sobre o liberalismo, no capítulo 3. Hoje, ela é mais uma vez apresentada por pessoas como Sparks, para quem a Bíblia é primariamente humana e, portanto, falível, imperfeita, caída, impura e em necessidade de redenção e santificação. Veja SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 46-48, 63-66, 107, 115, 157.

[31] WARFIELD, Revelation and inspiration, 1:4.

[32] Ibid., 1:16.

[33] Ibid., 1:21.

[34] JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 39.

[35] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:23, ênfase acrescentada.

[36] Ibid.

[37] A palavra concursus vem do Latim concurro. Refere-se a duas pessoas que cooperam uma com a outra numa única ação ou acontecimento. Sobre “concurrence” [concordância] para descrever inspiração, veja HODGE; WARFIELD. Inspiration, p. 14-17.

[38] WARFIELD, Benjamin B. “The divine and human in the Bible”. In: MEETER, John E., org. Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield, 2 vols. Nutley, NJ: P&R, 1970-73, 2:547. Em outros pontos, Warfield usa o termo confluência. Veja HODGE; WARFIELD. Inspiration, p. 16.

[39] THOMPSON, Mark D. “The divine investment in truth: Toward a

theological account of Biblical inerrancy". In: HOFFMEIER, James K.; MAGARY, Dennis R., org. Do historical matters matter to faith? A critical appraisal of modern and postmodern approaches to Scriptures. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 88.

[40] Ibid.

[41] BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics. Grand Rapids: Baker, 2003, 1:432-33, 438; WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:101; SWAIN, Scott R. Trinity, revelation, and reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011, p. 67.

[42] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:428-48.

[43] FRAME. Systematic theology, p. 596.

[44] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:102.

[45] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 70.

[46] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:96.

[47] Também era ditado quando o escritor bíblico usava um secretário para escrever suas palavras. Por exemplo, o profeta Jeremias chamou o filho de Nerias, Baruque, para anotar todas as palavras do Senhor que Jeremias lhe ditasse (Jr 36.4). Considere também Isaías 6.9; 38.4-6.

[48] FRAME. Systematic theology, p. 595.

[49] JENSEN. Revelation of God, p. 159.

[50] HODGE; WARFIELD. Inspiration, p. 21-23; FRAME. Systematic theology, p. 596.

[51] Consulte o capítulo 8, no qual avalio em detalhe essas abordagens.

[52] CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles. Filadélfia: Westminster, 1960., 1.13.1.

[53] YOUNG. Thy Word is truth, p. 116.

[54] Ibid., p. 117.

[55] Ibid.

[56] FRAME. Systematic theology, p. 601; YOUNG. Thy Word is truth, p. 117.

[57] Veja BARTH, Karl. Church dogmatics I, parte 2, The doctrine of the Word of God. Edimburgo: T&T Clark, 1956, p. 531; PINNOCK, Clark. The Scripture principle. San Francisco: Harper & Row, 1984, p. 97, 100; VAWTER, Bruce. Biblical inspiration. Filadélfia: Westminster, 1972; Londres: Hutchinson, 1972, p. 169. Outros escritores que adotam essa visão incluem Bernard Ramm, Daniel Fuller, Donald McKim e Jack Rogers. Para uma crítica, veja CARSON. "Recent developments in the doctrine of Scripture", p. 26-27; GRUDEM, Wayne. "Scripture's self-attestation and the problem of formulating a doctrine of Scripture". In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1983, p. 53-57.

[58] Para uma defesa abrangente da compatibilidade entre a humanidade da Bíblia e a inerrância contra os que defendem a incompatibilidade – Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Richard Niebuhr, Paul Tillich, Herry Boer, Charles Davis, Leslie Dewart, Hans Küng, G. C. Berkouwer, veja LEWIS, Gordon R. "The human authorship of inspired Scripture". In: GEISLER. Inerrancy, p. 229-64.

[59] Compare com 2Coríntios 5.21; 1Pedro 3.18. Veja THOMPSON. "Divine investment in truth", p. 90.

[60] SAUCY. Scripture, p. 122-23; THOMPSON. "Divine investment in truth", p. 91-92. Deve-se também observar que essa visão de acomodação é contrária ao entendimento de acomodação defendido entre os períodos patrístico e pós-Reforma. Veja MULLER. DLGTT, s.v. accommodatio, p. 19; CARSON. "Recent developments in the doctrine of Scripture", p. 27; WOODBRIDGE, John D. "Some misconceptions of the impact of the Enlightenment on the doctrine of Scripture". In: CARSON; WOODBRIDGE. Hermeneutics, authority, and canon, p. 237-70; SUNSHINE, Glenn S. "Accommodation historically considered". In: CARSON, D. A., org. The enduring authority of the Christian Scriptures. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 238-65.

[61] Êxodo 3.1–4.23; 20.1-4; 1Samuel 3.10-14; 1Reis 19.9-18; Jó 38–41; Isaías 6.8-13; Jonas 1.1-2; 3.1-2; 4.1-11.

[62] Deuteronômio 18.18-22; Jeremias 1.9; 37.2; Esdras 2.7; 3.27. Veja também 1Reis 16.34; 2Reis 9.36; 14.25; 17.23; 24.2; 2Crônicas 29.25; Esdras 9.10-11; Neemias 9.30; Zacarias 7.7,12.

[63] 2Reis 17.13; 19.25-28,34; 21.12-15; 22.16-20; 2Crônicas 12.5; Isaías 45.5.

[64] Deuteronômio 18.19; 1Samuel 8.7 [2Cr 20.20]; 1Samuel 13.13-14; 15.19-23; 1Reis 20.25-26.

[65] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:391.

[66] GRUDEM. “Scripture’s self-attestation”, p. 25-26.

[67] Por exemplo, Roboão (2Cr 12.15), Abias (2Cr 13.22), Josafá (2Cr 20.34), Uzias (2Cr 26.22), Ezequias (2Cr 32.32).

[68] Veja também Jeremias 29.1; 36.1-32; 45.1; 51.60. Para uma defesa mais abrangente da inspiração dos escritos proféticos, veja BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:389-94.

[69] GRUDEM. “Scripture’s self-attestation”, p. 27.

[70] Ibid.

[71] Ibid.

[72] Veja STEIN, Robert H. Mark, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 570; EDWARDS, James R. The Gospel according to Mark, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 376; FRANCE, R. T. The Gospel of Mark, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 487; LANE, William L. The Gospel of Mark, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 436–37; SCHREINER, Thomas R. The King in his beauty: A Biblical theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 139.

[73] Köstenberger acredita que Jesus pode estar se referindo não apenas a uma passagem em particular do AT, mas ao “ensino profético comum”. Se ele estiver certo, a referência de Jesus à “Escritura” seria ainda mais abrangente. Veja as passagens que Jesus talvez tivesse em mente em KÖSTENBERGER, Andreas J. John, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. 240.

[74] MICHAELS, J. Ramsey. The Gospel of John, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 467.

[75] Compare com Marcos 12.10; Lucas 20.17.

[76] Outros talvez incluam Salmos 22; 69; Isaías 52–53.

[77] Consulte também passagens nas quais a palavra “Escritura” não é usada, mas é assumido que a passagem do AT à qual se referem seja de inspiração divina. Veja Mateus 12.3; 19.4; 21.16; 22.31; Marcos 2.25; 12.10,26; Lucas 6.3. Veja também passagens nas quais se lê a expressão “está escrito”: Mateus 11.10; 21.13; 26.24,31; Marcos 9.12-13; 11.17; 14.21,27; Lucas 7.27; 19.46. Veja WENHAM, John. Christ and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1994, p. 33.

[78] Ibid., p. 34.

[79] BLOCK, Daniel I. Deuteronomy, NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 715.

[80] Outras passagens dos Evangelhos que devem ser consideradas são: Mateus 1.22; 4.4; 22.29-32; Marcos 7.9-13; Lucas 1.70; 24.25; João 5.45-47.

[81] Compare com Marcos 10.3; Deuteronômio 24.1-4.

[82] NOLLAND, John Nolland. The Gospel of Matthew, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p. 771.

[83] WENHAM. Christ and the Bible, p. 35.

[84] FRANCE, R. T. The Gospel of Matthew, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 717. Alguns traduziram “e que disse” (καὶ εἶπεν) no versículo 5, não como parte do argumento no qual Jesus se refere às palavras de Deus na narrativa de Gênesis, mas sim como se Mateus introduzisse uma afirmação adicional feita por Jesus. Para saber por que essa tradução é incorreta, veja FRANCE. Gospel of Matthew, 711n.4; 717.

[85] WENHAM. Christ and the Bible, p. 34.

[86] Antes da sua morte, Jesus explicou que poderia clamar a seu Pai, e ele imediatamente enviaria doze legiões de anjos para libertá-lo, mas “como, pois,

se cumpririam as Escrituras, segundo as quais assim deve suceder?" (Mt 26.54).

[87] Compare com João 20.9; Atos 4.24-25; 13.26-41.

[88] WENHAM. Christ and the Bible, p. 31; WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:212. Para outras passagens além das citadas acima, veja SAUCY. Scripture, p. 116-18.

[89] WENHAM. Christ and the Bible, p. 96-97.

[90] VOS, Geerhardus. Biblical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1948; repr., Carlisle, PA: Banner of Truth, 2004, p. 360.

[91] VOS, Geerhardus. The teaching of Jesus concerning the Kingdom of God and the Church. Nova York: American Tract Society, 1903, p. 12; SAUCY. Scripture, p. 113-14.

[92] SAUCY. Scripture, p. 115.

[93] Ibid., p. 123.

[94] Para mais sobre esse ponto, veja HODGE; WARFIELD. Inspiration, p. 24.

[95] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:91.

[96] Atos 13.35; Romanos 1.17; 3.4; 4.18; 15.10; 1Coríntios 6.16; 15.3-4; 2Coríntios 6.2; Gálatas 3.16; Efésios 4.8; 5.14; Hebreus 1.7-10; 3.7,15. Warfield ressalta várias outras passagens, entre elas Atos 8.35; 17.3; 26.22; Romanos 1.17; 3.4,10; 4.17; 11.26; 14.11; 1Coríntios 1.19; 2.9; 3.19; 15.45; Gálatas 3.10,13; 4.22,27. Veja WARFIELD. Revelation and Inspiration, 1:91.

[97] Sobre a expressão "oráculos de Deus", veja ibid., 1:335-91.

[98] Ibid., 1:96 (cf. 1:404-5).

[99] Não se trata da "simples personificação", mas do "desenvolvimento de uma crença profundamente arraigada de que a palavra da Escritura é a palavra de Deus" (ibid., 1:92).

[100] MURRAY, John. The Epistle to the Romans, NICNT. Grand Rapids:

Eerdmans, 1968, p. 27.

[101] Romanos 9.15 (Êx 33.19); Romanos 15.10 (Dt 32.43; Sl 107.1); Gálatas 3.8 (Gn 12.1-3); Gálatas 3.16 (Gn 13.15); Efésios 4.8 (Sl 48.18); Efésios 5.14 (Is 60.1); 1Coríntios 6.16 (Gn 2.24); 1Coríntios 15.27 (Sl 8.7); 2Coríntios 6.2 (Is 49.8); Hebreus 8.5 (Êx 25.40); Tiago 4.6 (Pv 3.34).

[102] Atos 2.16-17 (Jl 2.28-32); Atos 3.18-21; 4.25 (Sl 2.1); Romanos 1.2; 3.2; 1Coríntios 9.8-10; Hebreus 1.5-13 (Sl 2.7; 2Samuel 7.14; Deuteronômio 32.43; Salmos 45.6-7; 97.7; 102.25-27; 104.4; 110.1); Hebreus 3.7 (Sl 95.7); Romanos 15.9 (Dt 32.43; Sl 18.49; 117.1; Is 11.10). Em outras passagens, o nome de Deus é omitido, mas é mais ou menos assumido: Jó 20.23; 21.17; Salmos 114.2; Lamentações 4.22. Considere também em que “e também diz”,“como se diz”, “ele diz”, “pelo que diz”, etc. são usados como sinônimos: Romanos 15.10; 1Coríntios 6.16; 15.27; 2Coríntios 6.2; Gálatas 3.16; Efésios 4.8; 5.14; Hebreus 8.5; Tiago 4.6.

[103] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:302 (cf. 283ff).

[104] SCHNABEL, Eckhard J. Acts, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 97; BOCK, Darrell L. Acts, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, p. 82; KEENER, Craig S. Acts: An exegetical commentary, and dntroduction and 1:1–2:47, vol. 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, p. 758.

[105] SCHNABEL. Acts, p. 255; WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:98.

[106] SCHNABEL. Acts, p. 1072.

[107] O’BRIEN, Peter T. The Letter to the Hebrews, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 140.

[108] SCHREINER, Thomas R. 1, 2 Peter, Jude, NAC, vol. 37. Nashville: B&H, 2002, p. 73.

[109] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:27.

[110] Observe as semelhanças entre Gênesis 15.3 e Gálatas 3.16-17 e a promessa do “descendente” feita a Davi em 2Samuel 7.12, que também é cumprida em Cristo (Hb 1.5).

[111] Deve-se observar que há precedentes do uso do singular. Veja Sete em Gênesis 4.25, e Isaque em Gênesis 21.12 e Romanos 9.6-9.

[112] SCHREINER, Thomas R. Galatians, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2010, p. 229.

[113] Ibid., p. 230.

[114] WENHAM. Christ and the Bible, p. 106.

[115] Veja também Gênesis 12.7; 22.18; 24.7.

[116] Para o contexto e o argumento mais abrangentes de Paulo, veja MOO, Douglas J. Galatians, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 228-31.

[117] WENHAM. Christ and the Bible, p. 107-8.

[118] Isso não é para negar a importância de se comparar os escritores bíblicos e suas teologias um com o outro. No entanto, não devemos assumir que uma diversidade de escritores implique desunião na Bíblia. Pelo contrário, A Escritura é um livro unificado porque tem um escritor divino primário.

[119] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:404.

[120] Veja João 5.19 e 14.24. MORRIS, Leon. The Gospel according to John, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 313, 655.

[121] Por exemplo, Jesus cria que suas palavras trazem vida e são vida (Jo 5.24; 6.63, 68; 8.51). Rejeitar suas palavras é atrair para si juízo e condenação (Jo 12.47). MORRIS. Gospel according to John, p. 125.

[122] Em outras palavras, eles escreveram seus textos no século 1º; em lugares e épocas específicas e, portanto, não poderiam ter imaginado tudo o que Deus estava fazendo e ainda faria em sua inspiração de todo o cânon do NT. Em contrapartida, nós podemos ver como Deus reuniu todo o cânon de maneira providencial para formar outro testamento autoritativo. Contudo esse fato não impossibilita, de modo algum, que os escritores bíblicos tenham entendido, até certo ponto, que seus próprios escritos individuais eram inspirados por Deus e, portanto, que eles tinham autoridade para as igrejas às quais se destinavam.

[123] É provável que Paulo tivesse em mente a forma como Cristo apareceu diante dele na estrada para Damasco. ARNOLD, Clinton E. Ephesians, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2010, p. 187.

[124] Para quatro maneiras pelas quais o plano de Deus era desconhecido, veja ibid., p. 190.

[125] Ibid., p. 191.

[126] Veja também Gálatas 1.1.

[127] Sobre a natureza dessa revelação, veja SCHREINER. Galatians, p. 96-97.

[128] Sobre a natureza obrigatória dos mandamentos de Paulo, veja 1Coríntios 7.40; 1Tessalonicenses 4.2,11; 2Tessalonicenses 3.6-14.

[129] SHOGREN, Gary S. 1 and 2 Thessalonians, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2012, 110.

[130] Veja também 1Tessalonicenses 5.27, em que Paulo leva os tessalonicenses a jurar perante o Senhor que sua carta será lida a todos os irmãos e irmãs.

[131] Observe também como Paulo ordena que a "Escritura" seja lida na igreja, mas é muito provável que, nessa ordem, ele inclua suas próprias cartas (1Tm 4.13; 1Ts 5.27; Cl 4.16).

[132] Pode-se também considerar a autoridade com que Paulo fala: 1Coríntios 4.21-5:5; 12.28; 14.36-37; 15.5-11; 2Coríntios 12.1; 13.10; Gálatas 1.8; Efésios 4.11; 1Tessalonicenses 4.2,11; 2Tessalonicenses 2.15; 3.6-15. Considere também João: 2João 10; Apocalipse 1.3; 22.18.

[133] Veja também Mateus 10.10.

[134] WENHAM. Christ and the Bible, p. 125.

[135] KRUGER, Michael J. "Recent challenges to the New Testament writings". In: GARNER, David B., org. Did God really say? Affirming the truthfulness and trustworthiness of Scripture. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 62.

[136] Ibid.

[137] SCHREINER. 1, 2 Peter, Jude, p. 314.

[138] Como alguém que estava lá com Pedro, o apóstolo João confirma: “O que era desde o princípio, o que temos ouvido, o que temos visto com os nossos próprios olhos, o que contemplamos, e as nossas mãos apalparam, com respeito ao Verbo da vida” (1Jo 1.1).

[139] SCHREINER. 1, 2 Peter, Jude, p. 312.

[140] Ibid., p. 320.

[141] Ibid., p. 320-21.

[142] Por exemplo, Jeremias 1.11-14; Daniel 7.2; 8.1; Amós 7.1; Zacarias 1.8-11. Essa primeira posição é adotada por BAUCKHAM, Richard J. “James, 1 Peter and 2 Peter, Jude”. In: CARSON, D. A.; WILLIAMSON, H. G. M., org. It is written: Scripture citing Scripture: Essays in honour of Barnabas Lindars. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 303-17. Essa visão também parece ser defendida pela NIV, NET e NLT.

[143] Essa segunda visão é defendida por SCHREINER. 1, 2 Peter, Jude, p. 322. Parece ser também a visão das traduções ESV, HCSB, NKJV e NRSV.

[144] Ibid., p. 324.

[145] Ibid.

[146] GRUDEM, Wayne A. 1 Peter, TNTC, vol. 17. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988, p. 77.

[147] SCHREINER. 1, 2 Peter, Jude, p. 371; MATHISON, Keith A. The shape of Sola Scriptura. Moscou, ID: Canon, 2001, p. 170.

[148] WENHAM. Christ and the Bible, p. 118.

[149] Veja Romanos 16.25-26; Efésios 1.3-14; 3.3-12; 2Timóteo 1.9-11; Tito 1.1-3; 1Pedro 1.18-23. Ibid.

[150] Ibid., p. 125.

[151] Por exemplo, ALLERT, Craig D. A high view of Scripture? The authority of the Bible and the formation of the New Testament canon. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, p. 147-72.

[152] Por exemplo, o liberalismo protestante (e aqueles que fazem uso dele hoje).

[153] WARFIELD. Revelation and inspiration, 1:180.

[154] SPARKS. Sacred Word, broken word, 6 (cf. 42, 44, 47, 48, 58, 66, 107).

[155] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:460, 462.

[156] Ibid., 1:462.

Capítulo 8

Deus fala a verdade: A inerrância da Escritura

“A verdadeira razão pela qual os homens se opõem à doutrina de uma Escritura infalível é que não estão dispostos a aceitar a doutrina bíblica da inspiração. Não há inspiração que não traga consigo o correlato da infalibilidade. A Bíblia que é falível – e, obviamente, referimo-nos ao original – é uma Bíblia que não foi inspirada. Uma Bíblia que é inspirada é uma Bíblia que é infalível. Não há meio-termo”.[1] Essas palavras enfáticas proferidas pelo falecido E. Y. Young no seu livro clássico Thy Word is truth, de 1957, dão-nos uma amostra deste capítulo. Esperamos chegar a este ponto para abordar a inerrância bíblica porque a inerrância da Escritura flui naturalmente da inspiração, e a primeira é uma decorrência bíblica da segunda. Crer na inerrância é afirmar que o verdadeiro Deus soprou uma Palavra verdadeira. Embora alguns neguem essa lógica, meu objetivo neste capítulo é mostrar que se trata de lógica bíblica.

O que é inerrância?

O que quer dizer a Escritura ser inerrante? No seu sentido mais básico, inerrância significa que a Escritura, nos seus manuscritos originais, não erra em nenhuma das afirmações feitas pelos escritores bíblicos. Embora essa breve definição toque no ponto central da questão, os defensores da inerrância desenvolveram detalhes adicionais. Vamos começar considerando duas definições, a primeira é de Paul Feinberg e a outra, de David Dockery:

Quando todos os fatos são conhecidos, a Escritura, nos seus manuscritos

originais e corretamente interpretada, vai se revelar integralmente verdadeira em tudo o que afirma, seja relacionado à doutrina, à moralidade ou às ciências sociais, físicas ou da vida.[2]

A Bíblia (nos seus escritos originais) corretamente interpretada à luz da cultura e dos meios de comunicação em que se desenvolveu no tempo da sua composição, será completamente verdadeira (e, portanto, não falsa) em tudo o que afirma, no grau de precisão pretendido pelo escritor, em todas as questões relativas a Deus e sua criação.[3]

Essas definições são dignas de nota por diversas razões. Em primeiro lugar, elas demonstram que a inerrância exige humildade. Os críticos da Bíblia gostam de afirmar que há muitos problemas e contradições na Bíblia.[4] O que esses críticos não entendem é que os defensores da inerrância não negam essas passagens bíblicas aparentemente problemáticas, mas creem – sendo Deus o divino autor, e a Escritura, consequentemente, um todo unitário – que embora possa haver dificuldades ou aparentes contradições bíblicas, quando “todos os fatos são conhecidos”, e quando a Escritura é “corretamente interpretada”, ela é “totalmente verdadeira”. Reconhecemos que somos finitos e pecadores e, por isso, muitas vezes ignorantes ou cegos quanto à verdadeira questão. Às vezes, a melhor solução diante de um problema aparente é tempo e oração. Muitas das “contradições” que os acadêmicos acreditavam ser problemáticas há um século foram solucionadas com tempo e estudo. Também não podemos negar o papel do Espírito Santo. Um obstáculo aparentemente instransponível a princípio torna-se posteriormente uma pequena valeta quando o Espírito ilumina a Palavra para que possamos compreender melhor seu significado. Portanto “corretamente interpretada” a Bíblia é inerrante”. Como Kevin Vanhoozer afirma, inerrância significa a crença de que “não apenas os escritores bíblicos falam de maneira verdadeira, mas que com o tempo se confirmará que eles falaram a verdade (quando os leitores certos lerem corretamente)”.[5]

Segundo, inerrância significa que a Escritura é verdadeira em tudo o que afirma. A Escritura não fala de tudo, mas, em tudo o que diz, ela fala a verdade. Portanto, seja sobre doutrina, moralidade, História, ou até mesmo as ciências da vida, suas afirmações são verdadeiras e confiáveis. Como Vanhoozer coloca isto:

“Dizer que a Escritura é inerrante é confessar ter fé que os autores dizem a verdade em tudo o que afirmam (quando fazem afirmações)”.[6] Obviamente, é requerido um olhar aguçado para discernir o que exatamente a Escritura está afirmando e declarando (daí a importância da hermenêutica). Devemos nos esforçar para levar em consideração os diversos gêneros bíblicos para assegurar que não faremos a Escritura dizer algo que não esteja dizendo, e, do mesmo modo, devemos distinguir entre o texto inerrante e nossas interpretações falíveis do texto. Caso nossa interpretação aponte uma contradição entre dois textos bíblicos, devemos primeiro assumir que é nossa interpretação – e não o texto – que necessita de correção. E, na busca de uma interpretação mais precisa, devemos permitir que a Escritura interprete a Escritura, usando as passagens claras para interpretar aquelas aparentemente ambíguas.[7]

Terceiro, devemos nos lembrar de que a inerrância se aplica aos autógrafos originais. Quando Paulo afirma que toda Escritura é inspirada por Deus, ele tem em mente o documento em si (2Tm 3.16), não meramente os escritores bíblicos. Isso significa que os manuscritos originais dos escritores bíblicos são inerrantes, não as cópias.[8] Contudo não se deve usar esse argumento para criar uma atitude de dúvida, suspeita ou desconfiança em relação às nossas traduções contemporâneas. As traduções que temos hoje são incrivelmente precisas, e, onde há incertezas quanto ao que diz o autógrafo original, são sempre questões insignificantes, nunca relacionadas à doutrina cristã ou à credibilidade do texto bíblico. Além disso, a fé na inerrância dos autógrafos originais também implica fé nas nossas traduções atuais, desde que sejam coerentes. Onde nossas traduções contemporâneas forem fiéis aos manuscritos originais – e podemos afirmar com precisão que esse é o caso da vasta maioria dos textos bíblicos – podemos ter certeza de que estamos lendo um texto inerrante.[9] Finalmente, não devemos hesitar em confiar nas cópias, visto que Salomão (Dt 17.18; 1Rs 2.3), os homens do rei Ezequias (Pv 25.1), Esdras (Ed 7.14; Ne 8.8), Jesus (Lc 4.16-21), Paulo (Cl 4.16; 2Tm 3.16; 4.13) e os apóstolos (Lc 4.16-21; Jo 5.39; At 17.2,11; 18.28; 2Tm 3.15-16) usaram cópias da Escritura e confiaram e creram nelas, considerando-as canônicas e como tendo autoridade para a fé e prática.[10]

Antes de deixar este ponto, devemos reconhecer em que terrível situação estaríamos caso o autographa [manuscrito] não fosse inerrante.[11] Se o autographa é inerrante, então, por meio da disciplina da crítica textual, podemos discernir de modo correto onde ocorreram erros de transmissão, pois temos confiança de que havia um texto inerrante e este se revelará mediante as cópias

que temos. No entanto, se a inerrância do autographa fosse negada, essa tarefa seria impossível, visto que não haveria base textual objetiva da qual distinguir fato de fantasia.[12] Muitos não conseguem fazer distinção entre “um original que é inerrante, porém ao qual foram acrescentados erros durante a transmissão, e um original que contém erros substanciosos e tenha sido ainda mais corrompido na sua transmissão”. Feinberg conclui: “Com respeito ao primeiro, um texto inerrante pode ser abordado por meio da crítica textual, enquanto no segundo caso qualquer tentativa de descobrir um texto inerrante se mostraria inútil”.[13]

Considerados esses três pontos, também é necessário, devido aos equívocos e caricaturas, mostrar o que a inerrância não significa. Feinberg é útil aqui, oferecendo oito qualificações sobre a inerrância e sobre o que ela não significa:

A inerrância não exige adesão estrita às regras da gramática.

A inerrância não exclui o uso de figuras de linguagem ou de um gênero literário específico.

A inerrância não exige precisão histórica ou semântica.

A inerrância não exige a linguagem técnica da ciência moderna.

A inerrância não exige exatidão verbal na citação do Antigo Testamento pelo Novo Testamento.

A inerrância não exige que a logia Jesu (os ditos de Jesus) contenham a ipsissima verba (as palavras exatas) de Jesus, somente a ipsissima vox (a voz exata).[14]

A inerrância não garante a total abrangência de um único relato ou de relatos associados nos quais estes estiverem envolvidos.

A inerrância não exige a infalibilidade ou inerrância de fontes não inspiradas usadas por escritores bíblicos.[15]

Para entendermos melhor algumas dessas características, vamos começar com a

questão da “precisão”.

Inerrância e precisão

À medida que lemos e interpretamos a Bíblia, devemos evitar levar nossas atuais visões de verdade e precisão para o nosso entendimento da inerrância bíblica. Infelizmente, os críticos da inerrância por vezes demais fazem exatamente isso, impondo à Escritura um padrão atual de precisão, apenas para concluir que a Escritura erra por ser incapaz de corresponder a ele.[16] O crítico vê pontos na Escritura que não são tão precisos quanto ele acha que deveriam ser e conclui que o escritor bíblico se expressou de maneira pouco clara e cometeu um erro.

Contudo verdade e precisão não são a mesma coisa.[17] A Escritura pode ser completamente verdadeira no que afirma e declara, sem que seja totalmente precisa. Para que fique claro, verdade e precisão podem estar relacionadas e, muitas vezes, de fato estão. Em matemática ou nos campos da ciência, por exemplo, há muitos casos em que uma afirmação deve ser precisa para que seja verdadeira. Mas, em outros campos e aspectos da vida, não é bem assim. Imagine tentar forçar a precisão matemática sobre o linguajar ou a conversa do dia a dia.

Pense, por exemplo, no que costumamos dizer quando nos perguntam as horas. Não precisamos dizer que são 2 horas, 4 minutos e um décimo de segundo. Em vez disso, podemos responder dizendo que são “duas horas”. Fomos precisos? Não. Faltamos com a verdade? De modo algum. Ou considere a distância percorrida por uma pessoa na sua corrida matinal. Suponha que outro corredor lhe pergunte: “Quanto você correu hoje?” Ele seria impreciso se respondesse que correu 3 quilômetros, quando na verdade correu 2,913 metros? Sim. Seria uma inverdade? Não. Veja também um exemplo bíblico. Jesus faltou com a verdade quando disse que a semente de mostarda “é a menor de todas as sementes sobre a terra” (Mc 4.31)? A resposta é não. Por quê? Porque ele não estava tentando ser cientificamente preciso; estava comunicando a verdade por meio de uma hipérbole perfeitamente verdadeira e que seria compreensível aos que o ouviam.[18] Conquanto nosso desejo seja afirmar a “verdade literal”, devemos evitar

cuidadosamente o “literalismo” que “atropela a intenção do autor e a forma literária do texto”.[19] Devemos “especificar a intenção comunicativa do autor para afirmar corretamente o que ele está fazendo com suas palavras”.[20]

Em incontáveis áreas da vida, aquele que é impreciso não está cometendo um erro nem faltando com a verdade. Aplicar à Bíblia essa distinção entre verdade e precisão ajuda com muitos dos questionamentos interpretativos que comumente surgem. Um escritor bíblico pode parafrasear uma citação do Antigo Testamento, informar um número geral de presentes num dos milagres de Jesus, ou estruturar seu livro seguindo uma ordem temática e não cronológica. Concluir que o escritor bíblico está errado por não ser preciso no sentido matemático ou científico é vestir a Escritura com uma camisa de força que nunca deve ser imposta a qualquer peça de literatura.

Deus escolheu não falar na linguagem científica ou matemática de um livro didático atual, mas sim no discurso comum de pessoas comuns, uma linguagem imersa num contexto histórico, social e religioso. O Antigo Testamento foi escrito em hebraico porque o povo de Deus era formado por israelitas, e não egípcios. O Novo Testamento foi escrito no grego koiné, o vernáculo das pessoas na época.[21] Em outras palavras, Deus utilizou a linguagem do dia a dia para tornar seu evangelho universalmente conhecido. Nem sempre Deus decide comunicar-se na linguagem técnica moderna, e nem é obrigado a fazer isso, visto que seria extremamente restritivo e sufocante. Quando abrimos a Escritura, lemos História, mas também encontramos literatura biográfica, epistolar, homilética e apocalíptica. Um autor escreve em prosa, outro em poesia ou parábolas. Embora às vezes os escritores bíblicos possam falar num sentido técnico, outras vezes eles escolhem usar a hipérbole ou a generalização. Em outras palavras, a imprecisão não compromete necessariamente a verdade. A Declaração de Chicago sobre a inerrância da Bíblia diz de modo claro: “A Escritura é inerrante, não no sentido de ser absolutamente precisa segundo os padrões atuais, e sim no sentido de que cumpre aquilo que afirma e atinge aquela medida de verdade específica que seus escritores pretendiam”.[22]

O Deus da verdade fala palavras da verdade

“A Escritura é digna de confiança porque o Deus por detrás dela é digno de confiança.”[23] Essa afirmação de Carl Trueman chega ao cerne da ideia que sustenta a inerrância bíblica. A Escritura é perfeita porque seu autor divino é perfeito. A santidade da Escritura é derivada da santidade de Deus. Albert Mohler apresenta bem a questão:

O foco no caráter fidedigno de Deus ressalta a natureza pessoal do dom da sua própria autorrevelação. Deus não planejou simplesmente dar à igreja uma coleção de fatos infalíveis e inerrantes, mas também revelar a si mesmo – e fazer isso de modo absolutamente fidedigno. Nossa confiança nas Escrituras é inteiramente dependente da nossa confiança em Deus. Do mesmo modo, a falta de confiança na veracidade e na fidedignidade da Bíblia revela falta de confiança na capacidade ou na intenção divina – ou em ambas – de dar ao seu povo uma revelação fidedigna.[24]

O intuito dos capítulos 5 e 6 é demonstrar exatamente isso. Deus e sua Palavra estão inseparavelmente ligados entre si. Eles se mantêm ou caem juntos, a Palavra fluindo de Deus. É por isso que a Escritura é corretamente chamada de Palavra de Deus. Se ela errasse, a Escritura não somente expressaria que é profundamente defeituosa, mas também que o próprio Deus é indigno de confiança. Por outro lado, se a Escritura é pura, essa pureza diz muito a respeito de Deus.[25] Os críticos têm a tendência de não perceber esse aspecto, acreditando que uma Palavra que contém erros não traz qualquer consequência para o caráter de Deus.[26] No entanto, esse pensamento separa Deus da sua Palavra, tornando-os irrelevantes um ao outro. Em contraste, a doutrina da Escritura está inerentemente localizada na doutrina de Deus.[27]

Hans Küng escreveu certa vez, e muitos desde então equivocadamente concordaram, que “não há uma única passagem na Bíblia que fale de sua própria inerrância”.[28] Essa ideia nasce de uma incapacidade de desenvolver uma boa teologia sistemática. Se adotássemos essa abordagem com outras doutrinas da fé, teríamos de abandonar a Trindade, a união hipostática, bem como a imputação da justiça de Cristo.[29] Embora o termo exato, inerrância, não seja encontrado na Bíblia, ele logicamente deriva do que a Escritura diz a respeito de si mesma. A boa teologia sistemática sintetiza o material bíblico num todo coerente, e isso

é possível porque, apesar de haver diversos escritores humanos, há apenas um autor divino por trás de todos eles.[30] Portanto nossa doutrina da Escritura está enraizada na nossa doutrina de Deus. Quando construímos nossa casa doutrinária, não procuramos um texto-prova perfeito, mas buscamos reunir o que toda a Escritura tem a dizer sobre Deus e como ele revelou a si mesmo.

Numa variedade de maneiras, vemos em toda a Escritura essa corrente inquebrantável entre a fidedignidade de Deus e a fidedignidade da sua Palavra, entre a pureza e perfeição de Deus e a santidade da sua Palavra.

Primeiro, o Deus da Bíblia é um Deus da verdade, não da falsidade. A veracidade é um dos atributos comunicáveis de Deus (i.e., Deus é verdade) e desempenha um papel significativo na identificação do Deus verdadeiro entre os falsos deuses. Considere, por exemplo, o modo como Deus descreve a si mesmo para Israel no AT, particularmente à luz da tentação de Israel a adorar os falsos deuses. O Deus de Israel não é como os deuses das nações porque ele é um Deus que fala (1Rs 18.24-46; Sl 115.5-8; 135.15-18; Hc 2.18-20; 1Co 12.2). Nenhuma outra religião pode afirmar que seu Deus fala com seu povo; apenas o cristianismo pode fazer isso. Como resultado, o Deus da Escritura pode afirmar estar perto do seu povo e com o seu povo, pois ele é um Deus que fala com seu povo. Por outro lado, os deuses mudos de outras religiões não estão presentes porque são incapazes de falar. Mas o Deus da Bíblia é aquele que desce até nós e "tabernacula" entre nós por meio de sua Palavra (Mt 1.23; Jo 1.14).[31] Nosso Deus não apenas fala, mas é porque ele é um Deus da verdade que ele fala palavras de verdade. De fato, seu Filho, o Verbo, é até mesmo dito ser verdade (Jo 14.6).

Se o Senhor falasse falsamente, suas palavras não seriam melhores do que a dos deuses com os quais compete, deuses que são mudos, cujos profetas fazem falsas profecias (Sl 115.5-7; 135.16). É a capacidade de Yahweh de falar a verdade (e palavras que se concretizam; veja o capítulo 6) que o distingue de qualquer outra religião e de seu(s) deus(es). Cristãos verdadeiros são aqueles que deixaram os ídolos "para servir o Deus vivo e verdadeiro" (1Ts 1.9). E como saber que ele é "vivo" e "verdadeiro"? Quando a sua palavra é a verdade.[32]

Lemos incontáveis vezes que o Senhor é "verdadeiramente Deus", o "Deus verdadeiro" (Jr 10.9-10; Jo 17.3). O mesmo é dito a respeito de Cristo, o Filho de Deus, que é cheio de graça e de verdade (Jo 1.14,17), testifica da verdade (1.18; 8.40; 17.17; 18.37), fala a verdade (8.44), sendo ele próprio a verdade

(14.6). O Espírito Santo é chamado de “Espírito da verdade” e identificado como aquele “que é a verdade” (14.17; 15.26; 16.14; 1Jo 5.6,20). O “Espírito da verdade” é até mesmo distinguido do “espírito do erro” (1Jo 4.6). Há uma natureza trinitária na verdade, pois o Pai, o Filho, e o Espírito Santo são o único Deus verdadeiro que fala palavras de verdade.[33]

Deus não é identificado apenas como o Deus da verdade, mas também é dito que ele é o único que é fidedigno em tudo o que diz. Ele não é um Deus que mente (Nm 23.19; 1Sm 15.29; Rm 3.4; Tt 1.2; Hb 6.17-18), tampouco alguém que pode errar (Hb 4.12-13) ou negar seu próprio caráter santo (2Tm 2.13). Em vez disso, ele é fiel em tudo o que diz e faz, que cumpre suas promessas (p. ex., Dt 32.4; 1Co 1.9; 10.13).[34] Seus caminhos são santos, justos e verdadeiros (Ap 6.10; 15.3; 16.7; 19.2,11). Diferentemente do homem, Deus é confiável, inabalável e seguro (1Sm 2.2; Sl 18.2; 62.2; Is 26.4).[35] Lemos em Provérbios 30.5 que “Toda palavra de Deus é pura; ele é escudo para os que nele confiam”. De tal modo a verdade caracteriza as palavras de Deus que Salmos 12.6 pode dizer que as palavras de Deus são “puras” como “prata refinada num cadinho de barro” e “depurada sete vezes”. A imagem do cadinho de barro significa que nenhum defeito pode ser encontrado. As palavras de Deus são puras, até mesmo perfeitas, como indicado pelo número sete. Falsidade alguma pode ser encontrada nelas (Sl 119.140). E como afirma Salmos 18.30, não apenas o caminho de Deus é “perfeito”, mas sua palavra também é “provada”, um grande consolo aos que buscam refúgio nele (119.96). De fato, a palavra de Deus é “em tudo verdade” (Sl 119.160; cf Pv 8.8). Diante da palavra de Deus, a reação correta é humildade e temor (Is 66.2).

À luz dessa afirmação bíblica da veracidade de Deus, por que nos surpreenderíamos ao descobrir que o Deus da verdade comunica palavras de verdade e opostas ao erro? Por que esperaríamos menos de um Deus verdadeiro? [36]

Segundo, as palavras do Deus verdadeiro refletem seu caráter e são até mesmo identificadas com o próprio Deus. Tão intimamente relacionados estão o caráter de Deus e o caráter da sua palavra que a Escritura pode falar da palavra de Deus como o objeto de nosso louvor e adoração. (Sl 56.4,10; 119.120,161-162; Is 66.5). Ao longo de todo o Antigo Testamento, o texto ordena aos seus leitores que louvem o nome do Senhor, e isso é significativo se pensarmos na razão pela qual o nome do Senhor é comumente identificado com a palavra do Senhor (p. ex., Sl 9.2; 34.3; 68.4; 138.2).[37] Portanto é correto chamar a Bíblia de santa

como Paulo faz em Romanos 1.2, pois o Deus que a inspirou é um Deus santo. A pureza da sua Palavra reflete naturalmente a pureza do seu caráter a tal ponto que sua Palavra e seu nome podem ser usados de modo intercambiável, como vimos no capítulo 7.[38]

Terceiro, a conexão entre a fidedignidade de Deus e a fidedignidade das suas palavras está enraizada na doutrina da inspiração. O que a Escritura diz, Deus diz. As palavras da Escritura são as palavras de Deus, dadas aos escritores humanos por meio da inspiração. O caráter de Deus é a fonte e a origem do caráter das suas palavras. Portanto a perfeição da Escritura está fundamentada na perfeição do seu divino autor. O fato de tal relacionamento ser senso comum torna-se ainda mais óbvio quando consideramos o que pensamos a respeito do discurso de Deus em si e por si mesmo. J. I. Packer explica deste modo: "Nenhum cristão questionará se Deus fala a verdade e somente a verdade (ou seja, se o que ele diz é infalível e inerrante). No entanto, se toda a Escritura vem de Deus a ponto de dizer o que ele diz, ela deve ser infalível e inerrante, pois trata-se das palavras de Deus".[39]

O testemunho da Escritura quanto à sua própria veracidade

A própria Escritura afirma ser livre de erro? A Escritura afirma sua própria pureza? Muitos críticos hoje dizem que não.[40] Vamos examinar o testemunho bíblico.

Jesus cria que o Antigo Testamento era inerrante

Assim como fizemos na nossa discussão sobre a inspiração, nossa discussão sobre a inerrância deve começar com o próprio Jesus. Considere os muitos modos nos quais ele cria na inerrância do AT.

Jesus referia-se ao Antigo Testamento como verdadeiro e factual. Hoje, comumente os críticos voltam-se para as narrativas do Antigo Testamento para expor o que acreditam ser imprecisão, implausibilidade ou incoerência na Escritura.[41] Eles rejeitam o registro histórico do Antigo Testamento e o testemunho de figuras como Adão e Eva, Jonas e o grande peixe ou Noé e o dilúvio, encontrados no Antigo Testamento. Ironicamente, Jesus faz exatamente o oposto. Ele fala das narrativas históricas do Antigo Testamento como confiáveis, fidedignas e como componentes essenciais do drama da redenção. [42] Considere, por exemplo. o grande número de pessoas, locais, acontecimentos e atos que Jesus considera historicamente precisos:

Adão e Eva como as primeiras pessoas da História (Mt 19.4-6)

Caim e Abel (Mt 23.35; Lc 11.51)

Noé e o dilúvio (Mt 24.37-38)

Tiro, Sidom e Sodoma (Mt 11.21-24; Lc 17.29)

A morte da mulher de Ló (Lc 17.31-32)

Abraão (Jo 8.56)

Isaque e Jacó (Mt 8.11)

Moisés como o autor da Lei (Lc 24.44; Jo 7.19)

O aparecimento de Deus a Moisés na sarça ardente (Mc 12.26-27)

O milagre de Deus ao prover maná a Israel no deserto (Jo 6.32, 49,58)

Moisés e a serpente de bronze (Jo 3.14)

Davi e Salomão (Mt 12.3,42)

A rainha de Sabá (Mt 12.42)

Eliseu e Elias (Lc 4.25-27)

Isaías como o autor do livro de Isaías (Jo 12.38-41)

O martírio de Zacarias (Mt 23.35)

Jonas sendo engolido pelo grande peixe (Mt 12.40-41)

Acontecimentos, figuras e narrativas históricas de Abel a Zacarias, filho de Berequias (Mt 23.35; Lc 11.50-51)[43]

Jesus não hesitava em recorrer ao Antigo Testamento como fonte histórica e precisa. Ele não se refere a essas pessoas e a esses acontecimentos de um modo que assume que fossem meras ilustrações espirituais, mas sim para demonstrar que sua identidade messiânica depende dessas pessoas e desses acontecimentos como tipos históricos do que viria – em sua vida, sua morte e sua ressurreição.[44]

Jesus tratava o Antigo Testamento como um todo unitário e abrangente, que não se contradiz. Segundo Jesus, a Escritura não contradiz a Escritura. Pelo contrário, cada uma das suas partes sempre tem perfeita coerência com o restante. Para Jesus, há uma coerência na Escritura que não pode ser quebrada, de modo que ela deve ser tratada como um todo unitário.[45] Essa coerência e unidade foram extensivamente explicadas no capítulo 6. Aqui, basta que observemos a frequência com que Jesus faz menção ao fato de que a Escritura deve ser cumprida.

Considere, por exemplo, as horas que antecederam a crucificação de Jesus. Enquanto se preparava para ir à cruz, Jesus compartilhou uma última refeição com seus discípulos. Erguendo o pão e o vinho, ele disse claramente que esses elementos representavam seu corpo e seu sangue, o vinho sendo chamado de “o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos” (Mc 14.24). Depois de cantar um hino, foram para o monte das Oliveiras, onde Jesus lhes disse: “Todos vós vos escandalizareis, porque está escrito: Ferirei o pastor, e as ovelhas ficarão dispersas” (Mc 14.27, ênfase acrescentada). Ao citar Zacarias 13.7, Jesus estava dizendo aos seus discípulos que tudo estava acontecendo exatamente como a

Escritura havia previsto.

Quanto mais nos aproximamos da cruz, mais Jesus torna aparente essa realidade. Depois de ter orado no Getsêmani, Judas e seus comparsas vão até Jesus com espadas e porretes. Jesus havia sido traído por Judas, que o beijou como um sinal, e os homens "o prenderam" (Mc 14.46). Impressiona a maneira como Jesus responde: "Disse-lhes Jesus: Saístes com espadas e porretes para prender-me, como a um salteador? Todos os dias eu estava convosco no templo, ensinando, e não me prendestes; contudo, é para que se cumpram as Escrituras" (Mc 14.48-49, ênfase acrescentada; cf. Mt 26.54-56). Portanto Jesus via sua morte como o cumprimento do que havia sido profetizado no AT muito tempo antes. Em outras palavras, o que Deus havia dito por meio dos seus profetas no Antigo Testamento, nesse momento, tornava-se realidade no sofrimento de Jesus. O cumprimento do Antigo no Novo é um pilar que sustenta a doutrina da inerrância.

À medida que a história prossegue com o julgamento e a crucificação de Jesus, os escritores dos Evangelhos tornam claro que tudo havia acontecido para que se cumprissem as Escrituras. Até mesmo os menores detalhes são importantes, um lembrete de que a inerrância se aplica a questões tanto grandes quanto pequenas. No relato de João, por exemplo, lemos que os soldados, depois de terem crucificado Jesus, "tomaram-lhe as vestes e fizeram quatro partes, para cada soldado uma parte; e pegaram também a túnica. A túnica, porém, era sem costura, toda tecida de alto a baixo. Disseram, pois, uns aos outros: Não a rasguemos, mas lancemos sortes sobre ela para ver a quem caberá" (Jo 19.23-24). Embora pareçam detalhes insignificantes, João, citando Salmos 22.18, nos diz de outro modo: "Para se cumprir a Escritura: Repartiram entre si as minhas vestes e sobre a minha túnica lançaram sortes" (Jo 19.24, ênfase acrescentada).

O cumprimento do Antigo Testamento no Novo reitera a veracidade das palavras de Jesus em João 5.29. Jesus disse que as Escrituras, "testificam de mim". Até mesmo Moisés, afirma Jesus em João 5.46-47, "escreveu a meu respeito".[46] Jesus certamente cria que mesmo os menores detalhes do Antigo Testamento eram verdadeiros e exigiam ser cumpridos na sua vinda para que as promessas de Deus não fossem comprometidas (Mt 5.17,36).

Jesus ensinou que o Antigo Testamento não pode deixar de ser cumprido. Lemos

em João 10 que os judeus estavam enfurecidos com Jesus, prontos para apedrejá-lo por causa das suas reivindicações de divindade. Quando Jesus lhes perguntou por qual das suas obras ele estava prestes a ser apedrejado, eles responderam: "Não é por obra boa que te apedrejamos, e sim por causa da blasfêmia, pois, sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo" (Jo 10.33). Em João 10.34-35, Jesus respondeu citando Salmos 82.6: "Não está escrito na vossa lei: Eu disse: sois deuses? Se ele chamou deuses àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar, então, daquele a quem o Pai santificou e enviou ao mundo, dizeis: Tu blasfemas; porque declarei: sou Filho de Deus?"[47]

Observe como Jesus equiparou "vossa Lei" à "Escritura". E visto que ele está citando o Saltério (Sl 82.6), a "Lei" nesse caso não está limitada, mas refere-se a todo o Antigo Testamento.[48] A premissa é que o Antigo Testamento é a Palavra de Deus. Jesus também afirma que a Escritura não pode falhar. Aí ele está usando um silogismo: "A Escritura não pode falhar; Salmos 82.6 é Escritura; portanto Salmos 82.6 não pode falhar".[49] O que isso demonstra? Demonstra que "era prova suficiente da infalibilidade de qualquer frase ou expressão para mostrar que ela constituía uma porção do que os judeus chamavam de 'a Escritura'". Além disso, a palavra "falhar" significa que a Escritura não pode ser "anulada, colocada de lado ou destituída da sua força".[50] A Escritura não pode ser "quebrada, rompida, ou falsificada, tampouco pode falhar em seu cumprimento (cf. Mt 5.17-18).[51] Aí, afirma Andreas Köstenberger, "está a prova de sua [de Jesus] crença na inviolabilidade da palavra escrita de Deus".[52]

Jesus citava o Antigo Testamento como tendo autoridade. Pelo fato de não apenas crer que o Antigo Testamento é inspirado por Deus, mas também verdadeiro e coeso, uma unidade que não deve ser quebrada, mas que deve ser cumprida na nova aliança, segue-se que Jesus cria também que ela tinha autoridade. É isso exatamente o que se esperava dele, se ele de fato, cria que o Antigo Testamento era inerrante. Por ser o Antigo Testamento não apenas inspirado, mas também inerrante, Jesus o via como tendo autoridade, exigindo fidelidade, obediência e reverência de Israel.[53]

O que devemos concluir depois dessa breve análise de Jesus? Concluímos que, se o nosso Senhor afirmou a inerrância da Escritura, então nós também devemos fazer isso. Podemos crer em doutrinas como a inspiração e a inerrância porque são doutrinas nas quais o próprio Senhor cria e ensinava. Aqueles que rejeitam a inerrância, estão, na realidade, rejeitando a própria visão do nosso Senhor.[54] Não podemos ter o Jesus da Bíblia e rejeitar a Bíblia de Jesus. É tudo ou nada.

Os escritores do Novo Testamento criam que o Antigo Testamento era inerrante

Um artifício comum hoje é contrapor Cristo aos seus apóstolos e vice-versa, como se os dois lados defendessem visões diferentes da Escritura. No entanto, os apóstolos foram aprovados e comissionados por Jesus (Jo 16.12-15) e ensinavam as mesmas coisas que o próprio Jesus havia ensinado a eles. A autoridade deles como apóstolos era derivada de Cristo. Resultado: rejeitar o ensinamento dos apóstolos a respeito da Escritura é rejeitar o ensinamento de Jesus sobre a Escritura.[55] Não se pode dizer “Quero os ensinamentos dos apóstolos a respeito da Escritura, mas não os de Cristo”. Ou “Quero os ensinamentos de Cristo a respeito da Escritura, mas não os dos apóstolos”. Os dois andam de mãos dadas, pois Cristo nos dá seus apóstolos e os apóstolos nos dão Cristo nos seus escritos.[56]

Observe que os apóstolos, assim como Jesus, nunca (nem uma vez sequer) adotaram uma postura crítica em relação ao Antigo Testamento. Sempre que há referência ou alusão ao Antigo Testamento, este é visto como tendo autoridade, inspirado, verdadeiro e fidedigno (Rm 15.4; 2Tm 3.16; 1Pe 1.10-12; 2Pe 1.19-21). Quando estudamos os livros do Novo Testamento, percebemos que a confiança dos seus escritores na confiabilidade do Antigo Testamento é assoberbante:

Os escritores do NT faziam referência a pessoas, lugares e acontecimentos registrados no AT como reais e históricos (Mt 12.42; Mc 2.25-26; Lc 11.31-32; Jo 3.14; Hb 7.2; 1Pe 3.20; 2Pe 2.16), e isso às vezes incluía até mesmo os fatos da menor relevância (Mt 22.41-46; Mc 12.35-37; Gl 3.16).[57]

Os escritores do NT criam que as promessas e os tipos do AT eram cumpridos na nova aliança (At 2.16-17; 3.22; 7.37; 8.32; 1Co 5.7; 10.4; 2Co 6.16; Gl 3.13; 4.21; Hb 2.6-8; 7.1-10).

Os escritores do NT recorreram repetidas vezes ao AT para provar e fundamentar suas crenças e sua conduta (At 15.16; 23.5; Rm 1.17; 3.10; 4.3-7; 9.7-17; 10.5; Gl 3.10; 4.30; 1Co 9.9; 10.26; 15; 2Co 6.17).

Os escritores do NT, bem como Jesus (Mt 5.18; 22.45; Lc 16.17; Jo 10.35), criam que até mesmo os menores detalhes (mesmo uma única palavra) do AT tinham autoridade e eram fidedignos (Gl 3.16).

Os escritores do NT criam que o AT fosse um todo orgânico tendo Deus como seu divino autor, conforme visto no modo como atribuíam a Deus ou ao Espírito Santo a autoria do AT (Mt 19.5; Hb 1.5; 3.7; 4.3-5; 5.6-7; 7.21; 8.5-8; 10.16,30; 12.26; 13.5).[58]

Analisamos Mateus 22.42-45 anteriormente e vimos como Jesus fundamenta sua identidade divina como Messias, filho de Davi, recorrendo a Salmos 110.1 (“Disse o

Senhor

ao meu senhor”). Jesus insinua, assim como fazem Pedro (At 2.33-35) e o escritor da Epístola aos Hebreus (1.13; 5.6,10; 6.20; 7), que o segundo “Senhor” mencionado seja o Messias, e esse Messias é nada menos que o próprio Jesus. O que quero ressaltar é que tanto Jesus quanto Pedro atribuem esse salmo a Davi, que é nomeado como seu autor no cabeçalho do salmo. Jesus chega a dizer que Davi declamou esse salmo “no Espírito”, desse modo afirmando a inspiração e a autoridade bíblicas.[59] Em outras palavras, Jesus assume que não apenas o texto é correto na sua referência messiânica, mas até mesmo que o cabeçalho é fidedigno.[60] Se Davi não é o autor, o argumento de Jesus de que Davi falou do Messias é inválido.[61]

Essa passagem, à luz do debate sobre a inerrância, serve como exemplo. John Goldingay, professor de Antigo Testamento no Seminário Fuller, pode ser elogiado pelos seus esforços em interpretar o texto do Antigo Testamento no seu

próprio contexto. Contudo Goldingay engana-se ao não levar em consideração o contexto canônico mais amplo. Na sua abordagem de Salmos 110, ele nega que o texto seja de Davi apesar de os escritores do Novo Testamento assim afirmarem. [62] Goldingay censura aqueles que leem o salmo com uma perspectiva messiânica à luz do Novo Testamento. Então, o que devemos fazer com os autores do Novo Testamento, incluindo o próprio Jesus, que creem que Davi é o autor do salmo e o aplicou a Jesus? Goldingay diz que o Espírito deve ter inspirado "pessoas [no NT] a ver no AT significado que nunca esteve ali".[63] Goldingay vai ainda mais longe, dizendo que "Então, as implicações teológicas do texto não estão na sua aplicação a Jesus; isso é ignorar seu significado".[64] Não devemos, ele argumenta, "neutralizar os discernimentos do salmo afirmando que o interpretamos à luz do restante do cânon". Ele está dizendo que a confiança de Jesus e dos escritores do Novo Testamento no Antigo Testamento e no modo como ele é interpretado não deve falsear nossa interpretação (i.e., não devemos interpretar um texto do AT no seu contexto canônico).[65]

Nisso, Goldingay minou a unidade do cânon da Escritura e a autoridade de Jesus e dos escritores do Novo Testamento. Se Goldingay está correto, podemos imaginar que Jesus tenha se equivocado, não apenas na sua atribuição do salmo a Davi, mas por entender Salmos 110 como falando profeticamente da sua própria identidade divina e messiânica. E, se Jesus entendeu Salmos 110 incorretamente, certamente os escritores do Novo Testamento fizeram o mesmo (Rm 8.34; 1Co 15.25; Ef 1.20; Cl 3.1; Hb 1.3,13; 5.6-10; 7.10-28; 8.1; 10.12-13; 12.2).

Contrapondo-se a Goldingay, cuja abordagem rompe a unidade e a autoridade do cânon que Jesus e os escritores do Novo Testamento assumiram, a conclusão de Derek Kidner sobre Salmos 110.1 é muito mais compatível com o próprio texto bíblico. "Amputar essa frase inicial ["Um salmo de Davi"], ou não permitir que faça referência à autoria do salmo, é estar em desacordo com o Novo Testamento, que considera extremamente significativo o reconhecimento que o rei Davi faz do seu "Senhor". Kidner continua: "Nosso Senhor deu total importância à autoria de Davi e às palavras de Davi, enfatizando a primeira duas vezes por meio da expressão "o próprio Davi", e a segunda ao comentar que ele falava "pelo Espírito Santo" (Mc 12.36s) e ao insistir que seus termos apresentavam um desafio às ideias aceitas do Messias, que devem ser encaradas com seriedade".[66]

Resumindo, quando se leva em consideração a diversidade de passagens do Antigo Testamento citadas pelos escritores do Novo Testamento, é inegável que

esses autores, seguindo o próprio Jesus, criam que o Antigo Testamento não continha erros, sendo, portanto, autoritativo e fidedigno. Em suma, os autores do Novo Testamento tinham tal reverência pelo Antigo Testamento que hoje ficariam chocados com o número de pessoas que afirmam que o texto do AT é falível, corrupto e até mesmo enganoso. O testemunho apostólico deles dependia da fidedignidade da Bíblia.

Jesus cria que seu próprio ensino era inerrante

Jesus não apenas cria que o Antigo Testamento era verdadeiro e fidedigno, como também cria o mesmo quanto ao seu próprio ensino. Ele disse que até que passem o céu e a terra, nenhuma letra ou til da Lei passaria até que tudo fosse cumprido (Mt 5.18), e exalta as próprias palavras quando afirma que passará o céu e a terra, mas as palavras dele não passarão (Mt 24.35; Mc 13.31; Lc 21.33). Jesus fala repetidas vezes com autoridade divina, introduzindo seu ensinamento com expressões do tipo “em verdade vos digo” (usada 31 vezes em Mateus, 13 vezes em Marcos e seis vezes em Lucas)* e “em verdade, em verdade vos digo” (usada 25 vezes em João).**[67] Ele trata não apenas o Antigo Testamento como Palavra de Deus, mas também suas próprias palavras. Ambas têm a mesma autoridade. De fato, é impressionante o número de vezes em que as palavras de Jesus até mesmo suplantam as do AT, como se observa nas vezes em que ele diz “Eu lhes digo […]” em contraste com a frase “O Senhor falou a […”] ou “Assim diz o Senhor […]”, encontradas no Antigo Testamento. Os judeus que ouvissem essas expressões da boca de Jesus ficariam alarmados, entendendo-o como estando falando verdadeiramente como Deus ou blasfemando o nome de Deus. [68]

Jesus via suas próprias palavras e a obediência a elas como uma questão de vida e morte espiritual (p. ex., Mt 7.24-26; 13.3-23). Aqueles que não creem nas suas palavras, ele diz, são insensatos e não têm a verdade. Suas palavras estão impregnadas de autoridade divina (Mt 11.25-27; 28.18) e devem ser obedecidas e seguidas (Mt 28.19-20). Jesus pode fazer essa afirmação apenas se (1) ele for verdadeiramente quem afirma ser (i.e., o Filho eterno de Deus) e (2) suas palavras forem verdadeiras. Portanto não é por acaso que a inerrância esteja firmemente envolta na cristologia e vice-versa. A verdade das palavras de Jesus

e a autoridade das suas palavras dependem inteiramente da sua identidade divina (p. ex., Jo 5.24-25; 6.63).[69] Como o Filho de Deus, o Verbo divino, Jesus, não é apenas cheio de graça, mas também de "verdade" (Jo 1.14; cf. 5.32).[70] Sua identidade como "a verdade" (Jo 14.6) é coerente com a identidade do Pai, o "único verdadeiro Deus" (Jo 17.3) cuja "palavra é a verdade" (Jo 17.17), e com o "Espírito da Verdade" (Jo 14.17; 15.26; 16.13).[71]

Isso dá origem a um dilema para aqueles que se opõem à inerrância das palavras de Cristo. Se eles encontram erro no que Cristo disse, o que devem fazer da pessoa de Cristo? É de fato possível isolar a pessoa de Cristo das palavras de Cristo? Podem afirmar que a veracidade (ou falsidade) das palavras de Cristo não têm consequência para a veracidade da sua pessoa? Penso que não. Os Evangelhos apresentam Cristo e sua palavra juntos. Por exemplo, no seu Evangelho, Mateus apresenta Jesus como aquele que fala com uma nova autoridade, uma autoridade que pode ser colocada no mesmo nível da do próprio Antigo Testamento. O que é ainda mais notável é o modo como Jesus ratifica a autoridade e a inspiração da Lei e dos Profetas, por vezes mostrando submissão a essas Escrituras enquanto também indica que sua palavra transcende o Antigo Testamento, ao levar as profecias do AT ao seu cumprimento. Quando Jesus ensinava, falava com sua própria autoridade, e não apenas com uma autoridade derivada do Antigo Testamento.[72] Sua autoridade reside na sua própria pessoa como Deus-homem encarnado. Essa é a única explicação para a razão pela qual Cristo pode falar da maneira como faz.[73] É uma injustiça com o texto bíblico separar a pessoa de Cristo das palavras de Cristo, negar a veracidade e a confiabilidade das suas palavras. Isso prejudica sua pessoa, pois são elementos codependentes. "Consequentemente", diz Wenham, "não somente suas palavras, mas tanto sua pessoa quanto sua vida também vêm como uma nova revelação. […] Não conseguir compreendê-lo como parte de uma revelação divina é não o entender de modo algum."[74]

Os escritores do Novo Testamento criam que seus escritos eram inerrantes

Os apóstolos criam que as palavras de Cristo eram verdadeiras e fidedignas. Certamente demonstraram isso pelos sacrifícios que fizeram para levar as palavras de Cristo às nações, chegando até mesmo a entregar suas vidas para

espalhar o evangelho.

Aqueles que foram comissionados por Cristo e depois pelo Espírito no Pentecostes (Jo 14.26; 15.26-27; 16.7-14; 20.22; At 2) também viam seus próprios escritos como verdadeiros. Ninguém é tão direto quanto o apóstolo João. No final do seu Evangelho, João identifica-se e, de maneira muito lúcida, afirma o propósito da sua narrativa: “Este é o discípulo que dá testemunho a respeito destas coisas e que as escreveu; e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro” (Jo 21.24, ênfase acrescentada; cf. 19.35; 3Jo 12). João conclui com essa afirmação. Lucas começa com ela:

Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares e ministros da palavra, igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído (Lc 1.1-4).

Por que Lucas está escrevendo a Teófilo? Para que ele tenha certeza. Observe que essa certeza se refere a questões doutrinárias e históricas. Lucas, sob a inspiração do Espírito Santo, pôs-se a “compilar uma narrativa” dos fatos ocorridos com base nos relatos testemunhais daqueles que haviam estado com Jesus.[75] A verdade histórica é importante para Lucas (o historiador) se seu intuito é que Teófilo obtenha certeza do que lhe foi ensinado.[76]

Que os escritores do Novo Testamento pensavam que suas próprias cartas e seus ensinos eram verdadeiros e fidedignos fica evidente pela autoridade que eles criam que esses ensinos e cartas tinham. Paulo defendia a verdade do seu ensinamento a respeito de temas como justificação contra os judaizantes do seu tempo (Gl 1–2; 1Co 1.10–4.21; 2Co 10.13).[77] Como aquele a quem o próprio Jesus apareceu (1Co 9.1; 15.8) dando-lhe seu evangelho (Gl 1.12; Ef 3.2-8; 1Tm 1.12), Paulo foi chamado por Deus para o apostolado (Gl 1.1,15) até mesmo dando-lhe revelações e visões (2Co 12; At 26.16). Repetidas vezes Paulo disse que não falava de si mesmo, mas pelo Espírito (1Co 7.40) e por Cristo (1Co 2.10,16; 2Co 2.17; 5.20; 13.3), e, portanto, sua palavra era verdadeira (1Co

7.25). A veracidade da sua palavra não estava limitada ao seu discurso, mas estendia-se aos seus escritos (Cl 4.16; 1Ts 5.27; 2Ts 2.15; 3.14). Paulo cria que suas palavras e cartas tinham autoridade e eram obrigatórias, devendo ser obedecidas (1Co 7.40; 1Ts 4.2,11; 2Ts 3.6-14). De fato, quando ele as escreveu, era como se o próprio Senhor tivesse escrito às igrejas.

É difícil imaginar as igrejas do Novo Testamento submetendo-se à autoridade dos escritos apostólicos e dos auxiliares dos apóstolos (At 15.22; Cl 4.16) se essas mesmas cartas não fossem fidedignas, verdadeiras e confiáveis, como alguns hoje afirmam. A autoridade tem tudo a ver com inerrância, e isso nos leva a uma pergunta importante.

O que a inerrância tem a ver com sola Scriptura?

Dedicamos vários capítulos à proclamação de sola Scriptura pela Reforma. Traçamos a história dessa doutrina passando pelo Iluminismo até o presente. Também analisamos as evidências bíblicas para a inspiração e a inerrância. Tudo isso leva a uma pergunta que é raramente feita, porém de extrema importância: O que a inerrância tem a ver com sola Scriptura? Resposta: tudo.

Na parte 1, vimos que desde a Reforma a doutrina da sola Scriptura tem sido atacada. Os reformadores do século 16 opuseram-se a Roma, que questionava a suficiência e a autoridade da Bíblia e exaltava a Tradição, crendo que esta fosse revelação divina e tão autoritativa quanto a própria Escritura. Como resultado, a peculiaridade e a singularidade da inerrância bíblica foram desafiadas. Roma afirmava haver uma segunda fonte de revelação divina, a saber, a Tradição. Para ser claro, Roma não se opunha à inerrância da Escritura. Na verdade, Roma a afirmava. A questão é que a exaltação da Tradição por Roma como segunda fonte inerrante de revelação era entendida pelos reformadores como uma grande ameaça à exclusividade e individualidade da Escritura como única fonte inerrante de revelação escrita e autoridade última para a igreja. As consequências foram devastadoras: a Escritura não era mais suficiente e autoritativa em si e de si mesma. A Escritura deixava de ser a autoridade definitiva. Para Roma, a Tradição tinha autoridade equivalente porque era considerada não apenas

reveladora, mas também inerrante. A elevação da Tradição ao patamar da inerrância por Roma teve consequências significativas para sua negação da suficiência e autoridade última da Bíblia.

A situação agravou-se com o advento do Iluminismo, do liberalismo e, mais tarde, do pós-modernismo. Até mesmo a fidedignidade e a veracidade da própria Bíblia foram colocadas em questão, algo que Roma no século 16 não estivera disposta a fazer.[78] Como vimos nos capítulos 2 e 3, a História demonstra que, quando a fidedignidade da Escritura é rejeitada, não demora muito para que a suficiência e a autoridade da Escritura também sejam abandonadas. Mais uma vez, observe a conexão inseparável e natural entre inerrância, autoridade e suficiência. Os críticos da Bíblia não viam razão para crer que a Bíblia tinha autoridade visto que não aceitavam que a Bíblia tivesse sido inspirada por Deus, mas era errante de inúmeros modos. Para eles, não poderia haver "Assim diz o Senhor" quando o Senhor não falara de fato e o texto que afirma que ele o fez continha erros, para começar. Fazia pouco sentido crer que o texto bíblico tinha autoridade no que afirmava e declarava quando eles acreditavam que esse mesmo texto bíblico continha erros e não era inspirado. Onde esse pensamento criava raízes, o entendimento de sola Scriptura defendido pela Reforma era seriamente minado.[79]

Muitas dessas abordagens à Escritura persistem ainda hoje. O que torna o nosso tempo único – particularmente no mundo do evangelicalismo – é que alguns têm tentado pavimentar um caminho intermediário (via media) no qual defendem a autoridade e a suficiência bíblica enquanto negam a inerrância bíblica. Conquanto alguns tenham abandonado por completo o conceito da inerrância, outros apenas se mostram insatisfeitos com ele, mas ainda não estão dispostos a rejeitar o termo ou o conceito. Essa posição de "inerrância limitada" (como podemos chamá-la) pode tomar uma variedade de formas e inclui um grupo diverso de defensores. Basicamente, ela sustenta que há erros na Escritura, exceto no que se refere à sua mensagem espiritual central. Os defensores da inerrância limitada afirmam que, embora a Escritura não seja perfeita em todos os seus detalhes (especialmente os de natureza histórica ou cosmológica) ou em todos os temas que aborda, ela é digna de confiança na sua mensagem principal e, portanto, permanece autoritativa e suficiente. Observe que os defensores da inerrância limitada não acreditam necessariamente que a visão deles exclua a doutrina de sola Scriptura. Na visão deles, ambas permanecem mutuamente compatíveis. Como vimos no capítulo 3, era essa a posição adotada pelos neoevangélicos progressistas do Seminário Fuller na década de 1960, que

negavam a plena inerrância bíblica, mas insistiam que a Escritura permanecia como autoridade cristã última.[80] Essa abordagem continua a permear o mundo acadêmico hoje e tem se infiltrado nos bancos de muitas igrejas.

Como devemos avaliar a posição da "inerrância limitada"? Trata-se de uma visão crivada de incoerência. Como vimos anteriormente, questionar a confiabilidade da Escritura é também questionar a suficiência e a autoridade da Escritura. Esses atributos são interconectados, inseparáveis e essenciais à existência um do outro. Não se pode afirmar e praticar de modo coerente a doutrina da sola Scriptura e ao mesmo tempo abandonar a inerrância. De fato, é porque toda a Escritura é verbalmente inspirada por Deus e, portanto, sem erros, que ela tem a autoridade final e definitiva, sendo totalmente suficiente.

Se retornarmos ao capítulo 1 e à narrativa do progresso de Lutero até a Dieta de Worms, lembraremos que a questão de sola Scriptura baseava-se em quem erra e quem não erra.[81] Como observamos em cada um dos debates de Lutero, ele cria firmemente que o elemento que distinguia a Escritura no tocante à autoridade era não apenas sua inspiração divina, mas especificamente sua absoluta perfeição e pureza, que contrastavam fortemente com a imperfeição da tradição eclesiástica. Lutero cria que somente a Escritura é nossa perfeita autoridade. "Para Lutero", observa R. C. Sproul, "o sola, de sola Scriptura estava inseparavelmente ligado à singular inerrância da Escritura. Era porque papas e concílios podiam errar, e de fato erravam, que Lutero veio a perceber a supremacia da Escritura. Ele não desprezava a autoridade da igreja, nem repudiava os concílios eclesiásticos como sendo sem valor. […] Por sola Scriptura, Lutero e os reformadores não queriam afirmar que a Bíblia é a única autoridade da igreja. Em vez disso, o que eles afirmavam era que a Bíblia é a única autoridade infalível na igreja".[82]

É precisamente porque a Palavra de Deus é soprada por Deus e, portanto, inerrante (i.e., Deus não sopraria o erro), que ela tem autoridade incondicional e definitiva.[83] Sola Scriptura significa que somente a Bíblia é autoridade perfeita sobre nós, algo que não se pode (nem se deve) afirmar sobre qualquer outra coisa.[84] Somente a Bíblia é a fonte inerrante da revelação divina escrita vinda de Deus. Como Lutero defendia de modo enfático, considerando que os concílios eclesiásticos, os Pais e, sim, até mesmo os papas erram, eles não podem ter autoridade equivalente à da Escritura. A autoridade deles depende de sua fidelidade ao texto bíblico, o único inspirado e inerrante. Na melhor das hipóteses, eles têm uma autoridade derivativa. Sempre que forem coerentes com

a Escritura, falam com autoridade. Como Lutero disse: “Mas todos, de fato, sabem que às vezes, eles [os pais] erraram como os homens erram; portanto, estou disposto a confiar neles somente quando provarem que suas opiniões vêm da Escritura, que nunca errou”.[85] Os reformadores consideravam a inerrância como a consequência de sola Scriptura.[86] Na sua descrição da teologia de Lutero, Paul Althaus explica: “Podemos confiar incondicionalmente apenas na Palavra de Deus e não no ensinamento dos Pais; isso porque os mestres da igreja podem errar, e de fato erraram. A Escritura nunca erra. Portanto apenas ela tem autoridade incondicional”.[87] Sproul está certo ao concluir: “O princípio de sola Scriptura defendido pela Reforma envolvia inerrância”.[88] Embora alguns, como Jack Rogers e Donald Mckim, tenham popularizado o mito de que a inerrância foi uma invenção do escolasticismo reformado da Old Princeton, John Woodbridge implodiu esse mito, demonstrando que a inerrância não apenas era ensinada pelos reformadores, mas também pode ser remontada aos Pais da igreja (veja os capítulos 1 e 3).

Tudo isso explica por que é necessário destacar a inerrância na nossa explanação e defesa de sola Scriptura. E explica por que a inerrância figura com destaque na nossa definição de sola Scriptura; e somente a Escritura, por ser Palavra inspirada de Deus, é nossa autoridade última, inerrante e suficiente para a igreja. Não foram apenas os reformadores que observaram (e assumiram) essa conexão entre inerrância e autoridade bíblica. A tradição reformada em geral seguiu o exemplo. A Confissão belga (1561) chama a Escritura de “regra infalível” para a igreja, uma afirmação que reúne numa expressão tanto a perfeição quanto a autoridade da Escritura.[89] Ou considere a Igreja Anglicana, cujos Trinta e nove artigos (1563) afirmam que os concílios “podem errar, e às vezes têm errado, mesmo nas coisas pertencentes a Deus”.[90] Somente a Escritura, como Palavra inspirada de Deus, não erra e, por isso, permanece suprema em sua autoridade sobre os concílios.[91] De modo semelhante, a Confissão de fé de Westminster (1646) afirma que a “regra infalível de interpretação da Escritura é a própria Escritura”, e por “infalível” esses teólogos de Westminster não se referiam a nada menos do que à inerrância, como fazem hoje os que defendem a inerrância limitada. Portanto, como “regra infalível”, somente a Escritura é o “juiz supremo”.[92] A Confissão de fé batista de Londres (1677), em grande parte baseada na Confissão de fé de Westminster, é do mesmo modo explícita: “A Sagrada Escritura é a única regra suficiente, indubitável e infalível de conhecimento para salvação, fé e obediência”.[93]

Hoje, teólogos e concílios reformados veem a inerrância como essencial à nossa

definição e articulação da sola Scriptura. Um dos melhores exemplos pode ser encontrado na Declaração de Chicago sobre a inerrância da Bíblia (1978), que declara:

Para que haja uma apreensão total e uma confissão correta da autoridade das Sagradas Escrituras é essencial um reconhecimento da sua total veracidade e confiabilidade.[94]

As Sagradas Escrituras, sendo a própria Palavra de Deus e escritas por homens preparados e supervisionados pelo Espírito de Deus, têm autoridade divina infalível em todas as questões que abordam.[95]

A autoridade das Escrituras fica inevitavelmente prejudicada caso essa inerrância divina absoluta seja de algum modo limitada ou desconsiderada.[96]

Grande e séria confusão resulta quando se deixa de preservar a total verdade da Bíblia cuja autoridade se confessa reconhecer. O resultado desse passo é que a Bíblia dada por Deus perde sua autoridade, e a autoridade passa a ser de uma Bíblia reduzida em conteúdo segundo as exigências dos raciocínios críticos e, em princípio, ainda mais redutível uma vez iniciado o processo.[97]

Mais recentemente, essa inclusão explícita da inerrância numa articulação de sola Scriptura também foi confirmada pela Declaração de Cambridge (1996), assinada por um grande número de notáveis pensadores reformados. No início dessa declaração lê-se: “Só a Escritura é a regra inerrante da vida da igreja” e “reafirmamos a Escritura inerrante como fonte única de revelação divina escrita, a única que pode obrigar a consciência”.[98]

Como pode se ver neste breve resumo das evidências históricas, teria sido inimaginável em tempos passados afirmar que a Bíblia tem autoridade, mas não

é inerrante. Para aqueles que vieram de herança reformada, uma inclui a outra.[99] Afinal de contas, como podemos confiar na Bíblia e nos submeter à autoridade dela se não cremos que ela seja verdadeira? Nosso conhecimento deriva das Escrituras. Limitar ou abandonar a total veracidade da Bíblia inevitavelmente colocaria abaixo toda a estrutura da teologia.[100]

Em meio à ininterrupta controvérsia a respeito da inerrância, Sproul apresenta uma hipótese interessante (embora ele mesmo não a adote). Ele observa como alguém pode argumentar que a elevação da Escritura como única e definitiva autoridade não "traz consigo a inferência necessária de que ela é inerrante".[101] Pode-se crer, por exemplo, que os papas, os concílios e a Escritura erram, mas que a Escritura é a primeira entre iguais. Sproul escreve: "Ou a Escritura poderia ser considerada como tendo autoridade única apenas com base no fato de ser a principal fonte histórica do evangelho".[102] De qualquer modo, a doutrina de sola Scriptura é afirmada nessa visão, mas não porque a Escritura é perfeita, mas porque é primária tanto na qualidade quanto na origem.

Dois pontos referentes à defesa da inerrância limitada precisam de esclarecimentos. Primeiro, essa não foi a posição histórica dos reformadores. A Escritura era a autoridade única e definitiva não por ser a melhor entre todas as autoridades que cometiam erros, ou por ter sido a primeira delas, mas porque sua supremacia era derivada da sua perfeição como revelação divina. Segundo, é questionável que os defensores da inerrância limitada estejam, na verdade, afirmando a doutrina de sola Scriptura (e aqui coloco a ênfase na palavra sola). Talvez a crença deles é que a Escritura, os papas e concílios erram; no entanto, a Escritura tem autoridade suprema porque é a única dos três que é de Deus como revelação divina. Para eles, a Escritura é a primeira entre fontes errantes.[103] Mas isso resolve o problema para os adeptos da inerrância limitada? Eles descobriram uma maneira de confirmar sola Scriptura ao mesmo tempo em que rejeitam a inerrância da Escritura?

A resposta deve ser não. Para reformadores como Lutero e Calvino, afirmar que a Escritura é a única e definitiva fonte de autoridade é uma definição incompleta de sola Scriptura. O significado de Sola Scriptura deve ser que a Escritura é a única, definitiva e inerrante fonte de autoridade. Se removermos a palavra inerrante, não temos mais a doutrina de sola Scriptura na sua totalidade. Talvez o argumento seja visto com mais clareza na tabela a seguir, que procura apontar a linha divisória:

Visão da inerrância total	Visão da inerrância limitada
Toda a Escritura é nossa autoridade inerrante.	Somente quando a Escritura aborc

Qual delas está afirmando sola Scriptura?[104] É a posição da inerrância total. Por quê? Porque a visão da inerrância limitada pode usar sola Scriptura de modo coerente apenas quando a principal mensagem espiritual da Escritura estiver em questão. Em outras áreas, nas quais, segundo essa visão, a Escritura erra, a Escritura não é inerrante, não tem autoridade, nem é suficiente.[105] As partes da Escritura consideradas erradas não se enquadram na categoria de sola Scriptura. De fato, não podem fazê-lo. Seria impossível que ela falasse com autoridade e suficiência sobre questões que, segundo eles, ela aborda erroneamente. Por que uma pessoa daria atenção, ou obedeceria, às partes da Bíblia que ela acredita estarem equivocadas, e que de algum modo a induziriam ao erro? Conquanto o defensor da inerrância limitada possa recorrer a outras partes da Bíblia – ou seja, as partes verdadeiras –, ele é incoerente ao recorrer às partes errantes como passagens do tipo "Assim diz o Senhor". Por quê? Quer ele reconheça isto ou não, é porque a autoridade e a suficiência estão naturalmente associadas à inerrância. Se uma delas estiver comprometida, as outras também estarão.

Portanto, porque os inerrantistas limitados limitam a inerrância, devem também limitar sola Scriptura. São inseparáveis. Para o inerrantista limitado, não apenas a inerrância que é limitada, também a autoridade e a suficiência.

Redução do cânon: Quem pode reivindicar sola Scriptura legitimamente?

Uma última pergunta persiste: o defensor da inerrância limitada pode afirmar seguir, de fato, o legado de sola Scriptura? Meu intuito é demonstrar que a resposta deve ser "não", porque, ao limitar a inerrância, deve-se também, necessariamente, limitar a autoridade (caso se busque a coerência).[106] Mas qual é o limite que alguns estão colocando sobre a Bíblia? Comumente, encontramos o limite definido como a principal mensagem de salvação da Bíblia. A Bíblia deixou de ser a única e perfeita autoridade definitiva em todos os temas que aborda. O único meio para um defensor da inerrância limitada ainda afirmar sola Scriptura é modificar seu sentido para algo como: A Escritura é a única e definitiva autoridade na medida em que é inerrante.[107]

Para o inerrantista total, a inerrância e a autoridade estendem-se a toda a Escritura, mas para o inerrantista limitado, a inerrância e a autoridade abrangem somente certas partes da Escritura. Para o primeiro, não há limite à suficiência do cânon porque não há limite para sua perfeição, mas para o inerrantista limitado, a suficiência do cânon está restrita às partes que eles acreditam ser perfeitas.

A posição defendida pelo inerrantista limitado apresenta diversos desafios adicionais. Primeiro, uma vez que o inerrantista limitado limitou a perfeição da Escritura, e, consequentemente, a autoridade dela, a Escritura deve ser suplementada. Somente a Escritura não é suficiente.[108] Pelo fato de a perfeição e a autoridade da Escritura terem sido limitadas, há uma redução do cânon.[109] Onde for determinado que a Escritura carece de perfeição e autoridade, uma autoridade suplementar deve ocupar seu lugar (p. ex., razão, experiência, tradição, ciência). Nesse ponto, a tese da inerrância limitada desviou-se da Reforma, do caminho evangélico.

Além disso, aqueles que seguem esse caminho exaltam a si mesmos e a própria razão deles acima das Escrituras. Ao afirmarem que o texto bíblico está errado, colocam-se como autoridade superior à da Bíblia, agindo como juiz e declarando o veredicto. Infelizmente, é exatamente essa a posição adotada pelo defensor da inerrância limitada quando determina quais partes são aceitáveis e quais não são. No entanto, se de fato a Escritura é nossa suprema autoridade, então, ipso facto, ninguém (e quero dizer ninguém mesmo) pode colocar-se acima dela como juiz.[110] No instante em que assim fizermos, removemos o sola de Scriptura e o substituímos por nossa própria razão humana. Simplesmente não podemos afirmar que a Escritura é nossa autoridade suprema e simultaneamente julgar (como faz o inerrantista limitado) que certos trechos da Bíblia são falsos, não confiáveis e incorretos. Se fizermos isso, nós então nos tornamos a autoridade suprema e definitiva, não a Escritura.

Segundo, a redução do cânon não é uma opção sustentável para os evangélicos. Se limitarmos a inerrância a certas partes da Escritura, mas não a outras, surgem duas perguntas: (1) Quais partes da Escritura são inerrantes e, portanto, têm autoridade e quais não são? (2) Quem determina quais partes da Escritura são inerrantes e, portanto, têm autoridade e quais não são? A teoria da inerrância limitada responde à primeira pergunta afirmando que as passagens bíblicas que dizem respeito a nossa fé são inerrantes e têm autoridade. Mas isso traz mais problemas do que soluções. Para começar, quanto precisamos saber para que

sejamos salvos? Isso abre a porta para uma ampla variedade de opiniões, incluindo aqueles que responderiam: “Muito pouco!” E se muito pouco é necessário para a salvação, então muito pouco da Bíblia é de fato inerrante.[111]

Além disso, é difícil evitar a conclusão de que agora estamos tentando criar um cânon dentro de um cânon. Considerando a longa história do liberalismo protestante, como evitar a repetição da prática de jogar fora a casca da Escritura a fim de encontrar seu núcleo? Para os inerrantistas limitados, a casca costuma ser a informação histórica ou científica, enquanto o núcleo envolve questões relacionadas à mensagem principal da Escritura (i.e., questões de “fé e prática”).

No entanto, a Escritura nunca separa fé e História, o espiritual e o histórico. Visualizando o panorama global da Bíblia, o que vemos é que toda a redenção está enraizada na História, do primeiro Adão ao último Adão, do Éden à Nova Jerusalém. É chamada de história da redenção por uma razão.[112] Não podemos separar questões de fé das questões da História, pois ambas andam de mãos dadas. Além do mais, se fizermos isso, a Escritura não seria mais a norma determinante, mas nossa razão humana teria assumido esse papel. No final, é a pessoa quem decide quais partes vêm de Deus e quais não vêm.

Finalmente, a visão da inerrância limitada, com sua ênfase no macropropósito da Bíblia, pode ser enganosa. Não negamos a distinção entre material bíblico primário e secundário, fundamental e não fundamental. De fato, pode-se até afirmar que nem toda passagem é direta ou explicitamente de natureza soteriológica. Historicamente, distinções como essas têm auxiliado cristãos e concílios a determinar o que se classifica como heresia ou não. Contudo essas distinções não devem nos levar a concluir que a Bíblia seja inerrante apenas nos seus aspectos fundamentais e soteriológicos. Isso seria um uso indevido das categorias teológicas. Como vimos anteriormente, Jesus e seus apóstolos, numa atitude de total confiança e ousadia, tratavam todo o Antigo Testamento como a própria Palavra de Deus. Jesus e seus apóstolos não apenas confiavam na macromensagem soteriológica do Antigo Testamento, como também assumiam de todas as maneiras a confiabilidade dos seus detalhes secundários (mesmo os de natureza histórica). Em outras palavras, eles entendiam que todo o Antigo Testamento era fidedigno e verdadeiro.[113]

Para concluir, afirmar a doutrina de sola Scriptura é afirmar a inerrância. Os dois conceitos são mutuamente dependentes, e é incoerente abandonar a inerrância e defender sola Scriptura, pelo menos no seu sentido original. Se abandonássemos

sola Scriptura, não mais permaneceríamos na herança da Reforma e do movimento evangélico. Com sabedoria, Greg Bahnsen sugere: “É impossível manter o princípio teológico de sola Scriptura com base na inerrância limitada, pois uma autoridade que erra – e, portanto, necessita de correção de alguma outra fonte externa – não pode servir como juiz e fonte única da teologia cristã”.[114]

Sem inerrância não há certeza

Geralmente, os que rejeitam a inerrância, mas insistem em manter uma identidade evangélica, dirão que a rejeição deles da inerrância é inconsequente, e que nossa fé cristã permanece inalterada pela sua ausência.[115] Como lidamos com essa alegação?

É verdade que a negação da inerrância não nos impede de ser um verdadeiro cristão, ou um cristão capaz de entender biblicamente um grande número de outras doutrinas. Hodge, Warfield e Machen recusaram-se a tornar a inerrância o teste que determinaria se uma pessoa é ou não é cristã. Do mesmo modo, Carl F. H. Henry observou que a rejeição da “inerrância não leva automaticamente a pessoa a rejeitar outras doutrinas evangélicas”, embora isso talvez signifique que “a fé evangélica coerente é mantida apenas por um ato de vontade e não por credenciais epistemológicas persuasivas”.[116]

Com isso em mente, seria exagero afirmar que a rejeição à inerrância não traz consequências. Se tomarmos como ponto de partida o evangelho, que é um elemento básico da condição de “evangélico”, então a confiabilidade da Palavra de Deus prova-se crucial. Aceitar e receber esse evangelho é aceitá-lo e recebê-lo instintivamente como uma promessa, crendo verdadeiramente que essa palavra de promessa é o que afirma ser, a saber, a palavra do Deus vivo e verdadeiro.[117] Esse mesmo princípio é válido para nossos relacionamentos diários. A fé é absolutamente essencial se queremos nos relacionar com outra pessoa. Para que funcione corretamente, esse tipo de relacionamento deve estar confiantemente fundamentado na promessa feita (p. ex., votos matrimoniais). No entanto, se descobrirmos que nossa fé está baseada numa mentira, nossa fé é

minada. Nesse caso, o objeto da nossa fé revela-se como sendo falso.[118]

De modo semelhante, esse princípio da fé é transportado para o nosso relacionamento com Deus e com sua Palavra. Podemos ser zelosos e dedicados e nossa conversão pode ter sido extraordinária. No entanto, se o objeto de nossa fé (Cristo) e o instrumento pelo qual esse objeto vem a nós (a Palavra de Deus) revelam-se como sendo indignos de confiança, então nosso relacionamento com Deus é comprometido de modo significativo, pois não mais se baseia na veracidade da sua Palavra. Nosso relacionamento com Deus deve ser baseado na verdade. Assim como nosso relacionamento com uma pessoa degrada-se se não pudermos confiar na palavra dela, nosso relacionamento com Deus esmorece se ele se mostrar enganador e não confiável. Em suma, não podemos separar quem somos do que dizemos, e o mesmo acontece com Deus, a menos que ele viole seu santo caráter.[119]

O oposto também é verdadeiro. Se um relacionamento é construído sobre a confiança, e com ela a fidedignidade da palavra de alguém, então o relacionamento prospera. A confiança revela-se como sendo libertadora. Então estamos livres e podemos desfrutar das muitas bênçãos que resultam da confiança mútua.[120] A confiança fortalece os relacionamentos, sendo o alicerce sobre o qual qualquer relacionamento é construído. A confiabilidade, provando-se fidedigna ao longo do tempo, fortalece ainda mais o relacionamento. O mesmo é verdadeiro no nosso relacionamento com Deus e com sua Palavra. Por ser de natureza inerentemente relacional, a inerrância é a cola que une o evangelho e a fé cristã. “Se desejamos ter verdadeira fé”, afirma Peter Jensen, “precisamos ter palavras infalíveis; ou seja, palavras em cuja verdade podemos confiar absolutamente e das quais não discordemos; palavras que possamos estudar, das quais podemos aprender, assimilá-las, usá-las, obedecer a elas e confiar nelas. Essas são as infalíveis palavras de Deus”.[121]

Se abandonarmos a inerrância, não apenas os blocos construtores do nosso relacionamento com Deus centrado no evangelho serão questionados, mas também nossa confiança fundamental em todas as declarações e afirmações da Escritura. Estaríamos diante de um problema tanto vertical (podemos confiar no autor divino?) quanto horizontal (como saber quais partes da Escritura são verdadeiras?). Esse é o calcanhar de Aquiles da posição da inerrância limitada, que busca preservar a inerrância apenas de algumas partes da Escritura mas não de outras. Se, como seus adeptos acreditam, Deus errou num ponto, como saber se não errou também em outros?[122] A certeza parece perdida, e a confiança da

pessoa na Escritura (ou, pelo menos em toda ela) é eliminada.[123]

Os defensores da inerrância limitada nos asseguram que a Escritura não erra a respeito de questões mais significativas, apenas nas menos importantes.[124] Mas como podemos saber? Além do mais, já tomamos conhecimento de que estamos lidando com um texto que contém erros. E, mesmo que saibamos disso, o que nos garante que a Escritura não erra também nas questões importantes? Se a Escritura é incapaz de acertar nas pequenas coisas, segundo afirma a teoria da inerrância limitada, pode-se confiar que ela abordará corretamente o que é importante?[125] E, se os defensores da inerrância limitada não confiam no que a Bíblia afirma sobre si mesma, como podem se sentir seguros quando a Bíblia fala de temas deste mundo? O problema é não apenas interno, mas externo.[126]

A inerrância encontra a vida real

Pode-se imaginar que, quando a certeza na confiabilidade de toda a Escritura desaba, a condução do ministério prático torna-se extremamente difícil. Pense no ministério da pregação. Não se pode mais pregar todo o conselho de Deus. Em vez disso, precisamos primeiro discernir quais textos são fidedignos e quais carecem de autoridade e credibilidade. A verdadeira pregação, argumenta Packer, ocorre quando o pregador se torna um "porta-voz do seu texto, expondo-o e aplicando-o como uma palavra vinda de Deus aos seus ouvintes, falando somente a fim de que o texto possa falar por si mesmo e ser ouvido".[127] Quando a dúvida se instala, o pregador começa (compreensivelmente) a se perguntar se o texto que está pregando é realmente fidedigno. Essas são, de fato, palavras de Deus? Lamentavelmente, assim que tal dúvida é acolhida, torna-se impossível pregar com autoridade. O pregador passa simplesmente a compartilhar suas próprias opiniões ou a resumir o que a igreja proclamou em eras passadas.[128] Nesse caso, ele é incapaz de afirmar com segurança, "Ouçam a Palavra de Deus". Poderia ser essa a razão pela qual a herança da pregação evangélica desaparece gradualmente em muitas igrejas? Poderia ser essa a razão pela qual tantos cristãos demonstram tão pouca confiança na pregação como meio da graça?[129]

O aconselhamento sofre do mesmo mal. Agora é preciso decidir quais trechos da Bíblia são aceitáveis e aplicáveis à vida cristã e quais devem ser ignorados, até repudiados por serem antiéticos.[130]

É apenas uma questão de tempo até que o relativismo do pós-modernismo assuma o controle. Numa tentativa de arrancar a casca para chegar ao núcleo, reina a subjetividade. O tesouro textual de um homem pode ser o lixo textual de outro. Embora alguns vejam como preciosos os textos que descrevem a historicidade da ressurreição de Jesus, outros, aplicando a mesma metodologia, consideram esses textos profundamente equivocados e não encontram credibilidade na reivindicação de uma ressurreição histórica.

A rejeição da inerrância inverte tudo. O homem, e não Deus, torna-se o árbitro da verdade. O leitor, e não o autor, agora determina o que é bom e necessário para a fé cristã. “Afirmar que algumas partes são mais ‘inspiradas’ que outras”, afirma Jensen, “é tratar a inspiração como uma reação do leitor e não uma característica do texto.[131] Crendo que Deus não revelou a si mesmo de maneira totalmente verdadeira e fidedigna, cada pessoa deve decidir por si mesma que partes da comunicação de Deus sobre si mesmo permanecem e de quais partes se pode prescindir. Sem a inerrância, o que nos resta é uma doutrina da Escritura mais vista e percebida como uma teologia de glória do que uma teologia da cruz.[132] Não é Deus quem desce a nós (teologia da cruz), nós é que subimos nossa escada até Deus (teologia de glória).

No devido tempo, o afastamento da sola Scriptura leva a uma encruzilhada. À medida que exaltamos o homem, vemos a nós mesmos como árbitros da verdade (modernismo) ou inventores e criadores da verdade (pós-modernismo). A História nos ensina que cada uma das estradas termina num beco sem saída. Não mais pensamos os pensamentos de Deus, mas os reinterpretamos à nossa própria imagem.[133] Turrentin adverte: “A menos que a perfeita integridade caracterize as Escrituras, elas não podem ser consideradas a única regra de fé e prática”.[134] A veracidade da Bíblia é crucial e fundamental para nossa fé.[135] Embora não determine se uma pessoa é ou não é cristã, a crença na inerrância é crucial à fé cristã. Ela representa a posição histórica da igreja ocidental e está alinhada com o que os profetas, os apóstolos e o próprio Cristo pensavam a respeito da Palavra de Deus. O que ganhamos rejeitando-a?[136] Ou quem sabe a pergunta mais perturbadora seja: “O que perdemos ao abandoná-la?”

[1] YOUNG, E. J. Thy Word is truth: Some thoughts on the Biblical doctrine of inspiration. Edimburgo: Banner of Truth, 1957; repr. 1997, p. 108. Veja também HENRY, Carl F. H. God, revelation, and authority, vol. 4, God who speaks and shows, fifteen theses, Part Three, repr., Wheaton, IL: Crossway, 1999, p. 181-94.

[2] FEINBERG, Paul. "The meaning of inerrancy". In: GEISLER, Norman L., org. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980, p. 293.

[3] DOCKERY, David S. Christian Scripture: An Evangelical's perspective on inspiration, authority, and interpretation. Nashville: B&H, 1995, p. 64.

[4] Por exemplo, SPARKS, Kenton L. Sacred Word, broken word: Biblical authority and the dark side of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2012; ENNS, Peter The Bible tells me so: Why defending Scripture has made us unable to read it. Nova York: HarperOne, 2014.

[5] VANHOOZER, Kevin J. "Augustinian inerrancy: Literary meaning, literal truth, and literate interpretation in the economy of Biblical discourse". In: MERRICK, J.; GARRETT, Stephen M., org. Five views on Biblical inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, p. 207.

[6] Ibid.

[7] Sobre inerrância e hermenêutica, veja PACKER, J. I. "Infallible Scripture and the role of hermeneutics". In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1992, p. 325-58.

[8] BAHNSEN, Greg L. "The inerrancy of the autographa". In: GEISLER. Inerrancy, p. 182 (cf. 173).

[9] BLOMBERG, Craig L. Can we still believe the Bible? An Evangelical engagement with contemporary questions. Grand Rapids: Brazos, 2014, p. 124. Contra BROGAN, John J. "Can I have your autograph? Uses and abuses of textual criticism in formulating an Evangelical doctrine of Scripture". In: BACOTE, Vincent; MIGUÉLEZ, Laura C.; OKHOLM, Dennis L., org. Evangelicals and Scripture: Tradition, authority, and hermeneutics Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004, p. 108-9.

[10] Veja BAHNSEN. "Inerrancy of the autographa", p. 160-65.

[11] Para esclarecer, não devemos confundir o texto autográfico (as palavras) com o códice autográfico. Embora o códice possa estar perdido, isso não significa que as palavras estão perdidas.

[12] HENRY, Carl F. H. God, revelation, and authority. Wheaton, IL: Crossway, 1979, 4:231, 234.

[13] FEINBERG. “Meaning of inerrancy”, p. 297.

[14] Como esclarecimento: “Quando um escritor do Novo Testamento cita os ditos de Jesus, ele não precisa repetir as palavras exatas ditas por Jesus. Sem dúvida, palavras exatas de Jesus devem ser encontradas no Novo Testamento, mas não é necessário que seja assim em todos os casos” (FEINBERG. “Meaning of inerrancy”, p. 301).

[15] FEINBERG. “Meaning of inerrancy”, p. 299-302.

[16] Veja Sparks, por exemplo, que afirma que a Bíblia erra porque suas descrições não retratam o universo de um modo que seja coerente com os resultados comprovados da ciência atual. Ele chega ao ponto de afirmar que Gênesis é um exemplo de “ciência e antropologia primitivas”. SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 92.

[17] FRAME, John. Systematic theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 599-600; WENHAM, John. Christ and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1994, p. 98.

[18] VANHOOZER. “Augustinian inerrancy”, p. 219; “The Chicago statement on Biblical inerrancy”. In: GEISLER. Inerrancy, p. 496, 497 (artigos 13 e 18).

[19] VANHOOZER. “Augustinian inerrancy”, p. 219.

[20] Ibid. Vanhoozer define o literalismo como “a visão que equipara o que é dito (ou seja, o sentido) com o conteúdo semântico (a saber, a proposição expressa pela frase de maneira semântica, independentemente do contexto)”.

[21] “The Chicago statement on Biblical inerrancy”, 500-501.

[22] Ibid.

[23] TRUEMAN, Carl R. “The God of unconditional promise”. In: HELM, Paul; TRUEMAN, Carl R., org. The trustworthiness of God: Perspectives on the nature of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 178.

[24] MOHLER JR, R. Albert. “When the Bible speaks, God speaks: The classic doctrine of Biblical inerrancy”. In: MERRICK; GARRETT. Five views, p. 44.

[25] FRAME. Systematic theology, p. 602.

[26] Por exemplo, SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 6, 32, 60, 98, 103, 128.

[27] THOMPSON, Mark D. “The divine investment in truth: Toward a theological account of Biblical inerrancy”. In: HOFFMEIER, James K.; MAGARY, Dennis R. Do historical matters matter to faith? A critical appraisal of modern and postmodern approaches to Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 73.

[28] KÜNG, Hans. Infallible? An enquiry, trad. Eric Mosbacher. Londres: Collins, 1971, p. 181. Veja também DUNN, James D. G. “The authority of Scripture according to Scripture”. In: Churchman 96 (1982): 107; GOLDINGAY, John. Models for Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 273; NINEHAM, Dennis E. “Wherein lies the authority of the Bible?”. In: HODGSON, Leonard, org. On the authority of the Bible. Londres: SPCK, 1960, p. 88; BARR, James. Fundamentalism. Londres: SCM, 1977, p. 277.

[29] TURRETIN, Francis. Institutes of elenctic theology. Org. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger, 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992-97, 1:37; THOMPSON. “Divine investment in truth”, p. 74-75.

[30] THOMPSON. “Divine investment in truth”, p. 74-75.

[31] FRAME. Systematic theology, p. 522, 523; SWAIN, Scott R. Trinity, Revelation, and Reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011, p. 15.

[32] Não há como enfatizar esse ponto o bastante: à parte da veracidade da sua revelação divina, nada temos que nos sustente, pois a base da nossa fé é eliminada. Não mais podemos saber se nosso Deus nos falou em verdade.

[33] Veja o capítulo 4.

[34] Veja também 1Tessalonicenses 5.24; 2Tessalonicenses 3.3; Hebreus 10.23; 11.11; 1João 1.9.

[35] FRAME. Systematic theology, p. 522–23.

[36] NICOLE, Roger. “The Biblical concept of truth”. In: CARSON; WOODBRIDGE. Scripture and truth, p. 287-302.

[37] FRAME. Systematic theology, p. 522.

[38] YOUNG. Thy Word is truth, p. 45 (cf. 50, 87, 88, 92, 93, 123).

[39] PACKER, J. I. God Has Spoken: Revelation and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1993, p. 104.

[40] Por exemplo, ALLERT, Craig D. A high view of Scripture? The authority of the Bible and the formation of the New Testament canon. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, p. 147-72.

[41] Por exemplo, ENNS. The Bible tells me so.

[42] WENHAM. Christ and the Bible, p. 18.

[43] Uma lista semelhante pode ser encontrada em SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance. Nashville: Nelson, 2001, p. 110-11; WENHAM. Christ and the Bible, p. 12-16; BLOMBERG, Craig L. “Reflections on Jesus’ view of the Old Testament”. In: CARSON, D. A. The enduring authority of the Christian Scriptures. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 680.

[44] Veja, por exemplo, as diversas passagens em que Jesus e os escritores dos Evangelhos veem o AT cumprido na vida de Jesus: Mateus 2.15,18; 4.15-16; 8.17; 12.18-21; 13.35; 27.9-10; João 12.38; 19.14,28, 36-37. Veja Blomberg, “Reflections on Jesus’ view of the Old Testament”, p. 689; SAUCY. Scripture, p. 111.

[45] WENHAM. Christ and the Bible, p. 25.

[46] Deve-se também observar como Jesus cita o AT para apoiar sua missão e

identidade (p. ex., Mt 4.1-10).

[47] “Se Israel pode, em algum sentido, ser chamado de ‘deus’ nas Escrituras, muito mais é correta essa designação a ele, que é verdadeiramente o Filho de Deus” (KÖSTENBERGER, Andreas J. John, BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, p. 315). Veja também CARSON, D. A. The Gospel according to John, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 397-98.

[48] Veja João 12.34; 15.25; 1Coríntios 14.21. CARSON. John, p. 397.

[49] Esse silogismo vem de Donald Macleod, “Jesus and Scripture”. In: HELM; TRUEMAN. Trustworthiness of God, p. 76.

[50] Ibid., 77. Jesus usa a mesma palavra em Mateus 5.19: “Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus”.

[51] MACLEOD. “Jesus and Scripture”, p. 77. Sem dúvida, Jesus ofende os fariseus, pois em Marcos 7.13 ele os acusa de invalidar “a palavra de Deus pela vossa própria tradição”.

[52] KÖSTENBERGER. John, p. 315.

[53] Segundo Jesus, o Deus que falava no Antigo Testamento era o Deus vivo, e Jesus considerava as palavras e promessas do Antigo Testamento como palavras e promessas autoritativas e obrigatórias do único Deus vivo e verdadeiro. Veja WENHAM. Christ and the Bible, p. 17, 23; MONTGOMERY, John Warwick. “Biblical inerrancy: What is at stake?”. In: MONTGOMERY, John Warwick, org. God’s inerrant Word: An international symposium on the trustworthiness of Scripture. Mineápolis: Bethany Fellowship, 1973, p. 28-29.

[54] Warfield frisa esse ponto repetidamente. Veja ZASPEL, Fred. The theology of B. B. Warfield: A systematic summary. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 161–65, 173.

[55] Ibid., p. 161.

[56] Ibid.

[57] Para uma longa lista de detalhes históricos que os escritores do NT

consideravam confiáveis, veja GRUDEM.“Scripture’s self-attestation and the problem of formulating a doctrine of Scripture”. In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1983, p. 42-44.

[58] Sobre esse último ponto, veja BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, org. John Bolt, trad. John Vriend Grand Rapids: Baker Academic, 2003, 1:394.

[59] MORRIS, Leon. The Gospel according to Matthew, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 565; FRANCE, R. T. The Gospel of Matthew, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 850.

[60] Kidner observa, “No texto em hebraico não há intervalo entre essas palavras [Um salmo de Davi] e aquelas que normalmente imprimimos como primeira linha. Nosso costume de colocar o título acima do salmo, e não como parte do primeiro versículo, é uma questão de conveniência, que não altera sua condição de parte do texto” (KIDNER, Derek. Psalms 73–150, TOTC. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1975; repr. 2008, 426n.10).

[61] CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 25-26. O mesmo argumento é defendido por France, Matthew, p. 851–52.

[62] GOLDINGAY, John. Psalms, Volume 3: Psalms 90–150. In: LONGMAN III, Tremper, org. BCOTWP. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 291.

[63] Ibid., 3:299.

[64] Ibid., 3:300.

[65] Goldingay faz uma afirmação semelhante em Do we need the New Testament? Letting the Old Testament speak for itself (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), p. 97: “A orientação hermenêutica que o Novo Testamento nos oferece é que não devemos buscar nele orientação hermenêutica”.

[66] KIDNER. Psalms, p. 73–150, 426-27.

* Assim na versão da Bíblia que o autor está usando; na ARA: 27 vezes em Mateus e 20 em Marcos. (N. do T.)

** Idem. Na ARA: 20 vezes em João. (N. do T.)

[67] WENHAM. Christ and the Bible, p. 58.

[68] Ibid., p. 55 (cf. 63).

[69] João 7.15-17; 8.26-28,37-38,40,43-47; 12.48-50; 14.10; 15.3,7,15; 18.37.

[70] MORRIS, Leon. The Gospel according to John, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 107. Michaels relaciona João 1.14 (Jesus é "cheio […] de verdade") a Êxodo 34.6, em que Moisés confessa Deus como grande em verdade [na ARA: "grande em misericórdia e fidelidade"]. MICHAELS, J. Ramsey. The Gospel of John, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 83.

[71] MICHAELS. Gospel of John, p. 872.

[72] WENHAM. Christ and the Bible, p. 58-59.

[73] Ibid.

[74] Ibid.

[75] "O verbo ἔδοξε(ν) ["pareceu bem"] é usado em Atos 15.22,25,28 para uma decisão que é inspirada pelo Espírito Santo". GARLAND, David E. Luke, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 54.

[76] Sobre o meticuloso processo histórico pelo qual Lucas passou para escrever um relato ordenado, veja ibid., p. 53-56.

[77] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:399-400.

[78] Deve ser especificado que movimentos como o Iluminismo, o liberalismo e o pós-modernismo influenciam o catolicismo romano hoje a ponto de alguns católicos pós-Concílio Vaticano II questionarem a inerrância. No entanto, outros católicos romanos rejeitam essa mudança. Sobre o Concílio Vaticano II e a mudança de Roma no sentido de enfatizar a autoria humana, bem como sua simpatia pelo liberalismo protestante, veja LANE, Anthony N. S. "Roman Catholic views of Biblical authority from the late nineteenth century to the present". In: CARSON. Enduring authority of the Christian Scriptures, p. 292-320.

[79] Obviamente, não era esse o caso com todas as pessoas. No entanto, eu diria que esse provou ser um padrão consistente. Veja os capítulos 2 e 3.

[80] Veja o capítulo 3 com respeito ao Seminário Fuller. Por exemplo, ROGERS, Jack. Biblical authority. Waco, TX: Word, 1977; ROGERS, Jack; MCKIM, Donald. The authority and interpretation of the Bible: An historical approach. San Francisco: Harper & Row, 1979. Trata-se também de uma abordagem que tem sido usada por católicos romanos progressistas desde o Concílio Vaticano II. Alguns afirmariam que havia ambiguidade deliberada em sua declaração, de modo que a Escritura não era mais considerada como sendo inerrante em todas as suas afirmações. Outros viram essa ambiguidade como uma vitória para os progressistas. Veja PINNOCK, Clark H. "Limited inerrancy: A critical appraisal and constructive alternative". In: MONTGOMERY. God's inerrant Word, p. 146-48. Para o debate sobre inerrância entre católicos no Vaticano II, veja GRILLMEIER, Cardeal Alois. "The divine inspiration and the interpretation of sacred Scripture". In: VORGRIMLER, Herbert, org. Commentary on the documents of Vatican II, vol. 3. Nova York: Crossroad, 1989, p. 199-246.

[81] Veja RUPP, Gordon. Luther's progress to the diet of Worms. Nova York: Harper, 1964, p. 69.

[82] SPROUL, R. C. Sola Scriptura: The Evangelical doctrine. Phillipsburg, NJ: P&R, 2005, p. 17. Veja também RUPP. Luther's progress to the Diet of Worms, p. 69; ALTHAUS, Paul. The theology of Martin Luther. Trad. Robert C. Schultz. Filadélfia: Fortress, 1966, p. 6-7.

[83] Para evitar equívocos, algo importante deve ser dito. Não estou assumindo que a inerrância seja base ou fundamento suficiente para a autoridade. Conquanto necessária para a autoridade, a inerrância não é suficiente em si e de si mesma. Dizer isso seria negar o papel da inspiração como fundamento sobre o qual a autoridade bíblica é construída. Ao mesmo tempo, isso não deve nos levar a concluir que uma negação da inerrância não afeta a autoridade. Ela afeta. Lembre-se de que a inerrância é o corolário necessário e natural da inspiração (veja o capítulo 5). Como demonstrou B. B. Warfield em todos os seus escritos, se a Bíblia é verdadeiramente a Palavra de Deus, então, ipso facto, ela não tem erros. Afinal de contas, é a Palavra de Deus, e Deus é um Deus da verdade, perfeito em tudo o que diz. Portanto a inerrância está necessariamente ligada à autoridade bíblica porque está inseparavelmente ligada à inspiração bíblica. Então, é inconcebível afirmar que a Escritura poderia ser autoridade, mas conter

erros. Pelo contrário, quando dizemos que a Escritura fala com autoridade, o que estamos dizendo de fato é que ela fala com autoridade perfeita. Em suma, quando se trata da Escritura, não há autoridade sem inspiração, e não há inspiração sem inerrância. Elas caminham juntas e necessariamente implicam uma à outra. Devo dar crédito a Fred Zaspel, que, em correspondência pessoal, ajudou-me com essa questão. Veja também o capítulo de Zaspel "Bibliology" em The theology of B. B. Warfield, p. 111-78.

[84] E quanto à revelação geral? Ela também é uma autoridade perfeita, pois vem de Deus. Além do mais, há outras formas de revelação fora do cânon escrito, como os milagres do AT e do NT, os ensinamentos de Jesus não registrados na Bíblia, as epístolas perdidas de alguns apóstolos, etc. No entanto, nenhum desses é canônico e nenhum deles, incluindo a revelação geral, é suficiente. Portanto podemos concluir que nenhum deles é suficientemente autoritativo para os cristãos hoje. Esse é um papel que pertence apenas à Escritura. Esse argumento é lindamente apresentado pela "Confissão de fé de Westinster (1646)". In: DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, Volume 4, 1600–1693. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2014, p. 233 (I.I).

[85] LW 32:11. Para outros lugares em que Lutero afirma a inerrância da Bíblia, veja LW 1:121; 4:14; 22:254, 259; 31:11, 282; 32:98; 35:128, 150; 36:136–37; 39:165. Para a afirmação de Lutero da perfeição da Escritura em relação à sola Scriptura, veja THOMPSON, Mark D. A sure ground on which to stand: The relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004, p. 249-82.

[86] Como mencionado em capítulos anteriores, os reformadores não usaram o termo inerrante, mas isso não significa que o conceito não tenha sido afirmado. Para defesas da afirmação da inerrância pelos reformadores, veja PREUS, Robert D. "Luther and Biblical infallibility". In: HANNAH, John D., org. Inerrancy and the church. Chicago: Moody Press, 1984, p. 99-142; MUELLER, J. Theodore. "Luther and the Bible". In: WALVOORD, John F., org. Inspiration and interpretation. Grand Rapids: Eerdmans, 1947, p. 87-114; THOMPSON. Sure ground on which to stand; PACKER, James I. "John Calvin and the inerrancy of Holy Scripture". In: HANNAH. Inerrancy and the church, p. 143-88; KANTZER, Kenneth. "Calvin and the Holy Scriptures". In: WALVOORD. Inspiration and interpretation, p. 115-55; GODFREY, W. Robert. "Biblical authority in the sixteenth and seventeenth centuries: A question of transition". In:

CARSON; WOODBRIDGE. Scripture and truth, p. 225-43, 391-97; NICOLE, Roger R. “John Calvin and inerrancy”, JETS 25 (1982): p. 425-42; KLUNG, Eugene F. “Word and Spirit in Luther studies since World War II”, TJ 5 (1984): p. 3-46; WOODBRIDGE, John D. Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal. Grand Rapids: Zondervan, 1982, p. 49-100; MULLER. PRRD, 2:289-90.

[87] ALTHAUS. Theology of Martin Luther, p. 6-7.

[88] SPROUL, R. C. Scripture alone: The Evangelical doctrine. Phillipsburg, NJ: P&R, 2005, p. 18.

[89] “The Belgic confession (1561)”. In: DENNISON JR., James T. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, Volume 2, 1552-1566. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2010, p. 428 (artigo VII).

[90] “The thirty-nine articles (1562/63)”, em ibid., p. 761 (article XXI).

[91] Essa é, em parte, a razão pela qual a frase seguinte diz: “Portanto as coisas por eles [concílios] ordenadas como necessárias para a salvação não têm força nem autoridade, a menos que se possa afirmar terem sido tiradas das Sagradas Escrituras” (ibid.).

[92] “The Westminster confession of faith (1646)”. In: DENNISON. Reformed confessions, Volume 4, p. 236 (I.IX)

[93] “The London baptist confession (1677)”, em ibid., p. 532 (I.1).

[94] Prefácio, “Chicago statement”, em ibid., p. 493.

[95] “Chicago statement”. In: GEISLER. Inerrancy, p. 494, ênfase acrescentada. Pode-se afirmar que a declaração de Chicago não é necessariamente reformada. Verdade. Ao mesmo tempo, a maioria dos seus representantes era reformada ou, no mínimo, vinha de tradição da Reforma (luteranos, reformados, batistas etc.).

[96] Ibid.

[97] Essa afirmação se encontra na seção “Exposição”, em ibid., p. 502, ênfase acrescentada.

[98] “The Cambridge declaration”, http://www.alliancenet.org/cambridge-declaration; ênfase acrescentada. A declaração foi assinada por membros do concílio tais como John Armstrong, Alistair Begg, James M. Boice, W. Robert Godfrey, John D. Hannah, Michael S. Horton, R. Albert Mohler Jr., R. C. Sproul, David Wells, entre outros. Do mesmo modo, considere o teólogo reformado Keith Mathison, que afirma que a Escritura “é a única norma inspirada e inerentemente infalível, e, portanto, a Escritura é a única norma autoritativa e definitiva. […] É porque apenas a Escritura é inspirada por Deus e Palavra infalível, somente a Escritura tem autoridade única – autoridade final obrigatória do próprio Deus”. Ele continua para acrescentar: “A autoridade única, infalível e última da Escritura significa que ela serve como norma suprema da igreja. Esse foi o principal elemento das formulações protestantes clássicas da doutrina da sola Scriptura. Somente à Escritura podemos atribuir o termo norma absoluta, pois somente ela é inspirada por Deus. A normatividade suprema da Escritura é o resultado lógico da sua inspiração, infalibilidade e autoridade únicas. Se verdadeiramente a Escritura é a Palavra inspirada do Deus vivo; se ela é, portanto, completa, absoluta e incondicionalmente infalível; se de fato carrega a autoridade do próprio Deus, então é autoevidente que a Escritura é nossa norma ou padrão supremo” (MATHISON, Keith. The shape of Sola Scriptura. Moscow, ID: Canon, 2001, p. 260, 264, 266; ênfase acrescentada). Veja também Muller, DLGTT, s.v. sola Scriptura, p. 284.

[99] “Afirmar que a Sagrada Escritura é a única fonte de revelação apostólica normativa hoje é afirmar que a Sagrada Escritura tem as qualidades da perfeição e da suficiência” (MATHISON. Shape of Sola Scriptura, p. 256).

[100] PINNOCK. “Limited inerrancy”, p. 150.

[101] SPROUL. Sola Scriptura, p. 18.

[102] Ibid.

[103] Ibid.

[104] Sproul faz uma comparação semelhante. Ibid., p. 21.

[105] Os defensores da inerrância limitada costumam usar a expressão “fé e prática” de um modo contrário ao usado pelos reformadores. Eles a usam para dizer que a Bíblia é inerrante somente quando aborda questões de fé e prática (observe como isso pressupõe que não é toda a Bíblia que está em foco). Em

contrapartida, a tradição da Reforma usou a mesma expressão para dizer que a Bíblia é a única regra inerrante de fé e prática. Observe, no entanto, que os defensores da inerrância limitada dividem a Bíblia em duas categorias: uma que aborda as questões de fé e prática e outra que se ocupa de todo o restante. Isso é conveniente porque então lhes permite afirmar a inerrância enquanto, simultaneamente, negam que ela se aplica a toda a Bíblia. Em contraste, os reformadores e a tradição reformada nunca dividiram a Escritura desse modo, e nós também não devemos fazê-lo (veja os capítulos 1 e 3). Como irei explicar logo à frente, a Escritura em si nunca impõe essa distinção. Em vez disso, devemos afirmar que a Bíblia é inerrante em tudo o que aborda (veja o capítulo 8). Dizer que a Bíblia é a regra inerrante de fé e prática nunca teve como intuito limitar a inerrância, mas sim expandi-la para que a Bíblia se aplique a tudo que há na vida. (Para que fique claro, não estou dizendo que a Bíblia, de modo explícito ou direto, aborda todos os temas da vida e do mundo. Ela não faz isso [p. ex., física]. No entanto, nos temas que aborda, a Bíblia é inerrante. Além disso, devemos prestar atenção à Confissão de Westminster [I. VI] na sua afirmação de que a Bíblia tem autoridade não apenas no sentido direto [tudo que é expressamente definido na Escritura], mas também no que pode ser deduzido da Escritura por boa e necessária consequência). Para mais sobre esse ponto, veja o capítulo 10, sobre suficiência.

[106] Deve ser especificado que uma afirmação da inerrância não garante que a pessoa confirme sola Scriptura. O catolicismo romano é um exemplo relevante. Veja WOODBRIDGE, John D. “Evangelical self-identity and the doctrine of Biblical inerrancy”. In: KÖSTENBERGER, Andreas J.; YARBROUGH, Robert W. Understanding the times: New Testament studies in the 21st century. Wheaton, IL: Crossway, 2011), p. 113-22.

[107] Os inerrantistas limitados vão preferir a palavra infalível porque, por ela, eles querem dizer algo muito aquém da inerrância (i.e., a Escritura é infalível na sua mensagem espiritual, mas não na sua totalidade). No entanto, o recurso deles de usar a palavra infalível para esse propósito apenas prova o ponto que abordei acima, a saber, que, para o defensor da inerrância limitada, a autoridade não pode se aplicar à Bíblia na sua totalidade, mas deve estar restrita às porções que sabemos ser verdadeiras.

[108] Os defensores da inerrância limitada podem contestar, afirmando crer que a Escritura é suficiente para a fé e prática. Porém, isso só nos leva de volta ao problema original da redução do cânon. Se a Escritura pode errar em detalhes

históricos aparentemente insignificantes, por exemplo, porque iríamos pressupor que estaria “correta” no que se refere a questões importantes da vida, como a fé e a prática? É difícil não concluir que a teoria da inerrância limitada esteja determinando seu próprio cânon dentro de um cânon.

[109] SPROUL. Sola Scriptura, p. 33.

[110] Devo dar crédito a Fred Zaspel que refletiu comigo sobre esse ponto em correspondência pessoal. Não surpreendentemente, esse é um argumento muito warfieldiano.

[111] PINNOCK. “Limited inerrancy”, p. 150.

[112] SPROUL. Sola Scriptura, p. 34.

[113] PINNOCK. “Limited inerrancy”, p. 149.

[114] BAHNSEN. “Inerrancy of the autographa”, p. 183-84. Considere também Saucy, que diz que a inerrância “sustenta logicamente a autoridade última de toda a Escritura. Somente a verdade tem autoridade, e, por serem completamente verdadeiras, as Escrituras exigem autoridade definitiva” (Saucy, Scripture, p. 161). Do mesmo modo, Sproul: “Sola Scriptura como a norma suprema de autoridade eclesiástica depende definitivamente da premissa da infalibilidade da Palavra de Deus” (SPROUL. Sola Scriptura, p. 21).

[115] Por exemplo, ENNS, Peter. “Inerrancy, however defined, does not describe what the Bible does”. In: MERRICK; GARRETT. Five views, p. 91, 114; SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 6, 60.

[116] HENRY, Carl F. H. Evangelicals in search of identity. Waco, TX: Word, 1976, p. 55.

[117] JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002, p. 195

[118] Ibid.

[119] Ibid., p. 195-96.

[120] Ibid., p. 196.

[121] Ibid., p. 197.

[122] YOUNG. Thy Word is truth, p. 263.

[123] É verdade que um erro num ponto da Bíblia não implica necessariamente erros em outros pontos. No entanto, a existência de um erro naturalmente sugere a possibilidade de outros. Desse modo, podemos concluir com Saucy que "afirmar que a Bíblia contém erros corrói nossa confiança na Escritura como um todo". SAUCY. Scripture, p. 159.

[124] Sparks afirma que os erros da Escritura não impactam a teologia. SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 6, 60.

[125] TURRETIN. Institutes of elenctic theology, 1:71; YOUNG. Thy Word is truth, p. 75-76, 89.

[126] YOUNG. Thy Word is truth, p. 29.

[127] PACKER. J. I. God has spoken: Revelation and the Bible, 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1993, p. 32. Veja também YOUNG. Thy Word is truth, p. 264.

[128] PACKER. God has spoken, p. 32.

[129] Ibid.

[130] Por exemplo, ENNS. The Bible tells me so.

[131] JENSEN. Revelation of God, p. 161.

[132] VANHOOZER, Kevin. "Augustinian inerrancy: A well-versed account", trabalho apresentado na Evangelical theological society, novembro de 2013.

[133] Para outros aspectos da fé minada pela rejeição da inerrância, veja PACKER. God has spoken, p. 32-33.

[134] TURRETIN. Institutes of Elenctic Theology, 1:71.

[135] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 79.

[136] YARBROUGH, Robert W. "Inerrancy's complexities: Grounds for grace in the debate". In: FLUGHER, Gabriel N. E., org. Solid ground: The inerrant

Word of God in an errant world. Phillipsburg, NJ: P&R, 2012, p. 75.

Capítulo 9

Deus fala para ser ouvido: A clareza da Escritura

As águas turvas do Pós-modernismo

"De uma coisa um professor pode sempre estar certo: praticamente todo aluno que entra na universidade acredita, ou afirma acreditar, que a verdade é relativa."[1] Essa afirmação de Allan Bloom no seu conhecido livro The closing of the American mind [O bloqueio da mente americana] é chocante quando a lemos. No entanto, como professor, tenho de admitir que é verdadeira. Nossa época está impregnada de uma cosmovisão pós-moderna e, ao interpretar um texto, o significado dele é visto como algo que o leitor, influenciado pela sua comunidade, cria e constrói, em vez de ser algo que se originou inerentemente no escritor.[2] Isso leva a múltiplas interpretações de um texto. Há uma pluralidade de interpretações porque existe uma pluralidade de leitores e comunidades, cada qual construindo seu próprio significado, todos igualmente válidos e "verdadeiros". No texto não há um significado objetivo, fixo e inerente. Quando essa mentalidade é aplicada ao texto da Escritura, a Bíblia torna-se um recurso para nossas próprias intenções. Ou, para usar outra metáfora, a Palavra de Deus está submersa nas águas turvas do pós-modernismo. Não há clareza objetiva, apenas uma pluralidade de interpretações igualmente válidas, e até mesmo contraditórias.[3]

Quando abrimos a Escritura, vemos uma concepção de linguagem e significado fundamentalmente diferente. Deus fala e há sentido em tudo o que ele diz. Ele espera ser não apenas ouvido e compreendido, mas também obedecido. Suas palavras pactuais não são ambíguas, mas claras e diretas – tão diretas que a resposta a elas é questão de vida e morte (Js 24.15; Jo 3.36), O cristão de hoje, munido da Bíblia, enfrenta um tremendo desafio. Como podemos permanecer plantados firmemente no terreno sólido do que Deus diz, enquanto as

interpretações pós-modernas da Bíblia ao nosso redor tentam minar o terreno sobre o qual estamos? Esta é nossa oração: Mesmo que eu ande pelo vale da sombra do pós-modernismo, não temerei o subjetivismo, pois tu te expressaste claramente e a tua Palavra e teu Espírito me ajudam.[4]

A clareza de Deus e sua palavra da aliança

Como vimos no capítulo anterior, a veracidade da Escritura origina-se da veracidade de Deus. O mesmo é verdadeiro a respeito da clareza da Escritura. Ela origina-se da clareza de Deus, do fato de que Deus é um comunicador efetivo.[5] Deus não nos deixa adivinhar o que ele pensa ou deseja. Ele revelou sua vontade e a comunicou ao seu povo nas suas próprias palavras. Portanto não devemos pensar que as palavras e os atos de Deus possam, de algum modo, ser separados de quem ele é.[6] Não há abismo, precipício ou vale que separe Deus da sua Palavra. O que é característico de um é característico do outro. Sua Palavra é clara no que comunica porque o próprio Deus é claro.

Isso é algo que difere radicalmente dos deuses das nações. Moisés, refletindo sobre a obediência e a desobediência de Israel, afirma em Deuteronômio 4.11 que, quando Israel foi ao pé do monte que ardia em fogo “até o meio do céu”, o Senhor lhes falou. “Então, o

Senhor

vos falou do meio do fogo; a voz das palavras ouvistes; porém, além da voz, não vistes aparência nenhuma” (4.12). Israel não viu Deus, mas ouviu a voz dele. Em contraste, as nações viam seus deuses, mas seus deuses não podiam falar. É esse o ponto destacado por Moisés nos versículos 15-31. Se Israel desobedecer, será disperso entre as nações. “Lá, servireis a deuses que são obra de mãos de homens, madeira e pedra, que não veem, nem ouvem, nem comem, nem cheiram” (Dt 4.28).[7] Não é bênção, mas maldição, servir a deuses que não podem ver ou ouvir, ou deuses que podem ver, mas não podem ouvir; deuses mudos e impotentes.[8] O verdadeiro Deus não somente ouve e vê, mas fala e pode ser ouvido. Esse Deus honra aquele que ouve quando ele fala e que confia

nas promessas redentoras feitas por ele.[9] Evidentemente, tudo isso assume que o Deus que revela a si mesmo por meio da sua palavra faz isso de modo claro.

Essa clareza na comunicação não se limita às palavras audíveis que Moisés ouviu de Yahweh ou que os apóstolos ouviram de Jesus (Mt 3.16-17; 17.5; Mc 1.14; Jo 12.27-30), mas aplica-se também à Palavra escrita. Como vimos no capítulo 7, a Escritura é inspirada por Deus. O que a Escritura diz Deus diz, e, quando a lemos, estamos lendo a própria Palavra de Deus. Sua Palavra não chega a nós envolta em código, ou encoberta por algum tipo de dialeto celestial. Ela nos é apresentada em linguagem simples, pois Deus usou pessoas comuns, sob a orientação do Espírito Santo, para registrar exatamente o que ele intencionava dizer ao seu povo. Deus tinha um propósito por trás da entrega da Escritura, o de que seu povo pudesse ser instruído nos seus caminhos. A mensagem deve ser clara. A clareza da Escritura está relacionada à clareza da fala de Deus.

Se a Escritura não for clara do modo como necessitamos que seja para que sejamos salvos, então, basicamente, as intenções de Deus, mesmo que verdadeiras, não alcançarão o resultado desejado por ele. Se a mensagem de Deus na Escritura for ilegível ou ininteligível, ela permanece ineficaz. A Palavra de Deus não volta vazia. As consequências para o caráter de Deus acompanham-na. Ele é, de fato, um Deus capaz de falar de maneira clara e efetiva? Se a resposta for negativa, o que isso diz a respeito dele? Se essa for a verdade, resta aos cristãos uma mensagem do evangelho que, na melhor das hipóteses, é confusa e, na pior, mostra-se vazia.

Porém, Deus falou claramente e sua Palavra é efetiva da maneira como ele intencionou que fosse. A Palavra de Deus não é apenas entendida cognitivamente, mas, quando acompanhada do Espírito Santo, também produz transformação salvadora no coração do pecador.[10] A Palavra escrita de Deus não é meramente uma revelação (embora certamente não seja menos que isso), mas uma comunicação. Suas palavras não apenas transmitem informação; elas fazem algo. Tomando emprestado da teoria do fala-ato, em quaisquer palavras ditas, há não apenas uma locução (palavras faladas), mas uma ilocução (a ação realizada pelas palavras), bem como uma perlocução (a consequência ou efeito das palavras pronunciadas).[11] Por exemplo, se eu entrasse num aeroporto, apontasse para um homem sentado próximo a um terminal e gritasse “bomba” ou “terrorista”, minhas palavras não apenas ofereceriam informação, como também inspirariam e incitariam à ação.

A Palavra falada e escrita de Deus faz o mesmo. Como exemplo, considere a fala salvífica de Deus. De modo efetivo, o Pai chama seus eleitos para seu Filho. Esse chamado não é resistível, mas irresistível. Em outras palavras, a persuasão de Deus dos seus eleitos não falha, mas é sempre bem-sucedida (p. ex., Jo 6.44,65; Rm 8.28-30).[12] Tendo sido chamado de modo efetivo e regenerado pelo poder do Espírito Santo (Jo 3.5-8) por meio da palavra do evangelho (1Pe 1.23; Tg 1.18), ao eleito então é concedido pelo Espírito, não apenas o arrependimento (2Tm 2.24-26; At 5.31; 11.18), mas a fé (At 13.48-50; Ef 2.8-10; Fp 1.29-30; 2Pe 1.1) que ativa esses dois dons no interior da pessoa. Pela fé em Cristo, esse pecador eleito é então justificado (Gl 3.10-14). A justificação é uma declaração legal, forense; Deus declara o pecador não mais culpado, e sim justificado com base na obra redentora de Jesus Cristo. A justiça de Cristo é imputada ou contada como sendo do cristão (Rm 4.3-6; 5.17; Fp 3.9).[13] As palavras de Deus são palavras pactuais efetivas, palavras que realizam um ato de salvação. Elas não se limitam a transmitir informações, mas trazem à existência uma nova condição: nova vida e nova identidade em Cristo.

No entanto, tudo isso só é possível se as palavras da aliança de Deus forem claras. Se elas forem inerentemente obscuras, serão incapazes de realizar o que ele tinha em mente quando as enviou. Suas palavras não alcançarão o objetivo, e ele não terá um destinatário escolhido e transformado. Ao contrário disso, ao longo de toda a Escritura é atestada a efetividade da fala de Deus. Como o Senhor disse por intermédio do profeta Isaías:

Porque, assim como descem a chuva e a neve dos céus e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra, e a fecundem, e a façam brotar, para dar semente ao semeador e pão ao que come, assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei. (Is 55.10-11)

A mesma efetividade, confiabilidade e credibilidade aplicam-se à Palavra escrita de Deus.[14] A Escritura não está meramente transmitindo informações, mas o Espírito usa a fala escrita de Deus para penetrar o coração (Hb 4.12).[15]

Portanto a Palavra de Deus é efetiva e cumpre com êxito o propósito para o qual

foi enviada. Assim como podemos falar da graça irresistível/efetiva, também podemos falar da fala irresistível/efetiva, e a Escritura encaixa-se nessa categoria. A Palavra de Deus alcança o seu propósito porque é o instrumento da sua vontade onipotente; a Palavra de Deus alcança o seu propósito porque é clara. E por ser clara, o Espírito pode usá-la para penetrar a mente e o coração, do mesmo modo que a luz invade as trevas. Ao contrário das crenças de Karl Barth, a fala de Deus na forma escrita não enfraquece a onipotência de Deus, mas demonstra como ele é poderoso.[16] Somente um Deus onipotente pode comunicar sua vontade de maneira clara e irresistível num texto escrito puro e sem mácula. Mark Thompson afirma: “Deus tem algo a dizer e o diz muito bem”.[17]

Rejeitar ou atacar a clareza da Escritura é investir contra o próprio Deus. Dizer que a Palavra de Deus é obscura é dizer que o próprio Deus não foi claro. Aos que acusam a Palavra de Deus de ser ininteligível resta concluir que Deus é um comunicador medíocre ou que não tem desejo ou intenção de se fazer conhecido às pessoas.[18] Se a segunda hipótese for verdadeira, então estamos diante de uma terrível realidade: Deus é mentiroso, pois na Escritura ele diz que deseja que o conheçamos. As duas opções ferem o caráter de Deus. Observe que o que está em risco aqui não é apenas nossa doutrina da Escritura, mas também nossa doutrina da salvação. Se não conseguimos entender a Palavra salvadora de Deus, como então podemos ser salvos?[19]

O testemunho da Bíblia quanto à sua própria clareza

Ao longo dos séculos, a Igreja Católica Romana tem afirmado que a Escritura não é clara, e por essa razão, todos os cristãos devem depender da interpretação infalível da igreja. Cada cristão individual não consegue interpretar a Escritura por si mesmo, mas deve depender inteiramente de Roma, que nunca se engana na sua doutrina e nos seus ensinos oficiais.

É difícil encontrar esse argumento na Escritura. Em vez disso, o que vemos na Escritura é que a Palavra de Deus é apresentada ao povo de Deus com clareza na sua mensagem salvífica A intenção é que os destinatários da Palavra de Deus

não apenas a compreendam, mas a apliquem em suas vidas e nas suas igrejas locais. Temos todas as indicações de que os escritores bíblicos, incluindo o próprio Jesus, criam que a Escritura era clara, pois apenas ela é única autoridade infalível e inerrante para a vida cristã.

Primeiro, considere como Deus intencionou que sua Palavra fosse apresentada ao seu povo no Antigo Testamento. Quando Deus libertou seu povo dos egípcios, ele deu a eles sua Lei, as Dez Palavras (ou Dez Mandamentos). Esses mandamentos não eram apenas para um pequeno grupo seleto. Eles deveriam ser obedecidos por toda a congregação: jovens e velhos, ricos e pobres, homens e mulheres, pelos pais e seus filhos. Conquanto os Dez Mandamentos talvez tenham exigido reiteração, elaboração ou interpretação, nunca houve qualquer indicação de que fossem obscuros ou incompreensíveis. Era assumido que fossem compreensíveis e aplicáveis, tanto que a obediência a eles era esperada. [20] De fato, a clareza desses mandamentos comprovou-se quando, posteriormente, Deus pôde responsabilizar seu povo e até mesmo discipliná-lo pela desobediência aos seus mandamentos. A culpabilidade foi estabelecida sobre a premissa de que havia clareza.

A clareza da Lei de Deus no Antigo Testamento é apoiada por passagens como Deuteronômio 6.6-7, em que o Senhor, depois de ter dado sua Lei ao seu povo, disse: “Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão 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”. O que é surpreendente nessa passagem é que os mandamentos da aliança de Deus eram tão claros que os pais podiam ensiná-los aos seus filhos. A Palavra de Deus não era restrita ao adulto letrado, mas podia ser compreendida e absorvida por meninos e meninas.[21] Por essa razão, em Deuteronômio 31, o Senhor pôde instruir Moisés a reunir o povo – homens, mulheres e crianças, bem como os estrangeiros – para ouvir a leitura da lei a todo o Israel “para que ouçam, e aprendam, e temam o

Senhor

, vosso Deus, e cuidem de cumprir todas as palavras desta lei” (31.12). Ninguém em Israel era excluído de ouvir e aceitar a Palavra de Deus. Como um rio, a Palavra de Deus é profunda o bastante para que um elefante nade, mas suficientemente rasa para que um cordeiro não se afogue.[22]

Os mandamentos de Deus não foram feitos para a sala de aula. Deveriam ser

tema da conversa pública, cotidiana. Na rotina da vida em família, a Palavra de Deus deveria ser um tema. Se alguém estivesse se alimentando, descansando ou trabalhando, a Palavra de Deus deveria estar na ponta da língua.[23] “Também as atarás como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa e nas tuas portas” (Dt 6.8-9). Não há evidência de que a Palavra de Deus fosse obscura ou ininteligível.

Considere Deuteronômio 30.9-14. A aliança de Deus acabara de ser renovada em Moabe, e o Senhor prometeu ao povo que os levaria à terra dos seus pais, e ele mesmo circundaria seus corações para que amassem o Senhor (30.5-7). Yahweh ordenou que seu povo se arrependesse para que pudesse retornar ao Senhor e obedecer à sua voz (30.9-10). Onde a voz divina era ouvida? Ela era ouvida nos “seus mandamentos e […] seus estatutos, escritos neste Livro da Lei” (30.10). É possível prever a objeção que virá: “Tudo bem, Senhor, mas sua Palavra não é suficientemente clara, tampouco é acessível!” Atente para a correção:

> Porque este mandamento que, hoje, te ordeno não é demasiado difícil, nem está longe de ti. Não está nos céus, para dizeres: Quem subirá por nós aos céus, que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Nem está além do mar, para dizeres: Quem passará por nós além do mar que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o cumpramos? Pois esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração, para a cumprires. (Dt 30.11-14).

Conquanto a fala dos deuses pagãos fosse enigmática, inacessível, insondável, incompreensível e impenetrável, a Palavra de Yahweh não era assim.[24] Em vez disso, sua Palavra era pactual, tinha autoridade, estava mais próxima e era palatável.[25] Em vez de ocultar de nós a sua vontade, Deus a tornou conhecida, e fez isso de um modo que podemos aceitar e entender.[26] Portanto escolher a vida não significaria saltar no sombrio desconhecido, mas inclinar-se à segura e sempre presente Palavra de Deus. Em última análise, Israel, enfim, deveria manter os olhos à frente, no advento de Cristo, que desceria, assumiria a forma humana e faria o Pai conhecido a fim de salvar pecadores (Rm 10.5-9).

Ou considere o livro de Josué. Quando Josué sucedeu a Moisés, o Senhor certificou-se de que ele também entendesse o quanto sua Palavra seria clara e

efetiva para seu povo. Disse o Senhor a esse novo líder:

Tão somente sê forte e mui corajoso para teres o cuidado de fazer segundo toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvies, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares. Não cesses de falar deste Livro da Lei; antes, medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então, farás prosperar o teu caminho e serás bem-sucedido. Não to mandei eu? Sê forte e corajoso; não temas, nem te espantes, porque o

Senho

r, teu Deus, é contigo por onde quer que andares. (Js 1.7-9)

É importante observar a conexão entre a Palavra de Deus e a presença de Deus. A presença do "Livro da Lei" era a presença do Senhor, o Deus deles. Sua lei deveria estar sempre nos lábios de Israel. O povo deveria meditar nela todos os dias, cuidadosos quanto ao que ele havia dito. O Senhor não faria essa exigência se sua lei fosse vaga, elusiva, encapsulada em mistérios impenetráveis. Apenas uma Palavra clara, como era a Palavra de Deus, poderia ter esse efeito na vida de um crente.

Os salmistas também assumiam a clareza da Escritura nos seus muitos cânticos de adoração e lamentação. A clareza da Palavra de Deus reflete o próprio Deus. Ele é um Deus que faz brilhar sua luz onde há trevas. Davi, por exemplo, diz em Salmos 36.7-9: "Como é preciosa, ó Deus, a tua benignidade! Por isso, os filhos dos homens se acolhem à sombra das tuas asas. Fartam-se da abundância da tua casa, e na torrente das tuas delícias lhes dás de beber. Pois em ti está o manancial da vida; na tua luz, vemos a luz". É pelo fato de Deus prover luz – bênção, redenção, presença divina, etc. – que podemos enxergar e viver, em vez de permanecer em cegueira espiritual e morrer.[27]

A mesma imagem da "luz" é aplicada à Palavra de Deus. Considere Salmos 119.105: "Lâmpada para os meus pés é a tua palavra, e luz para os meus caminhos" (cf. Pv 6.23).[28] Essa imagem se aplica não apenas à palavra falada de Deus (i.e., mandamentos orais/verbais, promessas), mas também à sua

Palavra escrita. A Escritura é como uma luz que brilha forte, mostrando-nos o caminho para a salvação. Sem ela, tropeçamos na escuridão, e nos desviamos do caminho que conduz à vida. A imagem da “luz” transmite a clareza da palavra de Deus para o crente. Como lemos em Salmos 119.130: “A revelação das tuas palavras esclarece e dá entendimento aos simples”. O mesmo é verdadeiro a respeito da Palavra escrita de Deus, pois ela dá sabedoria aos símplices (Sl 19.7).

Com grande emoção depois de Hilquias ter redescoberto o livro da lei na casa do Senhor (2Rs 22.8-13), Josias ordenou que todas as palavras do “Livro da Aliança” fossem lidas (2Rs 23.2). Ao ouvir a Palavra de Deus, Josias e o povo se uniram numa aliança diante do Senhor “para o seguirem” e “guardarem os seus mandamentos, os seus testemunhos e os seus estatutos” (2Rs 23.3). Tanto para Josias quanto para o povo, a Palavra de Deus era clara o suficiente para ser gravada no coração, levando-os ao arrependimento, movidos pela fé no Senhor (cf. Hb 4.12).

Esdras também assumiu a clareza da Palavra de Deus quando a leu para o povo. Em Neemias 8, o povo se reuniu “como um só homem” e Esdras, o escriba, trouxe o “Livro da Lei de Moisés” para que fosse lido perante a congregação formada “tanto de homens como de mulheres e de todos os que eram capazes de entender o que ouviam” (8.2). “Todo o povo tinha os ouvidos atentos ao Livro da Lei” (8.3). Quando Esdras subiu ao púlpito e abriu o livro diante de todo o povo, a reação de todos foi curvar a cabeça e adorar o Senhor com o rosto em terra (8.4-6). A Palavra de Deus não foi apenas lida para o povo, mas também explicada. Muitas pessoas “ensinavam o povo na Lei” e “leram no livro, na Lei de Deus, claramente, dando explicações, de maneira que entendessem o que se lia” (8.7-8). Essa ajuda na interpretação não depõe contra a clareza da Bíblia, e, como veremos, a clareza não assegura facilidade na interpretação. Pelo contrário, o fato de que a Palavra de Deus pode ser interpretada e então compreendida sustenta o argumento em favor da clareza da Bíblia. Se a Palavra de Deus não fosse clara, não poderia ser explicada, muito menos compreendida e obedecida.[29]

Segundo, o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento assume a clareza da Escritura. Um dos exemplos mais poderosos é encontrado na tentação de Jesus no deserto (Mt 4.1-11). Satanás persistia na sua tentação a Jesus, mas Jesus respondia citando passagens do Antigo Testamento. O encontro entre Jesus e Satanás assume a clareza do Antigo Testamento. Satanás distorce a Escritura para enganar, e Jesus cita a Escritura corretamente para mostrar que a Palavra

de Deus é clara a respeito de como se deve viver em obediência a Deus.

A confiança de Jesus na clareza do Antigo Testamento é evidente em várias perguntas e afirmações que ele fez aos seus críticos:

"Não lestes o que fez Davi […] Ou não lestes na Lei […]?" (Mt 12.3,5).

"Não tendes lido […]?" (Mt 19.4).

"Nunca lestes nas Escrituras […]?" (Mt 21.42).

"Não tendes lido o que Deus vos declarou […]?" (Mt 22.31).

"Ide, porém, e aprendei o que significa: 'Misericórdia quero e não holocaustos'" (Mt 9.13; cf. Os 6.6).

"Tu és mestre em Israel e não compreendes estas coisas?" (Jo 3.10).

"Errais, não conhecendo as Escrituras nem o poder de Deus" (Mt 22.29).[30]

O que podemos concluir da perplexidade (e até mesmo veemência) dos fariseus diante do fato de que Jesus recorria ao AT? Os fariseus eram homens que dedicavam a vida ao estudo da Lei e, no entanto, com a vinda de Jesus, constataram que estavam interpretando ou aplicando as Escrituras da maneira incorreta. Em resposta, devemos reconhecer que a confusão dos fariseus não era consequência da falta de clareza do Antigo Testamento, mas da distorção de seu verdadeiro significado praticada por eles mesmos na sua própria hipocrisia (Mt 23.1-36), ou da incapacidade deles de interpretá-lo corretamente devido a sua própria parcialidade e à sua própria tendência interpretativa (Mc 7.8). A ignorância não era um dos seus problemas. A dificuldade deles em entender ou interpretar a Palavra de Deus do modo correto era porque eles se recusavam a permitir que o verdadeiro significado do Antigo Testamento transformasse suas falsas concepções e reorientasse sua conduta.[31]

Isso não quer dizer que Jesus não soubesse que certas partes do AT exigiriam esforço considerável para que fossem compreendidas. Pode-se discernir isso na

sua exortação “Quem lê entenda” (Mt 24.15). Jesus não está dizendo que o entendimento vem sem esforço, ou que o texto sempre parecerá transparente. Ao mesmo tempo, a única razão pela qual Jesus podia citar a Escritura da maneira como fazia era porque ele assumia que o texto era claro e poderia ser compreendido pelos que o ouviam. Caso contrário, seria injustificável que Jesus confrontasse aqueles que acreditavam conhecer as Escrituras, mas se recusavam a responder em fé e arrependimento à pessoa a respeito de quem as Escrituras falavam (Jo 5.36-47).[32]

Jesus não era o único a crer na clareza das Escrituras. Os escritores do Novo Testamento tinham a mesma confiança. Lemos em Romanos 15.4-6:

Pois tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança. Ora, o Deus da paciência e da consolação vos conceda o mesmo sentir de uns para com os outros, segundo Cristo Jesus, para que concordemente e a uma voz glorifiqueis ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.

Paulo pôde dizer a Timóteo que toda a Escritura é inspirada 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 3.16-17). As águas turvas do pós-modernismo estão ausentes dessas passagens. Também não encontramos nelas a necessidade de uma interpretação oficial segundo afirma Roma. Em vez disso, deparamo-nos com a confiança absoluta de Paulo na suficiência da Escritura porque é possível entendê-la. Ela foi escrita para nossa instrução.[33] Se a Escritura é inerentemente obscura, como afirmam alguns, por que razão os escritores do Novo Testamento citam o Antigo Testamento para resolver disputas? De fato, os escritores do Novo Testamento mencionam mais de 2.500 versículos do Antigo Testamento![34] O livro de Hebreus é um bom exemplo. A unidade do cânon, revelada na Escritura como sua própria intérprete, serve para demonstrar a clareza da Escritura.

Terceiro, a clareza da Escritura é confirmada quando examinamos o tipo de público que os escritores bíblicos tinham em mente. Ofereço aqui quatro categorias específicas que ressaltam a clareza da Escritura:

A Escritura não era apenas para o letrado, mas para o iletrado (Tg 2.5-6).

A Escritura não era apenas para adultos, mas para seus filhos (Dt 6.7; Ef 6.1-3).

A Escritura não foi escrita para acadêmicos, mas tinha toda a igreja como público-alvo (Jo 20.30-31; 1Co 1.2; Gl 1.2; Fl 1.1; Cl 4.16; 1Tm 4.13).[35]

A Escritura não era apenas para os judeus, mas também para os gentios não religiosos (At 13.46; 18.6; 22.21).

Esse último ponto é extraordinário no contexto do século 1º. Quando os discípulos de Jesus levaram o evangelho aos perdidos, compartilharam essa mensagem primeiramente com os judeus, povo que conhecia o Antigo Testamento. Não era necessário explicar quem era Abraão, Isaque ou Jacó. O conhecimento bíblico poderia ser presumido, embora seu significado à luz de Cristo tivesse de ser revelado. Impressionante é o fato de os discípulos levarem a Palavra de Deus a gentios que não faziam ideia de quem fosse Jesus nem estavam familiarizados com o Antigo Testamento (p. ex., At 17.16-34).[36] É simplesmente surpreendente que a comunicação de Paulo com os gentios seja tão recheada de alusões ao Antigo Testamento quanto sua comunicação com os judeus.[37] Paulo, como indicam suas viagens missionárias relatadas em Atos, aparentemente não via qualquer dificuldade em explicar o Antigo Testamento aos gentios. Os gentios, e não apenas os judeus, ouviram a boa-nova do evangelho, que estava envolta em alusões ao Antigo Testamento, e criam. Obviamente, tratava-se da obra do Espírito no coração deles. Mas o ponto-chave é este: o Espírito não precisou agir a despeito do Antigo Testamento, mas agiu de fato, por meio do Antigo Testamento, trazendo luz às passagens que falavam do Salvador que viria ao mundo.

Esclarecendo a clareza da Escritura

A clareza, ou perspicuidade, da Escritura significa que a Bíblia pode ser compreendida e assimilada por todos que forem auxiliados pelo Espírito Santo e pelos meios comuns.[38] Como diz a Confissão de fé de Westminster:

Na Escritura não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos; contudo as coisas que precisam ser cridas, observadas e obedecidas para a salvação, em uma ou outra porção da Escritura, são tão claramente expostas e explicadas, que não só os doutos, mas ainda os indoutos, no devido uso dos meios comuns, podem alcançar uma suficiente compreensão delas.[39]

Infelizmente, a perspicuidade é um dos atributos da Bíblia menos compreendidos. Talvez possamos entendê-lo melhor examinando o que a clareza não significa.

Primeiro, a clareza da Bíblia não significa que não há passagens bíblicas de difícil compreensão. Às vezes, é assumido que, sendo a Bíblia clara, não pode haver passagens difíceis de interpretar. Há vários problemas com essa lógica:

Primeiro, ela assume que a clareza vem sempre acompanhada da facilidade de compreensão – uma passagem clara não deve requerer dificuldade ou esforço para ser compreendida. Se o trabalho árduo do estudo for exigido para iluminar seu sentido, a passagem não pode mais ser considerada clara. No entanto, essa suposição é equivocada. Como qualquer aluno dedicado pode confirmar, a clareza costuma vir por meio do esforço. Os dois não são mutuamente excludentes, e a presença de um não exclui o outro. Com frequência, devemos nos esforçar e persistir na busca pela compreensão até que os conceitos estejam claros, mas no final eles são esclarecidos. Até mesmo Pedro reconheceu que alguns dos escritos de Paulo eram difíceis de entender (2Pe 3.16), e certas pessoas distorciam esses escritos para seus próprios propósitos. Porém Pedro não usa esse argumento como uma desculpa para evitar essas verdades. Ele as usa como motivação para que sejamos diligentes em discernir entre a interpretação correta e a incorreta (3.17-18). Pedro assume que aqueles que distorcem as palavras de Paulo são ignorantes, mas os que atentam a elas são cheios do conhecimento que conduz à vida.

Devemos também evitar assumir incorretamente que toda passagem da Escritura deve ser igualmente clara. Poucos protestantes definiram clareza desse modo. Em vez disso, apesar de admitirem haver passagens difíceis, sabem que a mensagem salvadora da Escritura é clara e pode ser compreendida e assimilada. Como diz a CFW, embora nem todas as afirmações na Bíblia sejam "igualmente claras em si" ou "evidentes a todos", aquelas que precisam ser conhecidas para a salvação são "claramente apresentadas".[40]

Além disso, podemos assumir incorretamente que a clareza seja dependente do intérprete e não do próprio texto. A clareza da Escritura de fato envolve tanto o texto quanto o leitor. Segundo David Garner, "Uma reivindicação da clareza da Bíblia torna-se uma abstração à parte da consideração do ouvinte; tanto o que fala quanto o que ouve devem existir para que a comunicação realmente funcione de maneira perspícua".[41] No entanto, com a influência do pós-modernismo, alguns se excederam, tornando a clareza da Escritura não um atributo do texto, mas algo dependente do leitor e do significado que o leitor atribuiria ao texto. Tem sido afirmado que a Escritura não é clara por si mesma.[42]

Esse argumento não distingue entre a clareza da Escritura e a hermenêutica, e confunde a natureza da Bíblia com o recebimento dela. Esses dois elementos não são interdependentes. Não podemos mover a "perspicuidade da Escritura, tornando a clareza bíblica dependente da compreensão do leitor e transformando a perspicuidade numa questão de interpretação, e não uma questão essencial, textual".[43] Fazer isso é fundir "o objetivo e o subjetivo".[44] A clareza não é propriedade do leitor, mas da própria Escritura.[45] Portanto, por mais importante que seja a comunidade interpretativa da aliança como destinatária da revelação divina, não devemos cair vítimas de uma visão pós-moderna que tornaria a clareza do próprio texto um atributo intrínseco que depende do ouvinte.[46] Fazer isso significaria que o próprio Deus depende dos seus ouvintes para a clareza da sua própria fala.

Segundo, a clareza da Escritura não significa que todos a entenderão. É evidente que muitos hoje interpretam a Escritura de modo incorreto. No entanto, não devemos assumir que o erro esteja no texto bíblico. Há diversos fatores externos ao texto que podem levar à interpretação incorreta.

Devemos começar por reconhecer que os intérpretes são pecadores. O pecado age como uma venda sobre nossos olhos, impedindo-nos de enxergar a verdade.

Quando o pecador aborda o texto bíblico, suas preconcepções pecaminosas podem obstruir a visão, distorcendo o significado do texto. Isso é um lembrete de que os incrédulos não abordam o texto com neutralidade, mas como pecadores condenados com uma tendência pecaminosa contra Deus e sua Palavra. Até que a luz do evangelho brilhe em suas almas sombrias, seus olhos nunca verão a Palavra de Deus de modo claro (Jo 3.19; 2Co 4.3). A obra de regeneração do Espírito é essencial para que o incrédulo entenda o texto bíblico de uma maneira salvífica.

No entanto, o pecado não está restrito aos incrédulos, pois os cristãos continuam pecadores embora tenham uma nova identidade em Cristo. A perfeição não é o resultado imediato da regeneração. Os cristãos vivem entre o "já" e o "ainda não" da salvação. Somos nascidos de novo e fomos justificados, mas nossa santificação é gradual e estará incompleta até a glória. Por essa razão, a iluminação do texto bíblico pelo Espírito é crucial. O texto da Escritura é inegavelmente claro, mas as sombras do pecado ainda turvam nosso julgamento. Todavia, a iluminação do texto pelo Espírito nos capacita a enxergá-lo claramente (Sl 119.18; 1Co 2.12-15; Ef 1.17-19).[47] Não é a Palavra de Deus que é obscura e carece de maior clareza, como se Deus precisasse, de algum modo, esforçar-se mais na comunicação da sua mensagem. Em vez disso, é o leitor, cujo pensamento é confuso, enevoado e pecaminoso, e até que esse pensamento seja submetido a uma mudança de paradigma produzido pelo poder iluminador do Espírito, não verá o texto bíblico pelo que ele de fato é (1Co 2.13-14).[48] John Webster examinou cuidadosamente a questão: "Portanto, a interpretação da clara Palavra de Deus não é primeiramente um ato de esclarecimento, mas o evento de ser esclarecido".[49] O que isso quer dizer é que ler a Bíblia é um exercício em humildade. Deus precisa quebrantar nossa vontade teimosa, pela qual lutamos em rebeldia para justificar no texto a nossa idolatria, suprimindo a verdade ali presente que não se ajuste perfeitamente à área das nossas intenções pecaminosas.[50] Nesse processo doloroso, o Espírito arranca dos nossos olhos as escamas pecaminosas que os encobrem para que vejamos o texto sob sua luz divina.

Para ilustrar, é como um homem que tem lama sobre os olhos e tenta ver o sol. Seria uma tolice se esse homem afirmasse (como fazem os católicos romanos e pós-modernos) que o problema está no sol.[51] Se pelo menos o sol fosse mais brilhante, ele conseguiria vê-lo. Porém, pelo contrário, o sol brilha perfeitamente. O problema está na visão distorcida do homem. O que ele precisa é de alguém que remova a lama dos seus olhos. Somente então ele enxergará

claramente.

Também devemos reconhecer que os intérpretes são finitos. Mesmo que seja extremamente culto, o intérprete não pode ter todo o conhecimento. Anos de estudo costumam tornar humildes os maiores eruditos. A busca por conhecimento muitas vezes resulta numa conclusão irônica: constatamos o quanto não sabemos. Essa busca revela nossa ignorância e simultaneamente manifesta a onisciência de Deus. Sob essa luz, sempre que abordarmos o texto bíblico da Escritura, devemos fazê-lo com humildade. Se nos depararmos com uma passagem aparentemente problemática, em vez de assumir que o erro esteja no escritor bíblico, devemos admitir que não dispomos dos dados que nos capacitariam a ler o texto do modo correto. Somos indivíduos finitos, e o que a princípio parece uma contradição costuma ser solucionado facilmente com estudo mais aprofundado.

Sabemos também que os intérpretes são influenciados por outros intérpretes e pelas suas tradições interpretativas. É embaraçosamente ingênuo pensar que abordamos o texto bíblico de maneira neutra, isentos da influência de outros. Na verdade, vamos ao texto bíblico com uma multidão de parceiros de conversa. Trata-se de algo positivo, pois os parceiros de conversa adequados podem nos ajudar a entender uma passagem que, de outro modo, não entenderíamos corretamente.[52] Comumente, os melhores parceiros de conversa são os antigos, o que deveria nos incentivar a ler e interpretar a Escritura com a história da interpretação no banco do passageiro, ensinando-nos a dirigir. Contudo, se não formos cautelosos, podemos ser influenciados por um intérprete equivocado. Nesse caso, talvez incorramos no conhecido erro do cego que conduz outro cego. Novamente, somos incentivados a observar a importância de sola Scriptura. Buscamos a ajuda de outras vozes, mas sempre as submetemos à Escritura, permitindo que a própria Escritura ajuste as vozes que soam desafinadas.

Não há dúvida que há outros fatores que podemos considerar, mas esses três são suficientes para demonstrar que não devemos automaticamente culpar a Escritura pela nossa própria incapacidade de entender seu significado.[53] À luz dos muitos fatores externos que afetam nosso julgamento, devemos reconhecer que o problema está em nós, e não no texto bíblico.

Essas características do intérprete (particularmente o pecado e a finitude) nos remetem ao clássico debate entre Lutero e Erasmo.[54] Erasmo discordava ferozmente de Lutero, que ensinava, seguindo Agostinho, que o homem é

absolutamente depravado, tem sua vontade escravizada pelo pecado, é espiritualmente incapaz de voltar-se para Deus e não está disposto a fazer isso. Porém muitos ignoram que Erasmo discordava também da visão de Lutero no que se refere à teologia e à Bíblia. Erasmo discordava do modo como Lutero abordava a teologia e a Bíblia. Ele estava irritado com a crença de Lutero, como afirmado no seu Assertio omnium articulorum [Afirmação de todos os artigos] (1520), de que a Escritura é em si e de si mesma "tão digna de confiança, acessível e clara que interpreta a si própria e testa, julga e ilumina todo o restante".[55] Erasmo considerava essa afirmação como sendo contrária à razão. Como Lutero poderia ser capaz de afirmar que a Escritura é clara se o divino autor é insondável e não deseja que penetremos nos recônditos secretos da sua Palavra? No seu tratado contra Lutero, Erasmo argumentou que até mesmo o que Deus nos permite contemplar na sua Palavra tinha como desígnio nos conduzir ao silêncio místico. Erasmo ressaltou que um número incontável de comentaristas discordava entre si a respeito do significado de passagens e da doutrina cristã. Essas discordâncias certamente demonstram que a Escritura não é clara a respeito de muitas questões e que Deus preferiu ocultar de nós as respostas.

A resposta de Lutero foi fatal para todo o argumento de Erasmo: o Espírito Santo não é cético![56] Lutero distinguia entre clareza interior e exterior.[57] Clareza exterior significa que a Bíblia é clara porque Deus usou a linguagem humana comum para comunicar-se conosco, e não apenas com seus filhos, mas com todo o mundo por meio da proclamação pública do evangelho pela igreja.[58] Todos, sem distinção, podem ler as Escrituras por si mesmos e verificar o que ela diz. Não é necessário ser cristão para entender e assimilar as palavras registradas nas páginas da Bíblia. A clareza exterior impede o pensamento incorreto de que a Bíblia somente pode ser compreendida por uma elite espiritual que possui um conhecimento secreto do que o texto diz. De fato, até os demônios entendem quem Jesus é e sem dúvida sabem o que a Escritura diz (Tg 2.19). Não vamos nos esquecer de que o próprio diabo é mais do que capaz de apresentar uma exegese precisa.[59]

Contudo a clareza interior é totalmente diferente. Impedido por sua cegueira espiritual, o incrédulo é incapaz de enxergar a verdade da Escritura de uma maneira salvífica a menos que seus olhos sejam abertos pelo Espírito Santo.[60] Assim, conquanto uma pessoa possa ler e memorizar as Escrituras de trás para frente, fazer a exegese das suas palavras, esquematizar suas frases nas línguas originais, e descrever de modo magistral o contexto histórico e cultural de um

determinado texto, isso não significa que ela tenha compreendido verdadeiramente a sua mensagem. Há um conhecimento da Escritura, e então há um conhecimento da Escritura. O segundo é a obra do Espírito Santo.

Como mencionamos anteriormente, essa distinção pode ser encontrada na interação de Jesus com os líderes religiosos. Eles certamente conheciam o Antigo Testamento e até mesmo citavam trechos de cor. No entanto, Jesus ressaltou repetidas vezes que eles não haviam compreendido verdadeiramente o significado e o cumprimento da mensagem, porque, se tivessem, teriam reconhecido Jesus como o Filho de Deus (p. ex., Jo 5.1-47; 8.48-59). Não é assim para o cristão. O mesmo Espírito que conduziu os escritores bíblicos no ato de inspiração age no interior dos eleitos de Deus abrindo-lhes os olhos para que compreendam as verdades da Palavra de Deus, creiam nelas e aceitem-nas.[61] A clareza interior deve levar o intérprete a entender não apenas a mensagem da Bíblia, mas também a saber como ela deve ser aplicada.[62]

A distinção feita por Lutero é uma útil admoestação de que a clareza da Escritura não significa que ela seja claramente compreendida unicamente pela razão. Essa crença é um resquício do Iluminismo. Conquanto em certo sentido a Bíblia seja um livro como outro qualquer (tem palavras, sintaxe, gêneros, etc.), deve-se ressaltar que ela não é como qualquer outro livro.[63] Trata-se de um livro inspirado por Deus. Conquanto tenha sido escrito por homens, esses autores humanos foram supervisionados e conduzidos pelo Espírito Santo e o resultado é uma obra-prima do Espírito. A inspiração é a obra de arte do Espírito. No entanto, sua obra não se encerra ali. Ele também tem um papel na iluminação da Escritura. Embora a inspiração seja a obra do Espírito de soprar a palavra reveladora de Deus na forma escrita, a iluminação é a obra do Espírito de tornar claro ao leitor o sentido espiritual da Palavra escrita. A iluminação não é revelação adicional, mas sim a ação do Espírito de abrir nossos olhos para a revelação que já se encontra ali.

Portanto palavra e Espírito não apenas caminharam juntos na obra histórica e objetiva da inspiração, como também seguem lado a lado na obra contínua da iluminação. Não devem e não podem ser separados. Embora possamos ter um entendimento puramente cognitivo da Escritura (conhecendo fatos e datas), não devemos assumir que nada mais seja necessário para a interpretação da Escritura. Isso seria ter um entendimento totalmente incorreto a respeito do livro com o qual estamos lidando. Deus nos deu uma mensagem a respeito de si mesmo e dos seus atos redentores, e os destinatários dessa mensagem são

pecadores cujos olhos estão cegos (Is 60.2; Ef 4.17-18, 5.18; Cl 1.13). Para que os pecadores entendam o significado dos atos redentores de Deus descritos na Bíblia, eles devem ter as escamas da cegueira espiritual dos seus olhos cirurgicamente removidas, algo que somente o Espírito pode fazer (1Co 2.9-13; Ef 1.17-18; cf Jo 9.39).[64]

Isso não quer dizer que, quando o Espírito age, ele faz isso a despeito da mente. Em vez disso, é por meio da mente que o Espírito age, restaurando-a e renovando-a de modo que, mesmo tendo antes odiado o divino autor, agora considere a Palavra desse autor como sua fonte de vida. A ordem correta não é entendimento que busca fé, mas fé que busca entendimento. A razão não basta; a fé é um ingrediente essencial para a interpretação clara do texto.[65] O Espírito deve iluminar o texto da Escritura não desfazendo-se da nossa razão, mas usando-a do modo correto. John Webster capta bem o equilíbrio que buscamos ao advertir contra o "naturalismo hermenêutico", em que a mente "reivindica a suficiência"; no entanto, ele também adverte contra o "imediatismo hermenêutico", no qual "o controle pelo Espírito interrompe o exercício da inteligência e a interpretação torna-se arrebatamento".[66]

Terceiro, a clareza da Escritura não significa que todos estarão de acordo sobre como interpretar a Bíblia. Essa é uma pressuposição muito comum, mas não é o que queremos dizer por clareza da Escritura. Alguns veem a discordância entre os mais perspicazes estudiosos e concluem que a Escritura não pode ser clara. Infelizmente, mesmo os cristãos mais bem-intencionados seguiram pela trilha do pós-modernismo, concluindo que um pluralismo interpretativo é prova de que não há sentido verdadeiro no texto, e uma interpretação seria tão verdadeira quanto a outra. Em termos práticos, o resultado é o agnosticismo hermenêutico. Conquanto possamos desfrutar da leitura bíblica, nunca teremos certeza quanto ao significado dela por causa de toda essa discordância.[67] Novamente, trata-se de uma incapacidade de reconhecer que o erro não está na Escritura, mas no intérprete. A questão é que a escritura não é obscura, mas a verdade é que a lama que encobre nossos olhos nos impede de enxergar claramente. A nossa cegueira não exclui a objetividade e a clareza no texto.

Quarto, a clareza da Escritura não significa que cada texto deva ser isolado numa ilha hermenêutica. Infelizmente, muitos leitores abordam o texto exigindo que ele diga tudo e, quando isso não acontece, declaram-no "obscuro". Agimos dessa maneira com livros inteiros da Bíblia. Por exemplo, se não conseguimos entender Hebreus por si mesmo, então ele deve ser obscuro.

Porém a Escritura é um todo unitário. Embora ela tenha vários escritores humanos, há apenas um divino autor, e sua autoria assegura que ela seja, do início ao fim, uma unidade contínua. A Escritura não deve ser fatiada e segmentada, tampouco se deve isolar uma passagem ou um livro do restante do cânon.[68] Como observaram muitos dos Pais da igreja e reformadores protestantes, a Escritura é sua própria intérprete; Escritura interpreta Escritura. É o que os reformadores chamavam de "analogia da Escritura" (analogia Scripturae).[69] Sendo Deus o divino autor de todo o texto bíblico, toda a Escritura deve ser levada em consideração sempre que lemos uma das suas passagens. E, caso nos deparemos com uma passagem aparentemente difícil, obscura, devemos recorrer a outras passagens que pareçam claras e transparentes a fim de melhor compreender a anterior. Como regra e princípio, as passagens claras sempre servem para interpretar as mais obscuras.

Não quero sugerir com isso que devamos criar uma divisão fixa e definitiva entre passagens "claras" e "obscuras" da Bíblia. Com tempo e recursos, e pela obra iluminadora do Espírito, textos cujo significado a princípio pareçam misteriosos, mais tarde se tornam claros. Como argumentou Lutero na sua resposta a Erasmo, essas dificuldades textuais e doutrinárias são temporárias e de curta duração. Portanto devemos hesitar antes de afirmar que a Escritura é obscura. É mais correto dizer que nosso entendimento da Escritura é obscuro. A Escritura é imutável, mas nosso entendimento dela progride das trevas para a luz, do obscurecimento ao esclarecimento. Repetindo, se há um problema, esse problema não está com a Escritura, mas com o leitor-intérprete.

Uma das implicações disso é que devemos evitar concluir que uma passagem ou um escritor contradiz outro. Essa conclusão revela nossa arrogância hermenêutica. Em vez disso, quando nos depararmos com uma aparente contradição, uma tensão entre duas passagens ou dois escritores, devemos continuar a tratar o autor divino com seriedade e buscar todo o conselho de Deus até que nossos olhos sejam abertos para a resolução.[70] Se a questão permanecer inconclusiva, não devemos determinar que o texto é obscuro, contraditório ou equivocado. Fazer isso seria declarar que somos juízes quanto ao texto. Pelo contrário, à luz do autor divino, abordamos a questão com humildade, entendendo que há uma conformidade na questão mesmo que, nesse momento, não estamos conseguindo vê-la. A oração por esclarecimento adicional, acompanhada do estudo diligente, tem demonstrado a muitos estudiosos que questões a princípio aparentemente irreconciliáveis tornaram-se mais tarde harmoniosas e compatíveis.

Uma segunda implicação desse princípio é que devemos buscar o auxílio de outras pessoas, vivas ou mortas. Se as passagens bíblicas não estão exiladas numa terra deserta, tampouco o intérprete deve exilar-se. E, tendo em vista as barreiras interiores do intérprete (pecado e finitude), buscar a ajuda interpretativa de outros não representa violação da perspicuidade bíblica. Na verdade, Deus nunca intencionou que lêssemos e interpretássemos a Escritura por nós mesmos. Essa é uma caricatura de sola Scriptura mais semelhante à nuda Scriptura dos reformadores radicais. Como veremos no capítulo 10, embora as vozes da tradição não desempenhem um papel magisterial, elas têm de fato uma função ministerial. Devemos ler a Escritura na comunidade da igreja, sempre nos colocando nos ombros de outros em vez de reinventarmos a roda sempre que abordarmos uma passagem.[71] Onde somos cegos, outros talvez enxerguem e, muitas vezes, torna-se necessário pedir emprestada a luz hermenêutica deles.

Mas a linguagem não é um problema? Kant, Barth, Brunner e Bultmann

Para a maioria da cristandade, ao longo dos últimos dois milênios, a linguagem não representou um problema insuperável. Contudo, na filosofia e na teologia moderna, ela tornou-se o grande problema. Hoje muitos duvidam que a linguagem possa de fato transmitir verdades a respeito de coisas transcendentes. Essa linha de argumentação foi desenvolvida por filósofos linguistas como Ludwig Wittgenstein e Alfred J. Ayer, bem como pelos seus discípulos contemporâneos.[72] Encontramos hoje esse ceticismo também na comunidade cristã, pois alguns duvidam que Deus, de fato, tenha falado na Bíblia e por meio dela, comunicando à humanidade verdades a respeito de si mesmo.[73]

Esse ceticismo pode ser remontado a Immanuel Kant. Como observa Packer, Kant introduziu uma “combinação letal entre deísmo a priori e agnosticismo a posteriori”, persuadindo outros de que nenhum intelectual sério poderia crer num Deus que fala. Para Kant, a religião deveria ser formulada nos limites da pura razão. “Embora Deus talvez seja um postulado necessário, ele não pode ser mais estritamente conhecido em qualquer sentido, por qualquer meio, em qualquer tempo, do que o Ding-an-sich (a coisa em si) na ordem natural.” Como

resultado, Kant “nos legou o hoje crônico mal-entendido da transcendência e da incompreensibilidade de Deus como implicando que, na sua existência pessoal, Deus é tanto remoto quanto ininteligível”.[74]

A visão de Kant infiltrou-se não apenas nas fileiras do liberalismo, mas até mesmo na neo-ortodoxia. Um dos modos pelo qual Barth opôs-se ao liberalismo do seu tempo foi resgatando a transcendência de Deus. Contudo essa transcendência significava que Deus não poderia ser “claramente revelado aos homens”, ou “claramente representado por palavras e conceitos humanos”.[75] Para Barth, a linguagem humana não revela Deus, mas o oculta.

O kantianismo absorvido por Barth não se encerrou com ele. Muitos dos seus discípulos foram além. Enquanto Barth senta-se à direita, Emil Brunner está à sua esquerda, e à extrema esquerda de Brunner está Rudolf Bultmann. Para Brunner, a revelação divina não pode ser proposicional se seu intuito é permanecer pessoal. E, para Bultmann, a Palavra de Deus “não fornece qualquer informação factual”. Deve-se confiar em Deus, visto que, “no sentido estrito, não se sabe nada a respeito dele”.[76] Brunner apresenta uma falsa dicotomia, pois a Escritura apresenta a revelação divina tanto como pessoal quanto proposicional ao mesmo tempo (veja os capítulos 5-7). Bultmann, por sua vez, despoja-nos de qualquer conhecimento de Deus. No entanto, as primeiras e últimas palavras que lemos quando abrimos a Bíblia falam da simples, porém, profunda verdade de que Deus não está silente, mas fala com plena intenção de ser ouvido, compreendido e obedecido (Gn 15.6; Êx 24.3; Ap 1.1-3).

O legado de Barth continua hoje com uma forte ênfase de alguns na transcendência de Deus. No entanto, o ponto forte de Barth também revela ser uma fraqueza. Na ênfase de Barth na transcendência de Deus, ele recusou-se a equiparar a Escritura com a Palavra de Deus, desse modo privando Deus da sua imanência. Ironicamente, no esforço de recuperar a liberdade de Deus, Barth restringiu-o, repudiando a crença de que as palavras da Escritura possam ser identificadas como revelação – a própria Palavra de Deus.[77] Barth trocou um tipo de teologia da escravidão por outro. O que ele não conseguiu perceber é que a própria linguagem é um dom de Deus, e, por sermos feitos à sua imagem, Deus “nos fez capazes parceiros de conversa para si mesmo”.[78]

O evangelho demonstra que o propósito de Deus na história redentora não é se esconder, mas fazer-se conhecido, e essa intenção divina não pode ser impedida pela sua transcendência.[79] Deus acomoda-se ao usar a linguagem humana para

comunicar sua mensagem, embora isso nunca signifique que sua acomodação aprove ou absorva erros em sua Palavra. A linguagem humana não é uma barreira para Deus – de fato, ele a criou –, mas ela é o instrumento planejado e usado por Deus para transmitir de maneira bela e precisa sua vontade e seu propósito.[80] A linguagem humana tampouco obscurece a Escritura, mas em vez disso serve para comunicar a vontade e a mensagem de Deus a criaturas finitas (p. ex., Jo 17.3,6-8).[81] Deus nos deu a linguagem como um dom para que possamos ter comunhão com ele. Longe de ser uma barreira, a linguagem é o meio – orquestrado por Deus – pelo qual ele fala a nós para que possamos conhecê-lo. Como Criador soberano, Deus é o mestre da linguagem; ela não representa ameaça quando Deus se acomoda na sua utilização dela.[82] Portanto a acomodação divina por meio da linguagem humana apenas reforça a clareza da Escritura.

Alguém pode contestar, dizendo que o pecado humano impossibilita que Deus use a linguagem humana não contaminada pelo erro ou pela ambiguidade humana. Sem dúvida o pecado torna mais difícil usar a linguagem. Mas quem afirmará que Deus não pode usar a linguagem de uma maneira perfeita? Queremos de fato restringir Deus a esse ponto? O uso que Deus faz da linguagem depois da queda nunca foi visto como um problema. Por exemplo, depois da confusão provocada pelas várias línguas na torre de Babel, Deus chama Abraão e comunica a ele de maneira clara seus propósitos divinos. Nada na história indica que Deus então tivesse dificuldade para fazer-se conhecido, porque “confundiu o

Senhor

a linguagem de toda a terra” (Gn 11.9).[83] Deus não meramente tolera a linguagem, mas, de fato, ele a restaura ao seu propósito redentor, como exemplificado no Pentecostes (At 2.1-13).[84]E, ainda assim, não é suficiente afirmar que Deus tenha “santificado” a linguagem para falar ao seu povo por meio dela. Alguns hoje dão a impressão de que a própria linguagem é inerente e intrinsicamente problemática, e que Deus deve purificá-la para tornar-se conhecido por meio do texto escrito. Mas a linguagem não é inerentemente obscura. Não há nada intrinsicamente abstruso ou ambíguo a respeito da linguagem.[85] Não há nada intrínseco à linguagem que a obrigue a ser imprecisa ou corrompida. A coerência é a norma, não a exceção. Garner observa que “A compreensão incorreta na linguagem ocorre no contexto do entendimento essencial. Incoerência é coerência imperfeita; coerência não é incoerência

imperfeita. O entendimento incorreto é a comunicação imperfeita; a comunicação não é o mal-entendido imperfeito".[86]

A linguagem é um dom divino intencionado para ser recebido e compreendido por aqueles que foram feitos à imagem de Deus. Sim, a linguagem tem sido usada por motivos torpes, como a queda demonstra (Gn 3). No entanto, Deus não precisa purificar ou santificar a linguagem de alguma pecaminosidade intrínseca, como se a linguagem em si fosse corrupta. O problema não está na linguagem, mas naqueles que a utilizam (i.e., a humanidade corrupta). Portanto, se há um problema com a linguagem, esse problema é com aquele que fala. No entanto, ele não é apenas um falante santo, mas é o Criador e arquiteto da linguagem em si; é o falante original, e a linguagem obedece ao seu comando. A linguagem atua porque ele assim ordena. Ela tem valor porque ele a criou com significado e propósito.[87] E ele a usa como serva sua para realizar um relacionamento salvador com seu povo, que foi feito à sua imagem (Gn 1.27), criado de modo singular para ouvir e entender seu Criador. Ele fala, eles ouvem, e então respondem com palavras de adoração.

Ao criar a Escritura, Deus usou indivíduos caídos para que escrevessem o que ele tinha em mente. No entanto, esses escritores foram redimidos por Deus, e a mente de cada um deles foi renovada pelo poder do Espírito. Além disso, sendo Deus o autor último, a superintendência do Espírito das palavras dos autores humanos protegeu-os de qualquer abuso ou uso profano da linguagem. A razão determinante para a clareza das Escrituras é o fato de que Deus é seu autor divino. Na sua fala divina, Deus acomodou-se a nós e, ao fazer isso, não gagueja nem balbucia.[88]

A prova mais contundente de que a linguagem não é uma barreira demasiadamente difícil de ser transposta por Deus é a própria encarnação.[89] Observe como o autor de Hebreus inicia sua carta: "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" (Hb 1.1-2). Deus falou não apenas pelos profetas, mas por meio do seu próprio Filho, que habitou entre nós (Is 7.14; Mt 1.23). Se a segunda pessoa da Trindade pode assumir a forma humana, seguramente o Deus trino pode comunicar-se por meio da linguagem humana. Nunca diríamos que o acréscimo de uma natureza humana pudesse de algum modo distorcer a natureza divina ou tornar impossível a encarnação. Então, por que diríamos o mesmo a respeito da comunicação de Deus por meio da

linguagem humana? Se Deus pode realizar o milagre da encarnação, então não teria dificuldade com o registro escrito de sua Palavra.[90] E, se Deus considerou a encarnação um meio adequado para nos reconciliar com ele, por que a Escritura não seria um meio adequado para nos unir a Cristo?[91]

Devemos nos lembrar de que a linguagem é um presente generoso de Deus. Ele é o Senhor da linguagem, pois é seu Criador e Provedor, e escolheu dirigir-se ao seu povo usando esse meio humano. Não devemos nos deixar levar pelo pelagianismo hermenêutico.[92] Não merecemos o conhecimento de nosso Criador e Senhor. Em vez disso, esse conhecimento nos é concedido, o que por si só é um ato de graça, considerando nossa condição caída. Somos absolutamente dependentes de Deus e do uso que ele faz da linguagem se quisermos conhecê-lo de maneira verdadeira e salvífica. Não abordamos a Escritura apresentando nossas exigências, mas com humildade, como aqueles que foram levados das trevas para a luz graças ao poder salvífico (e a clareza) da Palavra de Deus (1Co 2.9; 2Co 4.6; Cl 1.13). O modo como lemos a Bíblia deve ser hermeneuticamente agostiniano. O conhecimento de Deus é um dom a ser recebido, não adquirido.[93]

O Tibre lamacento de Roma

Além do pós-modernismo, o outro adversário peso-pesado da clareza bíblica é Roma. Roma nega a visão protestante de clareza, argumentando que a Escritura é obscura e depende de um intérprete infalível para torná-la clara, e esse intérprete infalível é a igreja romana. Lemos nos registros do Concílio Vaticano II que a “tarefa de interpretar autenticamente a palavra de Deus, escrita ou transmitida, foi confiada exclusivamente ao vivo ofício de ensino da igreja”.[94] Vaticano II afirma que “a sagrada tradição, a sagrada Escritura, e a autoridade de ensino da igreja […] estão de tal modo ligadas e unidas que uma não pode se sustentar sem as outras”.[95]

No próximo capítulo iremos analisar a visão romana da autoridade e insuficiência bíblica, mas devemos observar aqui que Roma não é, seguramente, um baluarte da clareza. Ela descreve a si mesma como intérprete necessária e

infalível que suplementa as Escrituras, porém não é bem assim. Na realidade, é difícil imaginar como os ensinamentos de Roma no passado podem ser comparados à Escritura em coerência e consistência internas, bem como simples clareza.[96] Hoje, há bibliotecas repletas dos ensinamentos oficiais de Roma, mesmo em questões essenciais para a salvação, e poucos frequentadores das igrejas nem sequer ousam virar uma das suas páginas por receio de se perderem num labirinto de tecnicalidades.[97] Isso serviu para cultivar a fé implícita defendida por Roma, segundo a qual os cristãos são instruídos de que basta simplesmente crer em tudo o que a igreja ensina, quer se compreenda ou não.[98]

A situação torna-se ainda mais confusa quando o cristão estudioso, na tentativa de decifrar intermináveis volumes de detalhado ensino católico, percebe que alguns ensinamentos declarados como dogma oficial da igreja foram anteriormente considerados heréticos. De fato, o próprio Lutero chegou a essa conclusão, assim como outros reformadores. Como vimos no capítulo 1, de 1309 a 1437, vários papas competiam entre si pela supremacia, chegando a anatematizar uns aos outros. O Grande Cisma do Ocidente pairava sobre o cristianismo como uma nuvem escura, lembrando que todos os cristãos estavam sob a condenação de pelo menos um dos papas.[99] Surge, portanto, a incômoda pergunta: O verdadeiro papa pode, por favor, colocar-se em pé? Persistia a incerteza sobre qual papa estava verdadeiramente justificado em seus anátemas. Há uma grande diferença entre essas querelas papais e o texto claro e inspirado da Escritura que examinamos.[100]

Há outra razão para não se confiar na reivindicação de Roma de que é a intérprete infalível: a igreja abandonou o verdadeiro evangelho. Como João Calvino ressaltou no seu debate com Sadoleto, visto que Roma considera herético o entendimento protestante do evangelho, não podemos acreditar que ela seja o infalível mestre eclesiástico da Palavra de Deus, como afirma ser.[101] Isso ficou evidente com o Concílio de Trento (veja o capítulo 1). Embora os diálogos ecumênicos contemporâneos tenham obtido progressos, no entanto, Roma não pode se retratar das suas declarações conciliares anteriores, incluindo o anátema de Trento à ratificação do evangelho e da justificação pela fé somente defendida pelos protestantes.[102] Sola Scriptura é inseparável de solus Christus, sola gratia e sola fide.

Roma costuma apontar o dedo para a confusão de denominações do protestantismo para demonstrar o que acontece quando não se tem um intérprete

infalível. E de fato os protestantes devem assumir a responsabilidade pela sua falta de união. Contudo o passado mostra que a história de Roma é do mesmo modo problemática. Embora as duas tradições tenham águas lamacentas, os protestantes nunca alegaram que seu rio (tradição) fosse infalivelmente límpido. Esse lugar de honra pertence somente à Escritura. Roma, no entanto, afirmou ser infalivelmente límpida, embora, todo o tempo, seu rio Tibre de tradição estivesse lamacento. E, diante do Tibre lamacento de Roma, que esperança podemos ter ao olhar para o texto bíblico se, como afirma Roma, esse texto bíblico não for claro em si mesmo, mas dependa de um intérprete que, por fim, revela-se como sendo defeituoso?

Claramente a clareza importa

A clareza da Escritura tem importância hoje? Sem dúvida. Se removermos a Bíblia das mãos do povo de Deus e limitá-la à elite acadêmica e espiritual, teremos igrejas biblicamente analfabetas. Esse fenômeno não é sem precedentes. Reformadores como William Tyndale deram a vida para assegurar que a Palavra de Deus estivesse acessível no vernáculo, a língua do povo. A restrição, por parte de Roma, da Palavra de Deus à missa em latim e ao sacerdote significou que os que se sentavam nos bancos da igreja sofreram uma seca literária da Palavra de Deus. Roma ensinava que a Palavra de Deus não era clara o bastante para ser colocada nas mãos do leigo, algo que certamente resultaria em caos doutrinário e hermenêutico e enfraqueceria a autoridade papal. O cristão deve simplesmente depender da igreja. Foi isso o que os cristãos ouviram durante muitos anos.

Os reformadores entendiam que, se os cristãos perdessem a confiança na Palavra de Deus, poucos leriam a Bíblia, especialmente se a pressão política aumentasse. Assim, com a Reforma protestante veio uma garantia de que a Palavra de Deus é, na verdade, clara, o que motivou os cristãos a lerem a Bíblia de modo que pudessem atentar para o que o próprio Deus tinha a dizer. A doutrina da clareza bíblica criava nas almas a expectativa de que então poderiam ouvir o próprio Deus. O resultado foi uma reforma na doutrina e na prática. Ouvir a Palavra de Deus provou ser um caminho para fé e obediência autênticas.[103]

No entanto, não é suficiente simplesmente colocar a Palavra de Deus nas mãos do povo de Deus. O povo de Deus também deve abordar as Escrituras como alunos, não como mestres. Lamentavelmente, muitos dos que hoje negam a clareza da Escritura adotam uma postura de mestres, encarando-a como um enigma nebuloso que só pode ser desvendado pela elite acadêmica por meio dos seus métodos críticos.[104] Porém, negar a clareza da Bíblia é a forma mais extrema de arrogância.[105] Em vez de irmos ao texto para atentar e obedecer a ele, muitas vezes chegamos aos gritos. A oração de cada crente deve ser a do salmista: “Desvenda os meus olhos, para que eu contemple as maravilhas da tua lei” (Sl 119.18; cf. 2Pe 1.19).

---

[1] BLOOM, Allan. The closing of the American mind. Nova York: Simon & Schuster, 1987, p. 25.

[2] Por exemplo, FISH, Stanley. Is there a text in this class? The authority of interpretive communities. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

[3] Além disso, a clareza da Escritura está sendo abandonada hoje por aqueles que usaram ou ainda usam o rótulo “evangélicos”. Por exemplo, SMITH, Christian. The Bible made impossible: Why Biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture. Grand Rapids: Brazos, 2011; SPARKS, Kenton L. God’s Word in human Words: An Evangelical appropriation of critical Biblical scholarship. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 72, 101-2, 142.

[4] Estou brincando com um comentário encontrado em VANHOOZER, Kevin J. “Triune discourse: Theological reflections on the claim that God speaks (Part 2)”. In: TREIER, Daniel J.; LAUBER, David, org. Trinitarian theology for the Church. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009, p. 52.

[5] THOMPSON, Mark D. A clear and present word: The clarity of Scripture. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006, p. 49.

[6] Ibid., 64 (cf. 111).

[7] Veja Isaías 41.6-7; 44.12-20; 46.6-7; Jeremias 2.27; 3.9; Oseias 4.12.

[8] Eugene H. Merrill, Deuteronomy, NAC, vol. 4. Nashville: B&H, 1994, p. 128; MCCONVILLE, J. G. Deuteronomy, ApOTC 5. Downers Grove, IL: InterVarsity Press; Leicester, Inglaterra: Apollos, 2002, p. 110.

[9] THOMPSON. A clear and present Word, p. 61.

[10] Alguns talvez possam contestar dizendo que a Palavra de Deus, às vezes, não produz mudança. Eu argumentaria que, nesses casos, a intenção de Deus é que sua Palavra endureça corações ou declare juízo. A Escritura indica que há vezes em que o propósito da Palavra de Deus não é salvar, mas na vedade cegar e condenar (p. ex., Mt 13.10-17). No entanto, mesmo nesses casos, a fala de Deus é efetiva, pois cumpre seu propósito, que, nesses casos, é judicial.

[11] Sobre a teoria fala-ato, veja AUSTIN, J. L. How to do things with words. Cambridge: Harvard University Press, 1962; SEARLE, John. Speech acts: An essay in the philosophy of language. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 110; BROWN, Jeannine K. Scripture as communication: Introducing Biblical hermeneutics. Grand Rapids: Baker, 2007, p. 32-35.

[12] Para uma defesa bíblica do chamado efetivo, veja BARRETT, Matthew. Salvation by grace: The case for effectual calling and regeneration. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013.

[13] Veja SCHREINER, Thomas. Faith alone: The doctrine of justification, The five solas series. Org. Matthew Barrett. Grand Rapids: Zondervan, 2015.

[14] No Oriente Próximo, a chuva era um sinal de que haveria colheita, e a colheita era sinônimo de vida. A efetividade da chuva é, portanto, comparada à palavra de Deus, que alcança seu propósito de trazer bênção e vida. OSWALT, John N. The Book of Isaiah: Chapters 40–66. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 446.

[15] THOMPSON. A clear and present Word, p. 133.

[16] Ibid., 101.

[17] Ibid., 170. Veja também o modo como John Webster usa Isaías 29 em The domain of the Word: Scripture and theological reason (Londres: T&T Clark, 2012), p. 21.

[18] RYKEN, Philip Graham. “The Accessible Word ”. In: FLUGHER, Gabriel N. E., org. Solid ground: The inerrant Word of God in an errant world. Phillipsburg, NJ: P&R, 2012, p. 121, 123.

[19] Ibid.

[20] O chamado para ouvir e obedecer é repetido na Escritura, o que demonstra sua clareza (Dt 4.1-2; 6.4-9; 31.9-13; Sl 19.7-11; Rm 4.22-25; 15.4; 1Co 10.1-11; Cl 3.16; 1Tm 4.13; 2Tm 3.14-17; 1Pe 1.22–2.3). Veja CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010, p. 180.

[21] BLOCK, Daniel I. Deuteronomy, NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 184-85.

[22] THE GREAT, Gregory. Moralia in Iob, org. E. B. Pusey et al., A Library of Fathers of the Holy Catholic Church Anterior to the Division of the East and West, 3 vols. Oxford: Parker Society, 1844-50, p. 9.

[23] MERRILL. Deuteronomy, p. 167.

[24] Veja BLOCK. Deuteronomy, p. 707-8; MERRILL. Deuteronomy, p. 391.

[25] Veja MERRILL. Deuteronomy, p. 391-92; MCCONVILLE. Deuteronomy, p. 429.

[26] THOMPSON. A clear and present Word, p. 95.

[27] VANGEMEREN, Willem A. Psalms, ed. rev., EBC 5. Grand Rapids: Zondervan, 2008, 339. Observe também como David usa “luz” em Salmos 27:1: “O

Senhor

é a minha luz e a minha salvação; de quem terei medo?” “Essa ideia prenuncia a mensagem do evangelho do Novo Testamento de que Jesus é a verdadeira luz (Jo 1.4-9; 1Jo 1.5-7)” (HARMAN, Allan. Psalms: Volume 1: Psalms 1–72. Fearn, Ross-shire, Escócia: Christian Focus, 2011, p. 306). Devemos também incluir João 8.12, em que Jesus afirma ser a luz do mundo.

[28] VANGEMEREN. Psalms, p. 879.

[29] Outras passagens a considerar incluem Deuteronômio 6.7; Salmos 1.2; Atos 17.11; 1Coríntios 1.2; 2Coríntios 1.13; Gálatas 1.2; Pl 1.1; Colossenses 4.16. Alguns contestam a clareza da Bíblia recorrendo a Marcos 4.10-12; Atos 8.30-

31; e a 2Pedro 3.14-16. No entanto, veja a resposta e a interpretação dessas passagens por THOMPSON. A clear and present Word, p. 102-8.

[30] Embora dirigido aos seus discípulos e não aos seus inimigos, observe também Lucas 24.25: “Ó néscios e tardos de coração para crer tudo o que os profetas disseram!”. Para esses e muitos outros exemplos, veja Grudem, Wayne. “The perspicuity of Scripture”. In: Themelios 34, nº. 3 (2009): 292.

[31] THOMPSON. A clear and present Word, p. 85.

[32] Ibid.

[33] Ibid., p. 109

[34] RYKEN. “Accessible Word ”, p. 124.

[35] Observe como a Escritura deve ser lida publicamente nas igrejas: 2Coríntios 1.13; Efésios 3.4; Tiago 1.1,22-25; 1Pedro 1.1; 2.2; 2Pedro 1.19; 1João 5.13. Veja GRUDEM.“Perspicuity of Scripture”, p. 293.

[36] Certamente havia exceções a essa regra.

[37] THOMPSON. A clear and present Word, p. 88.

[38] Muitas especificações poderiam ser acrescentadas a essa definição. As de Grudem são úteis: “A Bíblia afirma que pode ser compreendida, porém (1) não imediatamente, (2) não sem esforço, (3) não sem os meios comuns (4) não sem a disposição do leitor para obedecer a ela, (5) não sem a ajuda do Espírito Santo, (6) não sem o mal-entendimento humano, e (7) nunca completamente” (GRUDEM. “Perspicuity of Scripture”, p. 291).

[39] “The Westminster confession of faith”. In: DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, Volume 4, 1600–1693. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2014, p. 236 (I.VII).

[40] Ibid. Veja também TURRETIN, Francis. Institutes of elenctic theology. Org. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992, 1:144; BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena Org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003, 1:450; “The

Chicago statement on Biblical hermeneutics". In: RADMACHER, Earl D.; PREUS, Robert D., org. Hermeneutics, inerrancy, and the Bible: Papers from ICBI Summit II. Grand Rapids: Zondervan, 1984, p. 886 (artigo 23).

[41] GARNER, David B. "Did God really say?". In: GARNER, David B., org. Did God really say? Affirming the truthfulness and trustworthiness of Scripture. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 143.

[42] Por exemplo, CALLAHAN, James. The clarity of Scripture: History, theology, and contemporary literary studies. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001, p. 11, 50; FISH. Is there a text in this class?

[43] GARNER. "Did God really say?", p. 143.

[44] Ibid.

[45] GRUDEM. "Perspecuity of Scripture", p. 295.

[46] GARNER. "Did God really say?", p. 144-45, ênfase acrescentada.

[47] Veja OWEN, John. The causes, ways, and means of understanding the mind of God in his Word. In: GOOLD, William H., org. The works of John Owen. Edimburgo: Banner of Truth, 1967, 4:124-25, 201-6.

[48] Esse poder iluminador pode ser atribuído não somente ao Espírito, mas também a Jesus: João 9.39; Lucas 10.22; 24.27,31.

[49] WEBSTER, John. Confessing God: Essays in Christian dogmatics, vol. 2. Londres: T&T Clark, 2005, p. 63-64.

[50] Ibid.

[51] LUTERO, Martinho. The bondage of the will. In: LW 33:27.

[52] Veja J. BILLINGS, Todd. The Word of God for the people of God: An entryway to the theological interpretation of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

[53] Outro fator seria a cultura. A cultura na qual estamos inseridos pode influenciar o modo como interpretamos a Bíblia.

[54] Para uma visão geral desse debate e um aprofundamento na doutrina da Escritura de Lutero, veja THOMPSON. A clear and present Word, p.143-50; THOMPSON, Mark. A sure ground on which to stand: The relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture. Carlisle, UK: Paternoster, 2004. Lutero não foi o único a defender a perspicuidade; veja Of the clarity and certainty of the Word of God. In: BROMILEY, G. W., org. Zwingli and Bullinger, LCC. Louisville: Westminster John Knox, 1953, p. 95.

[55] LUTERO, Martinho. Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissiman damnatorum, repr. In: KNAAKE, J. K. F. et al., org. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Schriften, vol. 7. Weimar: Böhlaus Nachfolger, 1883-, p. 97 [WA 7.97]. Para o tratado de Erasmo contra Lutero, veja Luther and Erasmus: Free will and salvation, trad. E. Gordon Rupp e A. N. Marlow, LCC 17. Filadélfia: Westminster, 1969, p. 35-97.

[56] LUTERO. Bondage of the will. In: LW 33:284.

[57] Ibid., 33:28, 89-91.

[58] Ibid., 33:28.

[59] SPROUL, R. C. "Biblical interpretation and the analogy of faith". In: NICOLE, Roger R.; MICHAELS, J. Ramsey, org. Inerrancy and common sense. Grand Rapids: Baker, 1980, p. 132.

[60] LUTERO. Bondage of the will. In: LW 33:28 (cf. 98-99).

[61] Thompson, A clear and present Word, 165.

[62] Veja João Calvino, Commentary on Isaiah (Grand Rapids: Baker, 2005), 3:420-21; João Calvino, Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 1:429-31. Veja também as obras de puritanos como Owen, Causes, ways, and means, 4:121-60.

[63] Billings, Word of God for the people of God, 36-37.

[64] WEBSTER. Domain of the Word, p. 50-64.

[65] Considere, por exemplo, a definição de Thompson: "A clareza da Escritura é a qualidade do texto bíblico que, como ato comunicativo de Deus, assegura

que seu sentido seja acessível a todos que vão a ele em fé". (THOMPSON. A clear and present Word, p. 165).

[66] WEBSTER. Domain of the Word, p. 61.

[67] Por exemplo, SMITH. Bible made impossible.

[68] Para um corretivo útil, observe a importância dos três horizontes de Richard Lints em The fabric of theology: A prolegomenon to Evangelical theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 293-311

[69] BULLINGER, Heinrich. The decades of Henry Bullinger, org. Thomas Harding, 4 vols. 1849-1852; Grand Rapids: Reformation heritage, 2004, 1:75-78; MULLER, Richard A.; THOMPSON, John, org. Biblical interpretation in the Era of the Reformation. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

[70] THOMPSON. A clear and present Word, p.137.

[71] Sobre a importância de reconhecer que a Escritura vem a nós "no contexto de uma comunidade de fé compartilhada" e é "mediada por certas pressuposições e suposições teológicas", veja BILLINGS. Word of God for the people of God, p. 17.

[72] PACKER, J. I. "The adequacy of human language". In: GEISLER. Inerrancy, p. 203.

[73] Ibid., p. 204.

[74] Ibid., p. 215.

[75] John Frame, "God and Biblical language". In: MONTGOMERY, John Warwick. God's inerrant Word: An international symposium on the trustworthiness of Scripture. Mineápolis: Bethany Fellowship, 1973, p. 215.

[76] PACKER. "Adequacy of human language", p. 205.

[77] Para um panorama da visão de Barth, veja o capítulo 3.

[78] THOMPSON. A clear and present Word, p. 68.

[79] Ibid.

[80] Ibid., p. 69 (cf. 79-80); GAFFIN, Richard. “Speech and the image of God: Biblical reflections on language and its uses”. In: The pattern of sound doctrine. Phillipsburg, NJ: P&R, 2004, p. 191; PACKER, J. I. “The adequacy of the autographa”. In: GEISLER. Inerrancy, p. 197-228.

[81] Veja “The Chicago statement on Biblical inerrancy”. In: GEISLER. Inerrancy, p. 494 (artigo IV).

[82] POYTHRESS, Vern S. “God and language”. In: FLUGHER. Solid ground, p. 96-97. Veja também POYTHRESS, Vern S. In the beginning was the word: Language—A God-centered approach. Wheaton, IL: Crossway, 2009.

[83] THOMPSON. A clear and present Word, p. 69.

[84] Ibid., p. 69-70.

[85] GAFFIN. “Speech and the image of God”. p. 191.

[86] GARNER. “Did God really say?”, p. 150.

[87] THOMPSON. A clear and present Word, p. 166.

[88] GARNER. “Did God really say?”, p. 151. Veja também BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:308; FRAME, John M. The doctrine of the Word of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010, p. 165.

[89] HENRY, Carl F. H. God, revelation, and authority. Wheaton, IL: Crossway, 1979, 4:116.

[90] THOMPSON. A clear and present Word, p. 111.

[91] PACKER. “Adequacy of human language”, p. 220.

[92] WEBSTER, John. Holy Scripture: A dogmatic sketch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 100.

[93] THOMPSON. A clear and present Word, p. 135 (cf. 165).

[94] ABBOTT, Walter M., org. The documents of Vatican II, trad. Joseph

Gallagher. Nova York: American, 1966, p. 117.

[95] Ibid., p. 118.

[96] HORTON, Michael. The Christian faith. Grand Rapids: Zondervan, 2011, p. 195.

[97] Ibid.

[98] Ibid.

[99] Ibid.

[100] Ibid.

[101] Reply by John Calvin to letter by Cardinal Sadolet to the Senate and people of Geneva. In: BEVERIDGE, Henry, org. e trad. John Calvin: Tracts and letters. Edimburgo: Banner of Truth, 2009, 1:48–49. Veja também HORTON. Christian faith, p. 197.

[102] Esse ponto se tornou extremamente claro para a mídia quando o papa Francisco visitou os Estados Unidos em setembro de 2015. Os meios de comunicação perceberam que o papa não poderia mudar a posição da igreja em questões como a homossexualidade; mesmo assim, elogiaram-no por mudar a retórica e o tom e demonstrar empatia com os que viviam num relacionamento com pessoas do mesmo sexo.

[103] THOMPSON. A clear and present Word, p.161.

[104] Por exemplo, SPARKS, Kenton L. God's Word in human words: An Evangelical appropriation of critical Biblical scholarship. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 70.

[105] GARNER. "Did God really say?", p. 135.

Capítulo 10

A fala de Deus basta: A suficiência da Escritura

É possível que alguns leitores estejam curiosos para saber por que esperamos até o fim do livro para abordar a suficiência da Escritura. Afinal de contas, a suficiência da Escritura não é sinônimo de sola Scriptura? Talvez seja uma surpresa, mas a resposta é “não”. A suficiência é certamente um aspecto essencial de sola Scriptura, mas não é o todo de sola Scriptura. Inspiração, inerrância e clareza são aspectos relacionados à sola Scriptura, e, se não entendermos esses atributos do modo correto, então a suficiência fará pouco sentido. Apenas por ter autoridade, ser inspirada por Deus, fidedigna e clara é que podemos afirmar que a Escritura é suficiente para a vida cristã.

Assumir que a suficiência é a totalidade de sola Scriptura pressupõe uma definição incorreta de sola Scriptura. Como vimos anteriormente, sola Scriptura não significa que a Escritura seja nossa única fonte de autoridade. Em vez disso, argumentaram os reformadores, sola Scriptura significa que a Escritura é nossa única fonte inspirada, inerrante e suficiente de revelação divina, contrapondo-se a Roma, que elevava a tradição à posição de segunda e equivalente fonte de revelação divina. Apenas a Escritura é nossa autoridade última e, portanto, suficiente para fé e prática.[1] Fechamos o círculo retornando à nossa definição de sola Scriptura, apresentada no início deste livro: Sola Scriptura significa que somente a Escritura, por ser a Palavra inspirada de Deus, é a autoridade inerrante, suficiente e definitiva para a igreja.

Com isso em mente, neste último capítulo iremos nos voltar para uma explicação e a defesa da suficiência da Bíblia para a vida cristã. Iremos (1) buscar entender por que precisamos da Escritura em primeiro lugar se Deus nos deu a revelação geral, (2) definir e explicar o que significa suficiência e quais são suas implicações, (3) considerar o testemunho da própria Escritura a respeito da sua suficiência e (4) abordar diversos desafios contemporâneos à suficiência da Escritura hoje, desafios dos quais todo cristão deve estar ciente e aos quais

precisa estar pronto para responder.

A necessidade da Escritura, ou por que a revelação geral não é suficiente?

Antes que possamos abordar as especificidades da suficiência, várias perguntas exigem resposta. Para começar, por que precisamos da Escritura? Por que a revelação geral não é suficiente? Temos de admitir que, se a revelação geral fosse suficiente, certamente não precisaríamos da Bíblia. Esse caminho foi adotado por muitos deístas no século 18, mas é equivocado. Por mais importante que seja a revelação geral, ela é insuficiente para a fé e a prática salvadoras.

Mas por quê? Discutimos essa questão com mais profundidade no capítulo 4, de modo que aqui apenas revisaremos os pontos principais. Embora a revelação geral na ordem criada esteja disponível a todas as pessoas, ela é limitada em sua abrangência. Conquanto a revelação geral possa dar testemunho de que existe um Criador (Sl 19.1; At 14.16-17), e conquanto sejam manifestos alguns dos seus atributos (Rm 1.19-21), ela não transmite a mensagem salvadora do evangelho encontrada na pessoa e na obra de Cristo. Para agravar a situação, visto que nascemos em pecado, suprimimos e distorcemos até mesmo a verdade que nos é revelada na revelação geral (Rm 1.28-31).

Portanto, embora a revelação geral seja suficiente para condenar (Rm 1.18-32; somos “indesculpáveis”), ela é insuficiente para salvar. O conhecimento da salvação vem apenas por meio da revelação especial que, além de ser muito mais pormenorizada em seu alcance, também é efetiva no seu poder para salvar quando acompanhada pelo Espírito Santo. Pelo fato de reprimirmos a lei natural gravada na nossa consciência (p. ex., Gl 4.3-9; Cl 2.8,20), precisamos desesperadamente da revelação especial salvífica que Deus dá aos pecadores no seu Verbo, sua Palavra. Então, somente na Escritura Deus estende o evangelho a nós. A essa luz, a Escritura não apenas é necessária, mas também é suficiente para a fé e prática.

O que é suficiência?

A suficiência da Escritura significa que todos os elementos necessários para a salvação e para a vida cristã em obediência a Deus e para sua glória são fornecidos na Escritura. A Escritura não é apenas nossa suprema autoridade, ela é a autoridade que provê aos cristãos toda a verdade de que precisam para que se reconciliem com Deus e para que sigam a Cristo.[2] Devido à grande importância da doutrina da suficiência para os reformadores em sua batalha contra Roma (que negava a suficiência da Escritura na sua elevação da Tradição), algumas das mais bem articuladas expressões da suficiência bíblica podem ser vistas no século 16. Seja na Confissão francesa, de 1559, na Confissão belga, de 1561, ou nos Trinta e nove artigos, de 1563, a suficiência da Escritura foi defendida e afirmada no espírito dos primeiros reformadores.[3] No entanto, por mais úteis que possam ser cada uma dessas confissões, é no século 17 que recebemos da Assembleia de Westminster uma das mais brilhantes e elaboradas definições e articulações de suficiência. No Breve catecismo de Westminster, por exemplo, vemos a suficiência afirmada de modo conciso:

P. Qual é a coisa principal que as Escrituras ensinam?

R. As Escrituras ensinam principalmente o que o homem deve crer a respeito de Deus, o dever que Deus requer do homem.[4]

Na Confissão de fé de Westminster (1646) recebemos uma definição muito mais ampla do que o catecismo implica:

Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua glória e para a salvação, a fé e a vida do homem, ou é expressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e claramente delas deduzido. Às Escrituras nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens (2Tm 3.15-17; Gl 1.8-9; 2Ts 2.2). No entanto,

reconhecemos ser necessária a iluminação interior do Espírito de Deus para a salvadora compreensão dessas coisas reveladas na Palavra (Jo 6.45; 1Co 2.9-12), e que há algumas circunstâncias, quanto ao culto de Deus e ao governo da igreja, comuns às ações e sociedades humanas, as quais têm de ser ordenadas pela luz da natureza e pela prudência cristã, segundo as regras da Palavra, que sempre devem ser observadas (1Co 11.13-14; 14.26,40).[5]

É difícil encontrar uma definição de suficiência melhor do que esta. Vamos refletir brevemente sobre esta definição como um guia para entender o que o termo significa e o que ele não significa.

Suficiência significa que todas as coisas necessárias para a glória de Deus, para a salvação e para a vida cristã são providas nas Escrituras para o povo de Deus. Nesse sentido, a suficiência é abrangente em seu alcance. Tudo de que precisamos para viver para a glória de Deus nos é fornecido na sua Palavra. Considere duas maneiras pelas quais isso ocorre: (a) a Escritura comunica a mensagem salvadora do evangelho, que é necessária e essencial para a conversão do perdido. Portanto tudo o que o incrédulo precisa saber e crer para que seja salvo é encontrado nas sagradas Escrituras. (b) A Escritura também comunica a vontade divina para que o cristão possa viver em obediência a Deus para sua glória. A Bíblia, como autoridade última do cristão, oferece-lhe toda a verdade e todas as palavras divinas necessárias para que ele siga a Cristo e viva uma vida de piedade.

No entanto, exatamente nesse ponto os teólogos de Westminster acrescentaram uma especificação muito útil à doutrina da suficiência. Observe que, embora a Escritura seja suficiente, isso não significa que todas as coisas estarão explicitamente apresentadas nas suas páginas. A confissão diz: “Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua glória e para a salvação, a fé e a vida do homem, ou éexpressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e claramente delas deduzido” (ênfase acrescentada).[6] Suficiência não significa que a Escritura aborde todas as questões do mesmo modo. Algumas questões não são tratadas de modo direto pela Palavra de Deus. No entanto, não devemos assumir que a Escritura não fale sobre essas questões. Pelo contrário, muitos temas da vida e até mesmo doutrinas da fé podem ser

tratados pela Escritura de modo indireto. É muito difícil, por exemplo, encontrar uma passagem bíblica que explicitamente defina e explique a Trindade, a união hipostática, o estado intermediário, ou questões com nuanças de política.[7] O mesmo pode ser dito a respeito das questões práticas da vida cristã. Às vezes talvez tenhamos de refletir sobre as muitas implicações e aplicações de um determinado ensinamento das Escrituras que uma passagem bíblica específica pode ter não apenas para nosso desenvolvimento de doutrina, mas também para a vida cristã.

Suficiência significa que nada deve ser acrescentado à Bíblia. Não devemos buscar palavras adicionais de Deus. Como iremos ver neste capítulo, na Escritura, Deus nos deu todas as palavras divinas de que precisamos. Como descobrimos no capítulo 4, a Escritura é a constituição suficiente da aliança. Por isso, a Confissão de Westminster adverte contra acrescentar à Palavra, seja recorrendo a revelações novas e adicionais do Espírito (como fizeram alguns reformadores radicais no século 16) ou voltando-nos para a tradição criada pelo homem (2Tm 3.15-17; Gl 1.8-9; 2Ts 2.2), como se fosse uma revelação adicional que suplementa a Escritura (como fez Roma durante a era da Reforma e continua a fazer ainda hoje). No século 21, esse segundo ponto é menosprezado do modo mais sério por várias seitas que acrescentam outros "livros divinos" (p. ex., a adição feita pelos Santos dos Últimos Dias do Livro dos Mórmons).

A suficiência não exclui a iluminação interior pelo Espírito Santo. Embora não devamos buscar revelação do Espírito como acréscimo às Escrituras, também não devemos ir ao outro extremo (como fizeram alguns racionalistas evangélicos) de eliminar por completo a ação do Espírito. Em vez disso, Palavra e Espírito formam um todo. Deus nos dá sua Palavra suficiente, mas intenciona que o Espírito nos acompanhe para nos ajudar a entender sua Palavra. Portanto, assim como fez Calvino (veja o capítulo 1), a Confissão de Westminster defende a obra iluminadora do Espírito: "O Espírito […] [é] necessário para o entendimento savífico das coisas reveladas na Palavra (Jo 6.45; 1Co 2.9-12)".

A suficiência não invalida a revelação geral. Como vimos anteriormente, a revelação geral é a revelação de Deus manifestada tanto na natureza quanto na consciência humana. No entanto, por mais magnífica que seja a revelação geral como testemunho do caráter do nosso Criador, ela é limitada em seu alcance e não dá a nós, pecadores, a palavra salvífica do evangelho, que nós devemos ter de modo imprescindível para sermos redimidos. Embora a revelação geral possa servir para nos condenar (p. ex., Rm 1), ela não pode nos salvar. A revelação geral prova-se insuficiente para a salvação e para a vida cristã.

No entanto, seria incorreto concluir que, pelo fato de Deus nos conceder na Escritura uma revelação mais específica e salvadora, a revelação geral seja irrelevante. É exatamente o contrário disso. A revelação geral continua sendo revelação de Deus. Não devemos elevá-la a uma condição de suficiência e negar nossa necessidade das Escrituras, confiando totalmente na revelação geral (lembre-se de que era essa a tendência de muitos durante o período do Iluminismo). Tampouco devemos pensar que a revelação especial e a revelação geral sejam adversárias, que se oponham uma à outra. Como exploraremos adicionalmente na nossa discussão sobre ciência, a revelação geral é um magnífico meio pelo qual nossa razão explora a ordem natural, faz descobertas, e, se feito corretamente, leva-nos a adorar nosso Criador (Sl 19.1-6) A revelação geral deve sempre servir para complementar o que conhecemos pela revelação especial, especificamente, as Escrituras.[8] A revelação geral não funciona de maneira autônoma. Como evidência e testemunho do Criador e da sua glória na ordem criada, a revelação geral é solidária e coerente com essa revelação especial que, somente ela, é totalmente suficiente, a saber, a Bíblia.

A essa luz, a Confissão de Westminster pode afirmar que deve haver "circunstâncias" nas quais a "luz da natureza" (ou revelação natural) sirva para nos auxiliar, até mesmo informar, orientar e instruir. Como mencionamos anteriormente, é possível que a maneira como devemos agir diante de tais "circunstâncias" não esteja prescrita na Escritura. No entanto, podemos receber assistência da luz da natureza. E, no entanto, explica a Confissão de Westminster, até mesmo nesse caso a luz da natureza deve sempre ser usada "segundo as regras gerais da Palavra, que sempre devem ser observadas (1Co 11.13-14; 14.26,40)". Portanto até mesmo a luz da natureza submete-se à autoridade da Escritura, de modo que, embora possa nos informar, ela nunca deve ser usada para contradizer a Palavra de Deus.

Considere duas ilustrações concretas que se relacionam à menção do culto feita

pela Confissão. A Escritura nunca nos diz que horas deve ser nosso culto no domingo pela manhã. Devemos nos reunir às 2:00, às 4:00, ou às 10:00 da manhã? A Escritura nada diz a esse respeito. No entanto, a "luz da natureza" ajuda-nos aqui, oferecendo-nos o bom-senso de que precisamos para discernir que, na maioria das circunstâncias, exceto quando sofrendo perseguição ou na necessidade de reunir-se secretamente para a adoração, o horário das 10 horas da manhã seja a melhor opção. Ou considere a disciplina de hermenêutica. Um conhecimento do mundo via revelação geral serve para beneficiar nossa abordagem à hermenêutica, pois pressupõe um entendimento das línguas humanas – hebraico, grego e aramaico, da geografia dos mundos antigos do Oriente Próximo e do Mediterrâneo, da história das culturas antigas e de um número incontável de outras coisas. Esses fatores demonstram a grande importância da revelação geral, até mesmo para nos proteger contra certas caricaturas biblicistas de sola Scriptura.[9]

Uma das implicações disso é que não devemos ler a Bíblia como se ela contivesse todas as informações do mundo. Não se pode procurar 2 + 2 na Bíblia e descobrir que a resposta é 4. A Bíblia não é uma enciclopédia, um dicionário ou um livro didático. Tampouco Deus planejou que fosse tratada dessa maneira. No entanto, embora a Bíblia não aborde todas as informações ou todas as áreas da prática (por isso "luz da natureza"), não significa que não possa prover ao povo de Deus os princípios bíblicos gerais aplicáveis a qualquer vocação. Na verdade, a Bíblia oferece-nos um arcabouço teológico e moral e uma cosmovisão que abrange todas as áreas da vida.

Em termos práticos, isso significa que a Bíblia não exige a exclusão de dados extrabíblicos (retornarei a esse ponto mais adiante). O conhecimento e o pensamento humano em todas as disciplinas sempre envolvem e exigem informações extrabíblicas. Isso se faz necessário, pois Deus nos colocou no seu mundo, onde estamos constantemente cercados por esse tipo de informações. Portanto, cada disciplina (p. ex., astrofísica, física nuclear, medicina) deve envolver-se e interagir com as informações deste mundo que vão além dos temas abordados pela Bíblia, bem como reagir a elas.[10] Nossa explicação de sola Scriptura até este ponto assume tudo isso, pois não pretende dizer que a Bíblia nos oferece informações sobre todos os assuntos. Em vez disso, queremos transmitir que apenas a Bíblia é nossa autoridade suprema e final e, portanto, suficiente, fornecendo ao povo de Deus toda a verdade de que necessita para a salvação e piedade.

Muito mais poderia ser dito a respeito dos particulares da suficiência (e iremos explorar alguns deles no final deste capítulo). No entanto, devemos primeiramente nos voltar para o testemunho da própria Escritura.

A suficiência da Escritura: Uma doutrina bíblica

A primeira coisa que devemos entender a respeito da suficiência da Escritura é que se trata de uma doutrina ensinada pela própria Bíblia. Em primeiro lugar, considere as relações entre Deus e Israel no Antigo Testamento. Deuteronômio 1–3 nos lembra de como Israel havia desobedecido ao Senhor, recusando-se a entrar na Terra Prometida (1.19-24) e, como, em consequência da sua rebelião, o Senhor os enviou de volta para o deserto (1.34-46). Embora as promessas de Deus fossem suficientes para Calebe e Josué (1.36,38), o povo murmurou contra o Senhor, o que levou a mais perambulação e até morte. Estando Moisés proibido de entrar na terra prometida, Josué foi o escolhido de Deus para liderar a geração seguinte para a terra além do Jordão (3.23-29). Então, em Deuteronômio 4, Moisés falou a Israel, instruindo-os a ouvir e a obedecer ao Senhor, "para que vivais, e entreis, e possuais a terra" que Deus havia prometido. A palavra de Deus, dada a Moisés para o povo era considerada suficiente. Moisés advertiu: "Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardeis os mandamentos do

Senhor

, vosso Deus, que eu vos mando" (4.2; cf. 12.32; Pv 30.5-6). Moisés disse ao povo que fizessem conhecidos aos seus filhos e aos filhos dos seus filhos os mandamentos e a aliança do Senhor no Sinai (4.9). Os "mandamentos" ensinados a Israel pelo Senhor por meio de Moisés eram suficientes para eles e para os filhos deles. Negligenciá-los ou modificá-los acrescentando ou removendo algo era rejeitar não apenas a suficiência e autoridade dos mandamentos, mas também o próprio Senhor, pois esses eram seus mandamentos.

Deuteronômio 8.3 também testifica da suficiência dos mandamentos de Deus. Em tom semelhante ao de Deuteronômio 4.1-2, Israel foi novamente ordenado a fazer tudo o que Deus havia ordenado para que pudessem possuir a terra. O povo de Israel foi lembrado da maneira como o Senhor os humilhou, deixando-os faminto no deserto, tornando-os totalmente dependentes do Senhor para obter alimento. O Senhor proveu o maná dos céus para Israel a fim de que ficasse evidente que “não só de pão viverá o homem, mas de tudo o que procede da boca do

Senhor

” (8.3). Mais uma vez, testemunhamos aqui a suficiência dos mandamentos de Deus. O Senhor sabia que, se Israel tivesse fartura, iria se esquecer dele, da sua libertação e provisão ao longo da sua história, e da sua aliança, e que buscaria falsos deuses estrangeiros – uma prática que de fato se aplicaria a Israel assim que eles entrassem na terra (8.11-20). Israel deveria ater-se aos mandamentos do Senhor e lembrar-se deles sempre, pois esses mandamentos eram tudo de que o povo precisava. Eles eram alimento espiritual que satisfaria e sustentaria a alma deles. Israel deveria observar cada palavra vinda da boca de Deus.

Não foi por acaso que, em Mateus 4.4, Jesus citou Deuteronômio 8.3. Jesus também estava no deserto, assim como acontecera com Israel, um paralelo indicado simbolicamente pelos 40 dias e 40 noites de jejum.[11] Como Israel, ele estava faminto. Então, o diabo foi até ele, como havia feito com Israel, tentando-o a interromper seu jejum e se banquetear com as pedras que, segundo o próprio diabo, Jesus poderia transformar em pão. Jesus, percebendo a artimanha de Satanás – algo Israel não havia conseguido fazer –, citou Deuteronômio 8.3 para mostrar que as palavras de Deus eram seu alimento, suficientes até mesmo no tempo de provação. Israel foi incapaz viver pelas palavras todo-suficientes de Deus, e Jesus, no seu êxodo, não decepcionou, mas descobriu que essas palavras eram suficientes e cumpriam suas promessas.[12]

No livro de Atos, os bereianos são caracterizados como os que criam na suficiência da Escritura. Paulo e Silas viajaram à Bereia e ensinaram os judeus na sinagoga. Lemos: “Ora, estes de Bereia eram mais nobres que os de Tessalônica; pois receberam a palavra com toda a avidez, examinando as Escrituras todos os dias para ver se as coisas eram, de fato, assim” (At 17.11). O que é assumido na reação dos bereianos a Paulo? Primeiro, a atitude deles assume que a Escritura é a autoridade última. A validade e a veracidade da

mensagem de Paulo são testadas contra as Escrituras. Segundo, as ações deles assumem que a Escritura é suficiente; ela é suficiente para comprovar ou refutar a mensagem de Paulo. Qual foi o resultado de tomar a Bíblia com seriedade? Fé. “Muitos deles creram” (17.12).

Ou considere a carta de Paulo aos romanos. Paulo escreve em 15.4: “Pois tudo quanto, outrora, foi escrito para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança”. Paulo está se referindo ao Antigo Testamento, e ele não apenas assume a inspiração do Antigo Testamento, como também a suficiência dele. O Antigo Testamento foi escrito para a instrução do crente da nova aliança em Jesus Cristo (cf. 1Pe 1.10-12). Temos aqui evidência de que a Escritura transcende seu tempo e seu local de impacto originais. O Antigo Testamento instruía não apenas os santos do Antigo Testamento, mas também os santos do Novo Testamento. Paulo chega até mesmo a afirmar que esse era um dos propósitos e objetivos do Antigo Testamento. Ele parece ter em mente a natureza cristológica do Antigo Testamento, pois, em Romanos 15.3, aplica Salmos 69.9 a Cristo, que “não se agradou a si mesmo”, mas sofreu a reprovação de outros. Portanto o Antigo Testamento apontava para Cristo, que é um dos principais modos pelos quais nos instrui ainda hoje, mesmo quando se trata do aspecto prático de viver em harmonia uns com os outros.

Paulo também recorre ao Antigo Testamento em 1Coríntios 10.1-12, para advertir os crentes do Novo Testamento contra a idolatria. Ele chama a atenção dos seus leitores coríntios para “nossos pais” que “comeram de um só manjar espiritual” e “beberam da mesma fonte espiritual”, pois “bebiam de uma pedra espiritual que os seguia. E a pedra era Cristo” (10.1,3-4). Tragicamente, “Deus não se agradou da maioria deles, razão por que ficaram prostrados no deserto” (10.5). Por que todas essas coisas aconteceram? Paulo responde: “Estas coisas se tornaram exemplos para nós, a fim de que não cobicemos as coisas más, como eles cobiçaram” (10.6). Paulo reitera seu argumento no versículo 11: “Estas coisas lhes sobrevieram como exemplos e foram escritas para advertência nossa, de nós outros sobre quem os fins dos séculos têm chegado”. Novamente, Paulo recorre às Escrituras escritas, o Antigo Testamento, para mostrar que essas palavras foram escritas para instruir não apenas Israel, mas também os que estavam vivendo no final dos tempos.

Talvez a passagem mais importante para apoiar a suficiência seja 2Timóteo 3.14-17. Paulo instrui Timóteo a permanecer nas “sagradas letras” que aprendera

desde a infância, pois elas “podem tornar-te sábio para a salvação” (v. 15). Então, Paulo diz: “Toda a Escritura é inspirada 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” (3.16-17). A Escritura não é meramente útil, mas é a fonte à qual nos voltamos para toda a vida como cristãos. Tudo o que Deus nos chama para fazer como seus filhos, em obediência à sua vontade, pode ser encontrado na Escritura. Ela ensina, repreende, corrige e até mesmo nos educa na justiça. Aqueles que seguem a Deus seguem a Escritura e descobrem que a Escritura os instruirá a viver uma vida piedosa.

Paulo diz o mesmo a respeito da pregação da Palavra de Deus. “Prega a palavra, insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda a longanimidade e doutrina” (2Tm 4.2). A crença é que a Palavra de Deus é capaz de realizar tudo o que for necessário para conduzir o povo de Deus pelo caminho que deve seguir.

Pedro também ensina a suficiência da Bíblia. Ele começa sua segunda epístola dizendo que, pelo divino poder de Deus, “nos têm sido doadas todas as coisas que conduzem à vida e à piedade, pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude” (2Pe 1.3). Em seguida, Pedro não apenas confirma a inspiração dos profetas (1.20-21), mas também aconselha seus leitores: “Assim, tanto mais confirmada a palavra profética, e fazeis bem em atendê-la” (v. 19). Por quê? Porque ela é como “uma candeia que brilha em lugar tenebroso, até que o dia clareie e a estrela da alva nasça em vosso coração” (v. 19; cf. Sl 119.105). Esse dia, que se refere à segunda vinda de Cristo, ainda não chegou. Enquanto esse dia não chega, precisamos dessa luz para que possamos enxergar e não tropecemos na escuridão. Como observou Calvino, sem a luz da Palavra, nada resta além de trevas.[13]

Finalmente, vemos a suficiência da Escritura no último livro da Bíblia. Lemos em Apocalipse 22.18-19: “Eu, a todo aquele que ouve as palavras da profecia deste livro, testifico: Se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará os flagelos escritos neste livro; e, se alguém tirar qualquer coisa das palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte da árvore da vida, da cidade santa e das coisas que se acham escritas neste livro”. A advertência de João implica que o livro de Apocalipse é inspirado por Deus e tão autoritativo e canônico quanto o Antigo Testamento. Essa advertência diz respeito ao livro de Apocalipse em particular, não a toda a Escritura. No entanto, não seria incorreto

aplicar essas suas palavras a toda a Escritura, pois o princípio permanece. Afinal de contas, João está reiterando o que o Antigo Testamento disse, como visto em Deuteronômio 4.2; 12.32; Provérbios 30.5-6. Além disso, pela providência divina, Apocalipse é a última palavra dirigida à sua igreja. Devido à sua posição no cânon, ela fala a todo o cânon e adverte contra qualquer exclusão do que Deus inspirou, bem como contra qualquer acréscimo.[14]

A suficiência não é uma doutrina que os protestantes inventaram quando seus caminhos se separaram de Roma. Ela é biblicamente fundamentada e sustentada, tendo imensas implicações para como o cristão deve viver.

E quanto às fontes extrabíblicas?

Se a Escritura é suficiente, seria incorreto que o cristão consultasse ou utilizasse fontes extrabíblicas? Não. Lembre-se de que sola Scriptura não está afirmando que a Escritura é única autoridade ou a única fonte da qual podemos beber (i.e., nuda Scriptura).[15] Ela afirma que, embora possa haver outras boas fontes, estas são sempre falíveis e inferiores à Escritura, a única que é suprema e infalível e que, diferentemente de outras fontes, somente a Escritura é revelação divina. Quando as confissões reformadas dizem que a Escritura é nossa "única" autoridade, não estão querendo dizer que não existam outras autoridades às quais devamos ouvir ou até mesmo nos submeter (credos, concílios, etc.), mas sim que essas autoridades e fontes são sempre subordinadas à Escritura. Portanto não é violação de sola Scriptura reconhecer que as fontes extrabíblicas, embora nunca equiparadas à Escritura, podem ser úteis e proveitosas.[16]

Isso dito, dois passos devem ser dados sempre que utilizarmos fontes extrabíblicas. Primeiro, devemos reconhecer desde o início que, por mais extraordinária que seja a fonte, ela é sempre falível e imperfeita, ao contrário da Escritura que, como vimos, é nossa única autoridade inerrante. Visto que estamos lidando com uma fonte falível e sem inspiração, ela não pode ser totalmente suficiente para a fé e a prática. Ao contrário de Roma, isso significa que não esperamos que a igreja nos ofereça revelação suplementar, que vá acima ou além da Bíblia. Em vez disso, o papel da igreja é estar do nosso lado,

direcionando nossa atenção à Palavra da Escritura, que é definitiva, final e suficiente.[17]

Também não podemos buscar uma revelação do Espírito Santo que suplemente ou aperfeiçoe a Bíblia. Visto que a Escritura é suficiente para todas as pessoas em todas as épocas, o papel do Espírito é auxiliar-nos na compreensão e na aplicação da Palavra definitiva de Deus. A Escritura nos assegura que, sempre que buscarmos a Palavra de Deus com o Espírito como nosso conselheiro, o Senhor saciará nossa alma faminta com farto alimento (1Jo 2.20,26-27).[18]

Segundo, nosso uso das fontes extrabíblicas nunca deve ser feito independentemente da Escritura. Fazer isso pode rapidamente nos levar a subordinar a Escritura a um recurso extrabíblico. Sendo a Escritura o padrão supremo e definitivo, então todas as outras fontes devem ser subservientes a ela. A arqueologia, a matemática, a psicologia, a literatura, a filosofia e, sim, até mesmo a ciência são servas da única fonte inspirada e inerrante, a Escritura.[19] Essas outras fontes não devem atuar como senhores da interpretação, mas sim como seus assistentes.[20] Desse modo, onde os métodos, as pressuposições e as conclusões dessas disciplinas (e de muitas outras) contradisserem os da Escritura, eles devem ser abandonados.[21]

Desafios contemporâneos à suficiência

Infelizmente, hoje a suficiência é desafiada e contestada de diversos modos. Três deles merecem nossa atenção.

1. Tradicionalismo

Como vimos no capítulo 1, o papel da tradição está no cerne da divisão protestante-católica. No entanto, antes de mergulharmos nessas águas infestadas de tubarões, devemos primeiro abordar uma questão preliminar, a saber, o

desconforto dos evangélicos com a tradição.

A alergia do evangelicalismo à tradição

Eu gostaria de poder afirmar que todos os evangélicos têm um entendimento límpido e preciso da doutrina de sola Scriptura. Espero pelo menos que muitos entendam como a visão protestante da Escritura e da tradição se diferencia da posição de Roma. No entanto, estou menos confiante de que os evangélicos percebem a diferença entre sola e nuda Scriptura, pois, com frequência demais, a segunda é assumida como sendo a identidade da primeira.[22]

Alguns evangélicos, intencionalmente ou não, seguiram nas pegadas de Alexander Campbell (1788-1866), que disse: “Esforcei-me por ler as Escrituras como se ninguém as tivesse lido antes de mim, e estou tão precavido contra lê-las hoje por meio das minhas próprias opiniões de ontem, ou de uma semana atrás, quanto estou de ser influenciado por qualquer nome, autoridade ou sistema estrangeiro”.[23] Ironicamente, essa visão não pode preservar sola Scriptura. Conquanto a tradição não esteja sendo elevada até o nível da Escritura, a pessoa sim. Nessa abordagem, nossa opinião do que cremos ser ou não ser bíblico se torna o juiz supremo e árbitro definitivo.[24] Sem dúvida, essa visão está mais na direção da autonomia individual do Iluminismo do que da responsabilidade reformacional e bíblica. Quando essa visão parte do contexto de uma comunidade, o resultado é tradicionalismo antitradicional do pior tipo.[25] Como batista, serei o primeiro a admitir que minha própria herança deu sua contribuição a esse tipo de câncer eclesiástico.

Então, como corrigimos esse erro? Primeiro, devemos nos resguardar contra uma postura individualista que se orgulha do que “eu penso”, em vez de atentar para o passado. Para fazer isso, devemos reconhecer que “somente a Escritura” não quer dizer “somente eu”.[26]

Segundo, a tradição não é uma segunda fonte infalível de revelação divina, equivalente à Escritura; no entanto, nos pontos em que estiver em concordância com a Escritura, ela pode e deve servir como autoridade ministerial. As confissões e os credos históricos são exemplos disso. Embora o Credo niceno e o Credo calcedônio não devam ser considerados fontes infalíveis de revelação divina, a concordância deles com a Bíblia indica que a igreja falou com

autoridade contra a heresia. Portanto deve nos incomodar, para dizer o mínimo, que nos achemos em desacordo com os credos ortodoxos que resistiram ao teste do tempo. Com frequência, a inovação é o primeiro sinal de heresia. Essa é a razão pela qual os reformadores tentaram remontar sua exegese à tradição patrística, contrariando as acusações de Roma de que estavam inventando novas doutrinas. Obviamente, os reformadores recorreram não aos Pais da igreja, mas à própria Escritura, um método que os próprios pais teriam aprovado.[27]

A essa luz, abandonar nuda Scriptura não exige que cheguemos ao outro extremo, ou seja, elevar a tradição até o nível da Escritura. No entanto, requer a humildade de perceber que sempre nos firmamos nos ombros daqueles que vieram antes de nós (Gl 1.8; 2Ts 2.15; 2Tm 3.14-15). De fato, o próprio conceito de tradição – do latim traditio, que significa "transmissão, algo que é transmitido ou transferido" – é inerentemente bíblico (p. ex., Lc 1.2; 16.4; 1Co 11.23; 15.1-4; 2Ts 2.15; 2Tm 1.14; Jd 3).[28] Quanto a isso, os reformadores foram modelos exemplares. Eles insistiam que os Pais eram guias valiosos (embora não infalíveis) na interpretação bíblica e, no entanto, as Escrituras estavam acima deles. Da nossa parte, seria sábio dar ouvidos a Lutero: "Ora, se qualquer um dos santos Pais puder mostrar que sua interpretação é baseada nas Escrituras, e, se as Escrituras provarem ser essa a maneira pela qual deve ser interpretada, então a interpretação está correta. Se esse não for o caso, não devo acreditar nele".[29]

Roma e a elevação da tradição

Embora certas correntes do evangelicalismo talvez sofram de uma dose desnutrida de tradição, a visão de Roma, para o evangélico, é tradição com anabolizantes. Mas, antes de entendermos a razão disso, devemos rever o que Roma crê.[30]

Como discutimos no capítulo 1, Roma afirma a Tradição 2, o que significa que tanto a Escritura quanto a tradição oral são fontes de revelação divina infalível. Embora alguns teólogos do período medieval acreditassem que a tradição fosse ministerial e subserviente à Escritura, para os defensores do cânon Escritura e tradição eram fontes equivalentes de autoridade.[31] No século 16, o Concílio de Trento (1545-1563) rejeitou a doutrina reformada de sola Scriptura argumentando que a Palavra de Deus consiste tanto da Escritura quanto da tradição. A segunda, dizia Roma, tem sido transmitida por Pedro aos seus

sucessores, uma crença que assume que o ofício de Pedro persiste até os dias de hoje com o papa e o magisterium. Portanto Roma afirma um tripé em termos de autoridade: a Escritura, a tradição e o magisterium (o ensino oficial de Roma, que consiste do papa, dos bispos e dos concílios).

Em 1870, o Concílio Vaticano I declarou oficialmente o dogma da infalibilidade papal, significando que, quando o papa fala "da sua cadeira" (ex cathedra), ele o faz de modo infalível.[32] O Concílio Vaticano II (1962-65) também afirmou a sucessão do ofício de Pedro no papa e continuou a defender a tradição como autoridade equivalente. Tradição e Escritura eram ditas como fluindo "do mesmo manancial divino" e "fundindo-se numa unidade".[33] "Consequentemente, não é somente da sagrada Escritura que a igreja obtém sua certeza quanto a tudo o que foi revelado. Então, tanto a sagrada tradição quanto a sagrada Escritura devem ser aceitas e veneradas com o mesmo senso de devoção e reverência".[34] Essa última frase ecoa fortemente o Concílio de Trento. Como Trento, Vaticano II rejeita sola Scriptura, elevando a tradição a uma plataforma equivalente à da Escritura, afirmando que ambas fluíam da mesma fonte como revelação divina. "A sagrada tradição e a sagrada Escritura", diz Vaticano II, "formam um único depósito sagrado da palavra de Deus, que é confiado à igreja".[35]

Portanto, afirma o Concílio Vaticano II, a "tarefa de interpretar com autenticidade a palavra de Deus, seja ela escrita ou transmitida, foi confiada exclusivamente ao vivo ofício de ensino da igreja". Embora o documento afirme mais adiante que "oficio de ensino não está acima da palavra de Deus, mas deve servi-la", o Concílio Vaticano II não pode querer dizer com isso o mesmo que os reformadores, pois logo em seguida diz que esse ofício de ensino "obtém desse depósito único de fé tudo o que apresenta para crença como divinamente revelado".[36] Portanto, embora esse ofício de ensino sirva à Palavra de Deus, ele origina-se do único depósito sagrado além da Escritura e deve ser igualmente reverenciado como Palavra de Deus. O Vaticano II, então, conclui: "Está claro, portanto, que a sagrada tradição, a sagrada Escritura e a autoridade de ensino da igreja, conforme o mais sábio desígnio de Deus, estão de tal forma unidas e vinculadas que uma não se sustenta sem as outras, e que todas juntas e cada uma por si, sob a ação do único Espírito Santo, contribuem de modo efetivo para a salvação de almas".[37] Portanto a Escritura é absolutamente dependente da tradição e da autoridade da igreja de modo que, à parte desses outros elementos, ela não se sustenta. Vemos aí o abandono da suficiência da Escritura.

Alguns católicos romanos contemporâneos e progressistas, como Karl Rahner, Hans Küng, Yves Congar, George Tavard, e J. R. Geiselmann tentaram promover uma visão que diz que a Escritura, num sentido, é exclusivamente normativa.[38] Geiselmann, por exemplo, reage negativamente contra a interpretação tradicional de Trento, que chamamos de Tradição 2 (T2) ou de visão de fonte dupla do capítulo 1. Segundo essa visão, a revelação está contida em parte na Escritura e em parte na Tradição. No entanto, Geiselmann argumenta que Trento deixou a questão em aberto. Não devemos crer, insiste ele, que haja duas torneiras, Escritura e Tradição, mas apenas uma. A revelação tem uma única fonte, porém ela é expressa de dois modos: Escritura e tradição.[39] Com uma postura mais ecumênica, os católicos progressistas de hoje adotam essa linha de argumentação.[40]

Contudo a resposta do Cardeal Ratzinger (papa Bento XVI) revela muito quanto à posição passada e presente de Roma a respeito dessa questão. Uma vez que aqueles como Geiselmann são teólogos católicos, argumenta Ratzinger, eles devem "ater-se aos dogmas católicos como tais, mas nenhum deles deve ter sola Scriptura, nem os grandes dogmas da antiguidade cristã, do que outrora foi consensus quinquesaecularis, ou, menos ainda, os novos de 1854 e 1950".[41] Por "novos" Ratzinger tem em mente a bula Ineffabilis Deus, de 1854, que promulgou a Imaculada concepção da Virgem Maria (i.e., a crença de Roma na ausência perpétua de pecado em Maria), bem como a Constituição apostólica de 1950 Munificentissimus Deus, que declarou a assunção da Virgem Maria aos céus em corpo e alma como dogma oficial da igreja.[42] Tendo em mente dogmas extrabíblicos como esses, dogmas aos quais todo teólogo católico deve subscrever como ensino oficial da igreja, "qual é o sentido", pergunta Ratzinger, "de se falar a respeito da suficiência da Escritura?" No espírito da oposição de Trento aos reformadores, Ratzinger, então, conclui: "A Escritura não é revelação, mas, no máximo, apenas uma parte da realidade maior da segunda".[43] Em outras palavras, deve-se abrir espaço para a Tradição na categoria de revelação, pois ela também é vista como fonte infalível de revelação divina.

Observe que Ratzinger é muito honesto aqui: certas doutrinas da fé católica não são encontradas na Escritura. Em vez disso, são doutrinas que são encontradas na Tradição.[44] Contudo, de um ponto de vista protestante vantajoso, não apenas essas doutrinas são acrescentadas à Escritura (i.e., extrabíblicas), mas essas doutrinas (p. ex., assunção corporal de Maria, concepção imaculada de Maria) estão em contradição à Escritura (i.e., contrabíblicas).[45] No fim, Ratzinger e Roma parecem ter fundido inspiração e iluminação. "Ao eliminar

qualquer distinção qualitativa entre ofícios e tradições apostólicos e pós-apostólicos", lamenta Michael Horton, "Roma nega a suficiência da Escritura como única regra de fé e prática. Assim como o Novo Testamento suplementa o Antigo Testamento, argumenta Ratzinger, a contínua interpretação da igreja suplementa ambos".[46] Trata-se nada menos do que uma rejeição da sola Scriptura.

Isso dito, devemos fazer justiça à diversidade que existe entre os católicos no que se refere ao relacionamento entre a igreja e o cânon. Alguns afirmam que a igreja não criou o cânon, mas simplesmente o reconheceu. Michael Kruger ressalta que eles ainda defendem que a igreja é "o meio único e fundamental pelo qual sabemos de modo infalível quais livros pertencem ao cânon".[47] Então, nesse sentido o cânon depende da igreja. Representantes argumentam que essa foi a posição adotada pelo Concílio Vaticano I.[48]

Porém muitos outros discordam. Não é suficiente ver a igreja como "o único e fundamental meio pelo qual sabemos de modo infalível quais livros pertencem ao cânon". Na realidade, a Escritura é produto da igreja, de modo que a igreja cria e dá origem ao cânon, investindo-o de autoridade. Variações dessa visão podem ser vistas nos escritos de Karl Rahner, Peter Kreeft, Hans Küng e muitos outros. Como Küng afirma: "Sem a igreja não haveria Novo Testamento".[49] Essa visão se assemelha à do Cardeal Stanislau Hosius, embaixador papal para o Concílio de Trento, quando ele declarou ousadamente: "Se forem destituídas da autoridade de igreja, as Escrituras têm tanta força quanto as fábulas de Esopo".[50]

Enfim, as duas visões comprometem sola Scriptura e um entendimento bíblico do cânon, o que nos leva ao próximo ponto em discussão.

Suficiência, cânon e autoridade

Como devemos responder à elevação da tradição por parte de Roma? Antes de tudo, os evangélicos podem aprender algo com Roma. Infelizmente, alguns círculos evangélicos esvaziaram suas igrejas da consciência e da apreciação histórica, e poucos leigos têm conhecimento mínimo a respeito dos sete concílios ecumênicos ou dos Pais da igreja. Quando confrontados com informações a respeito deles, os leigos entendem que são irrelevantes à vida cristã. Seria de se

estranhar, portanto, que quando um cristão sedento por tradição tropeça na veneração da tradição por Roma, ele decida cruzar o Tibre? De fato, alguns evangélicos sentem que foram roubados dessa rica herança. Assim, nossa primeira resposta a Roma não deveria ser a exclusão da tradição das nossas igrejas evangélicas, pois isso só as tornará teologicamente superficiais.

Conquanto devamos reintroduzir uma dose saudável de tradição nas nossas igrejas evangélicas, não podemos ir na direção de Roma por diversas razões.

Primeira: Roma inverte a ordem bíblica entre Palavra de Deus e povo de Deus. Como vimos anteriormente, Roma eleva funcionalmente a Tradição até o nível da Escritura. Porém, por trás dessa elevação, há uma premissa, a saber, que a igreja criou e trouxe as Escrituras (o cânon) à existência. À parte da declaração da igreja de quais livros da Bíblia são Escritura, esses livros não teriam autoridade ou seriam canônicos. Em suma, a igreja não apenas decide, mas, na verdade, investe autoridade nos livros que agora chamamos de canônicos.[51] Portanto a autoridade da igreja precede a autoridade do cânon.[52] Como resultado, a Escritura é insuficiente em si mesma. A igreja é necessária desde o início como causa originária e mãe biológica da Escritura. Essa visão impacta não apenas a suficiência da Escritura, mas também sua necessidade. A Bíblia pode ser crucial para o bem-estar (bene esse) da igreja. No entanto, quando se trata da igreja como ser (esse), sua própria existência, ela é desnecessária. Se amanhã a Bíblia fosse apagada da História, a igreja sobreviveria graças à sua segunda autoritativa e infalível fonte de revelação divina: a Tradição. Por ter criado a Escritura, a igreja pode sobreviver mesmo se ela desaparecer.[53]

Os reformadores, e os protestantes desde então, contestam essa visão.[54] O povo de Deus não criou a Palavra de Deus, mas a Palavra de Deus criou o povo de Deus. A própria Escritura testifica do relacionamento correto entre Palavra e povo. Desde o início da criação, Deus falou e trouxe à existência não apenas o cosmos, mas também Adão e Eva, os quais ele criou à sua própria imagem e semelhança (Gn 1.27). Deus chamou Abraão para que fosse a uma terra que ele lhe daria, prometendo fazer dele uma grande nação (Gn 12.1-3) e criar um povo para sua própria glória (Is 43.1,7). “

Eu Sou

” então falou a Moisés do meio da sarça ardente, instruindo-o a ir a Faraó, pois Deus libertaria seu povo (Êx 3.4). Quando Israel foi libertado de Faraó por meio

de pragas, quando atravessaram o mar Vermelho e entraram no deserto, foi o Senhor quem falou mais uma vez, firmando uma aliança com o seu povo. Com o próprio dedo Yahweh escreveu sua Lei, e Israel deveria segui-la em obediência ao Deus que fizera deles o seu povo escolhido (Êx 20.1-21). Deus entregou a Israel sua Lei escrita; Israel recebeu-a e reconheceu-a pelo que de fato era: a Palavra de Deus.

Deus então prometeu cortar uma nova aliança, sendo ele aquele que daria ao seu povo um novo coração e um novo espírito (Ez 36.26), levando-os a andar nos seus estatutos, colocando neles o seu Espírito (36.27). Deus abriria as sepulturas e ressuscitaria seus ossos secos, mortos (37.12). Conforme prometido, os ossos secos se sacudiram diante da palavra do Senhor e, depois de cobertos por carne e tendões, tornaram-se um numeroso exército (37.4-10).

Quando a nova aliança chegou, ela foi inaugurada por meio do sangue de Cristo. Mas quem é Cristo? Ele é a Palavra, o Verbo eterno (Jo 1.1). E o que faz o Verbo? Concede graça (Jo 1.16) e vida eterna (Jo 3.16-17) e, ao oferecer vida eterna, cria um povo que é espiritualmente vivo. Como o Verbo faz isso? O Verbo eterno, que criou o cosmos (1.1), forma um novo povo da aliança por meio do seu sangue, o sangue da aliança (Mt 26.28). Ele é o pastor, e nós somos as ovelhas que foram chamadas (Jo 10.1-5).

No Pentecostes, foi o Consolador, o Espírito que Jesus havia prometido, que tomou a palavra do evangelho e formou um novo povo global (At 2). À medida que a mensagem do evangelho ia sendo pregada, o Espírito atraia os eleitos de Deus a Jesus, e a igreja reuniu-se ao redor do Filho, e eles foram, pela primeira vez, chamados cristãos (At 11.26). Os apóstolos foram os destinatários do Espírito que Jesus havia prometido a eles para que não se esquecessem de tudo o que Jesus lhes havia ensinado (Jo 14.26). Como vemos em todo o livro de Atos, os apóstolos não somente proclamaram essa boa-nova, mas também a registraram por escrito. As igrejas que recebiam a Palavra não adotavam uma postura de senhores do evangelho, mas de servos. Não reivindicavam autoridade sobre a mensagem, mas submetiam-se a ela como tendo autoridade, inspirada por Deus. Eles não criaram o evangelho, mas simplesmente o reconheceram pelo que era, a Palavra de Deus. Portanto a igreja era e ainda é uma congregação da Palavra e uma congregação sob a Palavra.[55]

Não queremos negar o fato óbvio de que, cronologicamente, as Escrituras escritas vieram depois do estabelecimento do povo de Deus (p. ex., Israel foi

libertado do Egito antes de receber os 10 Mandamentos, e a igreja se reunia em Atos antes de receber as cartas dos apóstolos, ou, pelo menos, todo o cânon do Novo Testamento).[56] Por mais verdadeiro que isso seja, não se segue que a autoridade da Escritura é derivada da igreja. Essa lógica não reconhece, como acertadamente fizeram os reformadores, tanto a palavra escrita quanto a não escrita – verbum agraphon et engraphon.[57] Foi o próprio Deus quem estabeleceu seu povo, e ele fez isso dizendo palavras a eles; foram as palavras que os trouxeram à existência em primeiro lugar e que, posteriormente, foram escritas. Como o capítulo 5 observa, a fala de Deus não era apenas poderosa, mas também criativa, levando a efeito exatamente o que ele planejara. Não foi o povo de Deus que conferiu autoridade às palavras divinas. Mas exatamente o oposto. Deus soprou suas próprias palavras, palavras essas que chamaram para si os seus eleitos e os reuniram, e então ele lhes concedeu uma Palavra escrita que teria valor permanente. Portanto, no que se refere aos livros da Bíblia, foi Deus, e não seu povo, quem investiu a Escritura com autoridade (mais sobre isso logo à frente). Como disse Lutero de maneira vívida: "A Escritura é o ventre de onde surgem a verdade divina e a igreja".[58]

O que isso significa para o cânon? Significa que um cânon passa a existir no instante em que os livros do Novo Testamento são escritos. Isso porque o cânon é composto apenas daqueles livros que Deus inspirou e entregou à sua noiva, a igreja.[59] Não foi a igreja quem nos deu o cânon, mas Deus deu o cânon à igreja, o que nos leva ao nosso próximo ponto.

Segundo: Roma equivocou-se quanto ao papel da igreja. À luz da discussão anterior, surge naturalmente a pergunta: então, que papel tem o povo de Deus se ele não é inspirado no mesmo nível da Escritura? Ao contrário do que Roma defende, a igreja não tem uma função originadora, mas sim derivada e instrumental. Em vez de criar o cânon, como se a própria igreja imputasse autoridade aos livros da Bíblia, a igreja simplesmente reconhece a Bíblia pelo que ela é, a Palavra de Deus. O cânon não nos foi dado pela igreja, assim como não foi Isaac Newton quem nos deu a força da gravidade.[60]

Vamos considerar algumas ilustrações disso. Por exemplo, o que acontece quando um cristão confessa que "Jesus é Senhor"?[61] Quando um cristão diz essas palavras, ele não está tornando Jesus Senhor, como se Jesus não fosse Senhor até que a pessoa pronunciasse essas palavras. Em vez disso, o senhorio de Jesus é inerente a quem ele é e ao que ele realizou. Nossas palavras simplesmente reconhecem o que já é verdadeiro. Considere outra analogia.

Podemos comparar a igreja a um termômetro, mas ela nunca deve ser um termostato. Os dois instrumentos nos informam a temperatura de um recinto, porém o termômetro meramente reflete a temperatura, enquanto o termostato, na realidade, a determina.[62] Ou considere várias ilustrações de Calvino em sua resposta à objeção de Roma: “Como podemos estar certos de que esta [a Bíblia] tenha nascido de Deus a menos que recorramos ao decreto da igreja?” Calvino responde: “É como se alguém perguntasse: Como saberemos distinguir entre luz e escuridão, branco e preto, doce e salgado? De fato, a Escritura exibe evidência tão clara da sua própria verdade quanto os objetos brancos e pretos da sua cor, ou os alimentos doces e amargos, do seu sabor”.[63]

As ilustrações de Calvino nos trazem à mente a natureza autoautenticadora da Palavra de Deus (veja o final do capítulo 3). A Escritura não depende de uma autoridade superior para sua comprovação. O papa, a razão, a experiência, a cultura e a ciência não estão acima da Escritura. Em vez disso, Escritura possui sua própria autoridade infalível “em virtude” do que ela é inerentemente (a Palavra de Deus). Embora todo o restante seja vulnerável ao erro, a Escritura não é, e serve como seu próprio testemunho.[64] A Escritura não está esperando por alguma autoridade que autentique, confirme ou justifique o que ela diz. A Escritura não está desejando alguém ou algo para ser validada. A autoridade da Escritura reside definitivamente no Deus da verdade. Devemos receber a Palavra de Deus precisamente por ser Palavra de Deus, e não nossa. Não a aceitamos porque, de alguma maneira inteligente, provamos tratar-se da Palavra divina, ou porque declaramos com autoridade e determinação que é a Palavra de Deus.[65] Em vez disso, nós a aceitamos pelo que é inerentemente – a Palavra do Deus vivo. Ou para colocar a questão filosoficamente: “A autoautenticação é autoridade embutida”.[66]

Muitos irão torcer o nariz para isso, dizendo que cremos que a Escritura é a Palavra de Deus porque a Escritura diz que é a Palavra de Deus. No entanto, os cristãos não estão meramente afirmando que a Bíblia é a Palavra de Deus porque a Bíblia assim o diz, mas porque o próprio Deus o diz. Oliphint escreve, “O ponto é que a Escritura é a Palavra de Deus porque Deus, a própria verdade, é o seu autor”.[67]

Infelizmente, os católicos romanos não são os únicos a rejeitar a natureza autoautenticadora da Escritura. Hoje, alguns protestantes também fazem isso, enfatizando que a Bíblia, no seu cerne, é uma criação do homem.[68] No entanto, essa visão não reconhece que a igreja é criatura verbi – criação da

Palavra. A igreja não elegeu um cânon; o cânon selecionou-se a si mesmo.[69] Podemos também afirmar que Deus escolheu seu cânon e então conduziu a igreja para que o reconhecesse. É incorreto afirmar que sem a igreja não pode haver cânon. O que devemos dizer é que, se não houver cânon, não pode haver igreja.[70]

Terceira: Roma equivocou-se a respeito do papel fundacional dos apóstolos e da natureza da autoridade subsequente. A Escritura não ensina, como afirma Roma, que há uma sucessão de apóstolos que formam uma corrente infalível de tradição e dão a interpretação infalível da Escritura, acrescentando à Escritura seus próprios dogmas e tradições infalíveis, à medida que são desenvolvidos. [71] Depois da era apostólica, somente a Palavra escrita é apostólica. E aqueles que passam adiante essa tradição apostólica nunca são chamados de apóstolos na Escritura, mas sim pregadores e mestres da fé "uma vez por todas entregue" aos santos (Jd 3). Como escreve Robert Saucy: "A palavra apostólica, portanto, continua na igreja por meio da autoridade das Escrituras e não da autoridade do ofício de ensino da igreja".[72]

Essa questão é esclarecida na Escritura. Em Efésios 2.19-20, por exemplo, Paulo afirma que a "família de Deus" é edificada "sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas", e o próprio Jesus é a "pedra angular" (cf. 1Pe 2.6-8). Calvino comenta: "Se o ensino dos profetas e dos apóstolos é o fundamento, ele deve ter tido autoridade antes que a igreja começasse a existir".[73] Ensinar uma sucessão apostólica é empilhar camadas de fundações sobre o alicerce original.[74] É conferir autoridade a ministros comuns para que lancem novamente os fundamentos. Porém isso mina por completo a metáfora de Paulo (e de Pedro). Há um único fundamento, os apóstolos e os profetas. A casa espiritual construída sobre esse fundamento é feita de pedras que vivem (i.e., os cristãos, não mais apóstolos); nessa casa, cada cristão é um sacerdote (1Pe 2.4-5). Em síntese, lançar o fundamento não é função ou responsabilidade das "pedras que vivem" que edificam a "casa espiritual" (1Pe 2.5). Devemos distinguir entre os apóstolos que lançam o alicerce e todos os ministros não apostólicos que vierem depois para acrescentar à estrutura. Paulo parece assumir essa metáfora quando afirma: "Lancei o fundamento como prudente construtor; e outro edifica sobre ele. Porém cada um veja como edifica. Porque ninguém pode lançar outro fundamento, além do que foi posto, o qual é Jesus Cristo" (1Co 3.10-11). No capítulo seguinte, Paulo adverte aos coríntios: "Não ultrapasseis o que está escrito" (4.6). Michael Horton afirma que Paulo "invocou o princípio de sola Scriptura ao proibir os santos de extrapolarem os textos escritos". Os coríntios

deveriam ficar distantes daqueles “superapóstolos” que “desencaminhavam muitos coríntios com sua alegação de extraordinária revelação que envolvia o círculo apostólico”.[75] De fato, é inútil tentar encontrar nesses versículos, ou em qualquer outro, a sucessão apostólica ou a tradição pós-apostólica infalível e extrabíblica que confere ao cânon sua autoridade. No entanto, o que se encontra são advertências para que nada seja acrescentado à Escritura, o que já é suficiente.

Mas, e quanto a passagens como 1Coríntios 11.2, 2Tessalonicenses 2.15 e 3.6, e 2Timóteo 2.2, nas quais uma “tradição” é afirmada e é ordenado que ela seja passada adiante? Não é verdade que essa tradição é anterior ao cânon estabelecido?[76] Em primeiro lugar, as tradições sobre as quais Paulo fala são os ensinamentos dos apóstolos às igrejas. Ao contrário dos séculos posteriores, o século 1º foi único, não paradigmático. O Antigo Testamento já existia, mas o Novo Testamento ainda estava em processo de ser escrito como Escritura inspirada. Portanto não deveria nos surpreender que, nesse ínterim, apóstolos como Paulo ensinassem as igrejas a guardar os ensinamentos e as tradições orais dos apóstolos. No entanto, assim que essas tradições orais foram escritas como Escritura inspirada, a situação mudou. Observe que a tradição oral e as Escrituras não continham materiais de revelação diferentes entre si, nem eram intencionados a que suplementassem indefinidamente um ao outro. Em vez disso, o evangelho comunicado oralmente foi simplesmente registrado por escrito, tornando-se as Escrituras do Novo Testamento. Irineu, bispo de Lyon, Pai da igreja do primeiro século (c. 130-200), diz exatamente isto: “Aprendemos o plano da nossa salvação de ninguém mais, senão daqueles por quem o evangelho chegou até nós, evangelho que eles por algum tempo proclamaram em público e, posteriormente, pela vontade de Deus, entregaram a nós nas Escrituras, para que servisse de base e pilar da nossa fé”.[77]

Seguindo o exemplo dos primeiros Pais da igreja, os reformadores não hesitavam em reconhecer que, logo no início da era apostólica, a tradição oral e a Escritura constituíam os dois canais de revelação unificada de Deus. No entanto, eles rejeitavam a noção de que a era pós-apostólica perpetuasse essas circunstâncias únicas.[78] Tampouco concordavam com a ideia de que, na era pós-apostólica, uma tradição oral, diferente da Escritura em seu conteúdo revelador, perdurasse como um suplemento infalível à Bíblia. Tradições pós-apostólicas não inspiradas, originadas de pastores comuns, não deveriam ser equiparadas ou confundidas com a tradição infalível, reveladora e inspirada que se originava do ministério extraordinário dos apóstolos.[79] Em outras palavras,

a ideia de Roma de que a tradição pós-apostólica continua como voz viva, que é suplementar à Escritura e de posse de material extrabíblico necessário para as crenças da igreja está excluída.

Isso explica por que Jesus pôde condenar as tradições não inspiradas que os fariseus, de modo ilegítimo, haviam elevado até o nível da Escritura inspirada (Mt 15.6; Mc 7.8) e Paulo pôde instruir as igrejas a defender as tradições apostólicas inspiradas que ele lhes havia ensinado (1Co 11.2; 2Ts 2.15; 3.6). Como Horton explica:

Jesus reconhecia uma diferença qualitativa entre as Escrituras inspiradas (a Lei e os Profetas) e a tradição não inspirada dos anciãos. No entanto, Jesus comissionou oficiais da nova aliança que estavam em pé de igualdade com os profetas. Depois dos apóstolos, a igreja é servida por ministros chamados não para lançar o alicerce, mas para edificar sobre ele. Se as tradições dos anciãos (em qualquer das alianças) forem interpretações fiéis das Escrituras, elas serão válidas, mas serão inválidas quando forem equiparadas à própria Escritura.[80]

Portanto, embora o ensino apostólico (oral e depois escrito) tivesse autoridade magisterial, a autoridade do ensino pós-apostólico (oral e escrito) tinha autoridade ministerial. Ou, para usar a metáfora de nosso sistema judicial: “O tribunal não é o autor da sua própria constituição”.[81]

Entender essa distinção magisterial-ministerial é simplesmente reconhecer a diferença entre inspiração e iluminação. Na Escritura, a segunda não é sinônimo da primeira. A tradição pós-apostólica que é bíblica não é a obra de inspiração do Espírito, mas o resultado da obra de iluminação do Espírito. Infelizmente, Roma funde as duas, ensinando que os cristãos devem crer em tudo o que for ensinado pela igreja (i.e., fides implicita), e eles devem fazer isso com base na autoridade da igreja. Em contrapartida, os protestantes são obrigados a crer em tudo o que é ensinado nas Escrituras. Mesmo se, de repente, um anjo aparecer diante de nós e nos ensinar um evangelho diferente, afirma Paulo em Gálatas 1.6-9, o cristão deve manter-se fiel às Escrituras.[82] Se Paulo pode dizer aos gálatas que não deem ouvidos a um ser angelical, é certo que a igreja é subordinada às Escrituras.

Quarta: Roma apega-se a uma elevação da tradição semelhante à que Jesus condenou. Considere Marcos 7.5-13:

Interpelaram-no os fariseus e os escribas: Por que não andam os teus discípulos de conformidade com a tradição dos anciãos, mas comem com as mãos por lavar? Respondeu-lhes: Bem profetizou Isaías a respeito de vós, hipócritas, como está escrito: Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. E em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens. Negligenciando o mandamento de Deus, guardais a tradição dos homens.

E disse-lhes ainda: Jeitosamente rejeitais o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição. Pois Moisés disse: Honra a teu pai e a tua mãe; e: Quem maldisser a seu pai ou a sua mãe seja punido de morte. Vós, porém, dizeis: Se um homem disser a seu pai ou a sua mãe: Aquilo que poderias aproveitar de mim é Corbã, isto é, oferta para o Senhor, então, o dispensais de fazer qualquer coisa em favor de seu pai ou de sua mãe, invalidando a palavra de Deus pela vossa própria tradição, que vós mesmos transmitistes; e fazeis muitas outras coisas semelhantes.

Expressões como “tradição dos anciãos”, a “tradição dos homens” (Mt 15.2; Mc 7.8; Cl 2.8) e “vossa própria tradição” (Mt 15.3,6; Mc 7.9,13) fazem referência à instrução oral que servia como um comentário a respeito da Lei.[83] No entanto, a tradição ia além do mero comentário, dizendo aos israelitas quais regras deveriam ser seguidas para a correta obediência à Lei. Essa tradição oral reconhecia interpretações rabínicas diferentes. No entanto, quando Jesus veio, os fariseus entendiam essa tradição oral como tendo autoridade e sendo obrigatória, e equiparavam a autoridade dela à do próprio Antigo Testamento.[84] Por fazerem isso, receberam justamente severa repreensão de Jesus.

É interessante observar que a elevação das tradições orais ao mesmo nível do cânon pelos fariseus compartilha muitas semelhanças com o que Roma fez. Mas observe, Jesus pura e simplesmente condena essa visão. Ela não apenas eleva a tradição não inspirada, mas também o faz em detrimento da Escritura inspirada, tornando nula a “palavra de Deus” pela tradição. Os reformadores viram que Roma, ao adotar essa tradição não inspirada, aceitava doutrinas antibíblicas, que

contradiziam as Escrituras (p. ex., purgatório, transubstanciação, a concepção imaculada de Maria, a assunção de Maria, as indulgências). Essa postura de Roma é problemática porque mina a suficiência da Escritura. Depois dos escritos do Novo Testamento, a igreja não mais recebe apóstolos e revelação. A Bíblia é suficiente. Além disso, se a tradição apostólica era, de fato, uma continuação reconhecida da tradição apostólica, por que a igreja primitiva reconhecia somente os livros de origem apostólica, recusando-se a expandir o critério para a canonização?[85] O critério foi estabelecido para o reconhecimento de quais livros eram canônicos, e esse critério se referia à natureza dos textos e não à autoridade da igreja.[86] Os Pais não consideravam as tradições subsequentes aos apóstolos como sendo revelação inspirada. Se o fizessem, não faria sentido que alguém como Irineu pudesse escrever contra os gnósticos e sua crença na revelação contínua.[87]

Para concluir nossa resposta a Roma, a máxima de Agostinho é citada com frequência em apoio a Roma: “Eu não creria no evangelho se não fosse a autoridade da Igreja Católica”.[88] Lida corretamente, Agostinho está meramente comunicando como ele foi a Cristo. Ele não está explicando onde repousa a autoridade da sua fé, ou quem é sua fonte definitiva.[89] Em outras palavras, Agostinho lembra-se de como a igreja foi um estímulo para a fé, mas não está dizendo que a igreja tenha sido o fundamento definitivo da fé.[90] A fé vem por meio da igreja, não por causa da igreja.[91] Ou, nas palavras de Heiko Oberman, para Agostinho a igreja tem uma “autoridade instrumental, sendo a porta que conduz à plenitude da própria Palavra”.[92] A igreja pode ser a regra de fé (regula fidei), porém não é o fundamento da fé (fundamentum fidei). Esse papel pertence somente à Escritura.[93]

Seria possível a um protestante aprovar Vaticano II, que diz que “tanto a sagrada tradição quanto a sagrada Escritura devem ser aceitas e veneradas com o mesmo senso de lealdade de reverência”? Apenas se ele se tornar um católico romano.[94] Embora possamos aceitar a “coinerência” da Escritura e da tradição (cada uma complementando a outra), não podemos afirmar sua “coigualidade”.[95]

2. Ciência e razão

Assim como a tradição pode ser usada de modo indevido e transformada em tradicionalismo, o mesmo problema pode acontecer com a ciência. A ciência é um meio magnífico pelo qual nossa razão explora a ordem natural, faz descobertas, e, se isso for feito do modo correto, a ciência nos leva a adorar nosso Criador (Sl 19.1-6). Portanto sola Scriptura, como J. I. Packer adverte, não acarreta necessariamente uma mentalidade "Bíblia-sem-ciência" como às vezes fica evidente nos piores tipos do movimento fundamentalista.[96]

No entanto há entre os cristãos de hoje a tendência de elevar a ciência acima da Escritura ou, pelo menos, a uma posição de idêntica autoridade.[97] Alguns diriam que ciência tem tanta autoridade quanto a Escritura e deve ser seguida em suas descobertas, mesmo se essas descobertas estiverem em conflito com a Escritura. Segundo essa visão, a Escritura deve ser interpretada pelo padrão da ciência, e não vice-versa. Em caso de impasse entre a ciência e a Escritura, é a Escritura, e não a ciência, que deve ser rejeitada ou reconfigurada.

Este não é o local adequado para retomar o longo e contínuo debate a respeito da evolução que acontece desde Darwin.[98] No entanto devemos voltar nossa atenção para os muitos modos pelos quais a autoridade da Bíblia pode ser comprometida em consequência da admissão de reivindicações evolucionárias. O século 20 provou que cristãos que pensam de modo semelhante discordam a respeito da evolução. Alguns evangélicos rejeitam a evolução por completo considerando-a incompatível com o caráter de Deus e com o modo como Bíblia diz que ele criou o universo, enquanto outros buscam manter o teísmo e conciliá-lo com uma visão das origens que seja evolucionária, porém iniciada e conduzida por Deus (i.e., evolução teísta).

Hoje, contudo, esse debate passou também a questionar se Adão foi de fato uma pessoa histórica, embora essa na verdade seja uma disputa antiga.[99] Alguns chegaram ao ponto de concluir que, à luz da evolução, os escritores bíblicos erraram ao assumir ou afirmar o Adão histórico. Peter Enns, por exemplo, acredita ser loucura tentar conciliar a evolução com o que os escritores bíblicos dizem a respeito de Adão. Os dois são incompatíveis e estão em desacordo. Devemos perceber, afirma Enns, que em passagens como Romanos 5 e 1Coríntios 15, Paulo -se quando se referiu a Adão como uma pessoa histórica. Como um homem do século 1º com uma visão primitiva do cosmos, Paulo naturalmente pensava que Adão fosse uma figura histórica. Hoje, contudo, sabemos que não é o caso.[100]A abordagem "hoje-sim-somos-mais-esclarecidos" de Enns, ela mesma um resquício do Iluminismo, levou-o a desistir

da doutrina da inerrância e a rejeitar algo tão importante quanto a historicidade de Adão.[101]

Outros abordam a Bíblia com uma hermenêutica semelhante. Kenton L. Sparks, por exemplo, acredita que haja na Escritura uma trajetória por meio da qual a revelação mais recente (Novo Testamento) corrige a revelação mais antiga (Antigo Testamento) que esteja errada.[102] Sparks acredita que os evangélicos erram ao assumir que a Bíblia tenha uma teologia unificada. Em vez disso, ele diz que há uma diversidade de teologias em ação, e muitas dessas teologias estão em desacordo entre si. Nosso trabalho, argumenta Sparks, é ir além da Bíblia e estarmos abertos a outras autoridades, incluindo vozes da ciência, mesmo que contradigam o que lemos nas Escrituras.[103] Para Sparks, a Bíblia está repleta de erros, e não apenas factuais, mas também éticos e doutrinários, sendo que alguns deles deturpam até mesmo o próprio Deus. Devemos olhar para fora da Bíblia, ele diz, para campos como a ciência, para corrigir a antropologia primitiva da Escritura.[104] E devemos aprender a lidar com a realidade de que a ciência até mesmo “suplante” o ensino bíblico.[105]

Enns e Sparks são apenas dois exemplos dos que rejeitaram a total inerrância e suficiência da Bíblia. Eles são honestos em sua crítica, concluindo que a Bíblia simplesmente se enganou, não pode ser seguida, e que as somente a Escritura não é suficiente. Dizem que algo mais é necessário, nesse caso a ciência. Quando a Bíblia se choca com a ciência, a Bíblia deve dar passagem. O resultado disso é que a doutrina de sola Scriptura é minada e, com ela, a autoridade e a suficiência da Palavra de Deus. Em que, exatamente, o cristão dever seguir o que a Bíblia diz torna-se uma questão de escolha. Para uma pessoa, a afirmação bíblica de um Adão histórico deve ser abandonada; para outra, é o posicionamento da Bíblia contra a homossexualidade; e, para outra ainda, é a divindade ou a ressurreição de Cristo. Como vimos no capítulo 2, essa abordagem não é nova. Tem uma longa história, e é difícil ver como ela evita o subjetivismo pós-moderno, tornando cada pessoa dona da sua própria hermenêutica.

Porém, no fim, a ciência, quando usada corretamente, sempre se sujeitará às verdades da Escritura. Em si e de si mesma, a ciência não é inimiga da Escritura. De fato, a ciência serve para sustentar o cristianismo de modo brilhante. Ela torna-se problemática apenas quando a usamos incorretamente e chegamos a falsas conclusões, conclusões que são incompatíveis com as verdades da Palavra de Deus. Como acontece com a tradição, devemos entender que o papel da ciência é ministerial e não magisterial.[106]

3. Experiência e cultura

É ingenuidade acreditar que podemos abordar a Bíblia como se fôssemos uma folha de papel em branco, totalmente livres de pressuposições culturais. Essa mentalidade iluminista foi justamente criticada e demonstrada como sendo deficiente pelo pós-modernismo que revelou suas limitações e demonstrou que somos sempre produto da cultura em que vivemos. Isso não é necessariamente algo ruim. Culturas e experiências fundamentadas na verdade podem exercer um impacto positivo e formativo naqueles que vivem nelas. É positivo, por exemplo, quando uma criança nasce num lar cristão; essa criança, mesmo sem perceber, assimilará de maneira natural os valores e ensinamentos bíblicos (p. ex., 2Tm 1.5; 3.14-15). Infelizmente, o oposto pode ser o caso quando tudo o que se conhece é uma cultura corrupta e idólatra. A experiência pessoal e as influências culturais são cruciais no desenvolvimento da visão de mundo de uma pessoa e desempenham um papel positivo ou negativo no seu desenvolvimento.

Assim como acontece com a tradição, a razão e a ciência, quando nossa experiência e cultura são elevadas acima da Bíblia, então a sola Scriptura é comprometida. Essa tentação não está restrita aos que estão no mundo, mas, muitas vezes, pode ser vista também no contexto das comunidades cristãs. De fato, é possível dizer com segurança que muitos cristãos hoje elevam a própria experiência espiritual acima da Bíblia. A Escritura pode até mesmo desempenhar um papel significativo, mas a “minha experiência” tem a mesma importância. A “experiência” pode tornar-se o principal padrão pelo qual a Escritura é interpretada. Para essas pessoas, como observou Dietrich Bonhoeffer de modo perspicaz, a mensagem da Escritura é peneirada “pela própria experiência da pessoa, e o que não passar pela peneira é menosprezado e descartado; poda-se e desbasta-se a mensagem bíblica até que ela se ajuste a um espaço determinado, até que a águia não possa mais voar em seu verdadeiro elemento, mas, com as asas aparadas, seja exibida como item especial entre os animais domésticos comuns”.[107]A experiência atua como juiz em todas as questões, mesmo aquelas abordadas pela própria Escritura. Até o ponto em que estiver de acordo com a experiência pessoal, a Escritura será aceita. Porém, assim que contrariar a experiência, ela deve ser reinterpretada ou rejeitada.

O mesmo problema ocorre no encontro entre a cosmovisão bíblica e a cultura mais abrangente. Por mais informativa para a contextualização da teologia que a cultura possa ser, muitos vão ainda além, preferindo buscar conselho na cultura em vez de no texto bíblico. Sola Scriptura é substituída por sola cultura.[108] A análise que Bonhoeffer faz da sua própria época é relevante também no nosso tempo. Buscamos um ponto fixo na cultura, enquanto vemos a Bíblia como "móvel, questionável, incerta".[109] Esse foi um dos maiores problemas que os conservadores enfrentaram com os liberais do século 20: a busca por um cristianismo que receba suas ordens de marcha da cultura. Como observou Carl Henry, a cultura passa a definir a pauta para a Bíblia.[110]

Considere apenas dois exemplos em que a experiência e a cultura rivalizam com a autoridade da Escritura. É grande o número de líderes e de denominações que rejeitaram a autoridade da Bíblia e colocaram seu próprio selo de aprovação da homossexualidade. "Estou pronto para rejeitar a Bíblia", afirmou o bispo episcopal John Shelby Spong, no seu livro Living in sin: A Bishop rethinks human sexuality, "em favor de algo que seja mais humano, mais humanitário, mais vivificador, e, ouso dizer, mais divino".[111] Hoje, as palavras de Spong ecoam pela voz de muitos que abandonaram a autoridade bíblica em face do ensinamento dele sobre a homossexualidade.[112] A mensagem deles costuma ser direta: a Bíblia ensina que a homossexualidade é errada, portanto a Bíblia, nesse ponto, deve ser rejeitada.[113] São várias as razões apresentadas para explicar por que a Bíblia está equivocada a respeito da sexualidade. Alguns argumentam que a Escritura foi escrita numa era primitiva, por autores que estavam cegos pelos seus preconceitos chauvinistas. Sob esse argumento está a negação da inspiração e da inerrância da Escritura. Não se pode mais confiar nos escritores bíblicos. Eis aqui, portanto, um exemplo de como a cultura triunfa sobre a Escritura.[114] Quer percebam ou não, essas pessoas tomaram o partido do consenso cultural acima do consenso bíblico.[115]

Ou considere o papel da experiência para o frequentador comum da igreja. Embora muitos cristãos digam da boca para fora que a Bíblia é autoridade sobre eles, do ponto de vista funcional é a experiência que maneja o leme do navio. São seus sentimentos religiosos ou espirituais que se tornam o padrão pelo qual a Escritura deve ser interpretada, e não o contrário. Essas pessoas raramente admitem que agem dessa maneira, mas, na sua vida cristã, a maneira como tomam decisões ou discernem a vontade de Deus revela que uma experiência mística ou uma sensação espiritual tem prioridade sobre a Bíblia e serve como padrão pelo qual a Bíblia é interpretada.

Não deveria ser o contrário? A Escritura não deveria interpretar (e julgar) nossa experiência? O papel correto da experiência apenas começa a ser identificado quando reconhecemos honestamente como nossa experiência pode estar culturalmente condicionada. Sua contingência deveria nos impedir de elevar nossa experiência como um padrão fixo e infalível para o modo como vemos e interpretamos a Palavra de Deus.[116] Não fomos criados para vasculhar a Bíblia a fim de encontrar o trecho precioso que, de algum modo, justifique a nosso padrão vivencial imutável, como se a Bíblia fosse o servo que responde à experiência. O evangelho anunciado na Bíblia e por meio dela não é nossa experiência encarnada. Em vez disso, o evangelho escrito vem a nós para julgar e condenar, redimir e reequilibrar nossa experiência, particularmente no que diz respeito à pessoa e à obra de Jesus Cristo. Em outras palavras, nossa experiência não define os termos; somente a Bíblia determina a pauta, interpretando nossa experiência para nós. Ao contrário do liberalismo, adverte Todd Billings, a "mensagem cristã acessada por meio da Escritura não deve ser vista como uma expressão da nossa experiência, mas uma reorientação dessa experiência, de tal modo que aprendamos 'a história de Jesus e Israel bem o suficiente para interpretar e experimentar [por nós mesmos] e [nosso] mundo em seus termos'".[117] Como então devemos abordar a Escritura e a experiência? A experiência não deve gritar as ordens, dizendo-nos como interpretar a Palavra de Deus. Em vez disso, a Escritura redesenha e remodela a maneira como vivenciamos o mundo em que vivemos.[118]

A elevação da experiência individual costuma ser marcarada em nome do "Espírito". Como vimos no capítulo 1, foi esse o caso com alguns dos reformadores radicais que acreditavam que o Espírito até mesmo sobrepujasse a Bíblia. A palavra ou revelação interior, pessoal, vinda do Espírito e recebida por eles obtinha prioridade sobre o que a Bíblia dizia. Essa herança ainda persiste em alguns círculos pentecostais.[119] Conquanto a Bíblia seja apreciada e até mesmo reverenciada, o que tem importância e autoridade última é uma nova e adicional revelação do Espírito, que está acima e além da Bíblia.[120]

Novamente, essas visões se confrontam com a suficiência da Escritura. Os protestantes argumentam que o cânon da Escritura está encerrado, principalmente à luz da obra concluída de Cristo, que é a revelação final de Deus. Embora Deus, na era do Antigo Testamento, falasse por meio dos seus profetas, "nestes últimos dias, nos falou pelo Filho" (Hb 1.12). O Filho deu sua palavra reveladora aos seus apóstolos, que não apenas a proclamaram, mas a registraram por escrito via Espírito Santo. Portanto, com a vinda de Cristo e do

Espírito no Pentecostes, a história da redenção chega ao seu ponto culminante. A obra salvadora de Jesus foi, como o livro de Hebreus afirma repetidamente, uma vez por todas. Podemos seguramente concluir que a palavra dada por Cristo aos apóstolos foi definitiva.[121] Por isso, com o advento de Cristo e, subsequentemente, da sua Palavra escrita dada à igreja por meio dos seus apóstolos, temos, de uma vez por todas, a Palavra suficiente e definitiva de Deus. Buscar nova revelação é acrescentar outro fundamento sobre aquele que já foi lançado por Deus. Portanto a nova revelação serve apenas para erodir, desafiar e enfraquecer a suficiência da Bíblia.[122]

Tendo recebido os livros inspirados do Novo Testamento, tudo de que a igreja necessita para a fé e prática agora é encontrado na Bíblia. Não precisamos de nova revelação, como se fôssemos profetas ou apóstolos do nosso tempo, mas somente da Escritura como nossa Palavra todo-suficiente de Deus. O Espírito Santo não age contra, acima ou além da Palavra, mas na Palavra e por meio dela. Embora a obra de iluminação do Espírito continue (iluminação da Palavra), sua obra especial de inspiração foi reservada para o Antigo e o Novo Testamento.[123] Resumindo, a Bíblia é suficiente; não precisamos procurar revelações novas, adicionais ou melhores. Já temos a melhor Palavra de Deus, e nada precisa ser acrescentado.

A suficiência encontra a vida real

Para concluir, poucos atributos da Escritura têm tantas implicações generosas e práticas para a vida real como a suficiência. Considere apenas algumas.

Primeira, a suficiência é uma fonte de consolo para o ministro e para o leigo no ministério evangélico. Tudo de que o ministro precisa para instruir sua igreja na justiça e capacitar seu povo para toda boa obra está na Escritura (2Tm 3.16).[124] Isso é um alívio para o pastor que aconselha um casal em crise, um adolescente que lida com pensamentos suicidas, ou uma viúva que acaba de perder seu marido para o câncer. A Palavra de Deus é suficiente. Ela ajudará o cristão não apenas a sobreviver, mas a vicejar.

Segunda, a suficiência leva o cristão do mero entendimento racional à ação, do conhecer ao realizar. “A suficiência da Bíblia para a vida de fé”, observa Scott Swain, “desperta no leitor um desejo de explorar as vastas planícies da Escritura, saborear suas inúmeras delícias e seguir suas sábias veredas. Se o caminho estreito que conduz à vida de fato foi encontrado, nada mais há a fazer além de colocar nossos pés em movimento”.[125]

Terceira, a suficiência nos lembra de que a Palavra de Deus deve ocupar o lugar de destaque na igreja. A igreja evangélica, de modos diversos, tem absorvido a mentalidade consumista, tão prevalente na cultura. As igrejas encaram a adoração como um produto para vender ao consumidor, o adorador. Estando o produto exposto à venda, cabe à igreja mostrar que seu produto é mais atraente do que qualquer outro que o mundo tenha a oferecer. Estratégias de marketing é o nome do jogo. Qualquer elemento que faça com que as pessoas voltem à procura de mais passa a ser prioridade e torna-se o princípio determinante para tudo o que for relacionado à igreja. A pregação deve ser relevante, a música precisa entreter, e a programação na igreja deve manter a plateia em animada expectativa. Se a igreja não investir no seu próprio marketing, então estará fora do mercado.[126]

No entanto, a suficiência da Escritura, quando aplicada ao ministério, é como um jogar um balde de água gelada na face da igreja. Não podemos mais nos voltar para a cultura para decidir o que a igreja deve ser ou fazer. Deus, seu evangelho e sua noiva não são produtos à venda. E aqueles que cruzam as portas da igreja nas manhãs de domingo não são clientes em busca de entretenimento.[127] Essa abordagem torna o homem o ponto central e trata a igreja como um negócio, algo absolutamente estranho ao Novo Testamento.[128]

Em contraste, devemos atrair os frequentadores e os líderes das igrejas de volta à Escritura, nossa autoridade última e suficiente regra para a adoração. Ao fazer isso, resgatamos os meios habituais da graça (a Palavra pregada, o batismo, a Ceia do Senhor) usados por Deus para capacitar os santos e nos transformar à imagem de Cristo. No seu nível mais básico, isso significa que a Palavra de Deus deve ocupar o primeiro lugar entre o povo de Deus. O enfoque das manhãs de domingo não está nos extravagantes solos de guitarra, nas anedotas divertidas ou nas mensagens de autoajuda, mas sim na proclamação da Palavra. Somente então poderemos repetir as palavras do salmista de maneira verdadeira e sincera: “Nunca me esquecerei dos teus preceitos, visto que por eles me tens dado vida. […] Lâmpada para os meus pés é a tua palavra e, luz para os meus caminhos”

(Sl 119.93,105).[129]

---

[1] Considere, por exemplo, as definições de sola Scriptura em MATHISON, Keith.The shape of Sola Scriptura. Moscow, ID: Canon, 2001, p. 259; OLIPHINT, K. Scott. “Because it is the Word of God”. In: GARNER, David B., org. Did God really say? Affirming the truthfulness and trustworthiness of Scripture. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013, p. 7.

[2] Para que situemos essa definição no contexto da história redentora, podemos dizer algo mais específico, por exemplo, que suficiência significa que, a cada momento da história da redenção, Deus deu ao seu povo toda a verdade e as palavra divinas de que precisavam. Em outras palavras, a suficiência não deve ser usada para enfraquecer a natureza progressiva da revelação divina, nem deve a natureza progressiva da revelação divina ser usada para negar a suficiência. O fato de Deus acrescentar revelação adicional (p. ex., o cânon do NT) não enfraquece o princípio da suficiência.

[3] “The French confession (1559)”. In: DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, Volume 2, 1552–1566. (Grand Rapids: Reformation heritage, 2010), p. 142 (artigo V); “The Belgic confession (1561)”, em ibid., p. 427 (artigo VII); “The thirty-nine articles (1562/63)”, em ibid., p. 755 (artigo VI).

[4] “Westminster shorter catechism (1647)”. In: DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation, Volume 4, 1600–1693. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2014, p. 353 (Q.3.).

[5] “The Westminster confession of faith (1646)”. In: Reformed confessions, Volume 4, 235 (I.VI). Para um comentário proveitoso sobre cada aspecto dessa definição, veja FESKO, J. V. The theology of the Westminster standards. Wheaton, IL: Crossway, 2014, p. 81-90.

[6] Fesko, seguindo Warfield antes dele, qualifica de modo correto que os autores da confissão não estão revertendo à razão no espírito do racionalismo. Em vez disso, essa lógica de dedução cai na estrutura hermenêutica mais ampla do princípio reformado da analogia da Escritura. Também vê nossa razão como um instrumento ministerial por meio do qual entendemos e interpretamos a

Escritura de modo correto, nunca como uma autoridade magisterial que se coloca acima da Escritura. Veja FESKO. The theology of the Westminster standards, p. 89; WARFIELD, Benjamin B. “The Westminster doctrine of Holy Scripture”. In: WARFIELD, E. D. et al, org. The works of Benjamin B. Warfield, 10 vols. 1931; repr., Grand Rapids: Baker, 1981, 6:226.

[7] Esse é um ponto crucial porque alguns católicos romanos dos séculos 16 e 17 argumentavam que a doutrina deveria ser limitada às afirmações expressas das Escrituras, o que seguramente significava depender da Tradição infalível para todo o restante. É claro que outros, como os socinianos e certos arminianos, também adotaram essa tática. Para ver como os reformadores e os reformados responderam, veja FESKO. Theology of the Westminster standards, p. 587.

[8] Para mais sobre esse ponto, veja FRAME, John M. The doctrine of the Word of God Phillipsburg, NJ: P&R, 2010, p. 356-57.

[9] Devo essas duas ilustrações a David VanDrunen, cujo discernimento sobre essa seção apreciei bastante.

[10] FRAME, John M. Apologetics to the glory of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 1994, p. 19; FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 220-24.

[11] OSBORNE, Grant R. Matthew, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2010, p. 133.

[12] Compare com Lucas 16.17,24-29; 24.25-27; João 4.34; 6.35; Atos 2.14-40.

[13] CALVINO, João. Commentaries on the Catholic epistles. Trad. e org. John Owen, repr. Grand Rapids: Baker, 2005, p. 388 (comentário sobre 1Pe 1.19).

[14] Outras passagens sobre suficiência a considerar incluem Mateus 5.43-44; 15.2-9; Marcos 7.5-13; Lucas 16.31; Atos 17.11; 1Coríntios 4.6.

[15] Para um proveitoso estudo sobre esse ponto, veja Anthony N. S. Lane, “Sola Scriptura? Making sense of a post-Reformation slogan”. In: SATTERTHWAITE, P. E.; WRIGHT, D. F., org. A pathway into Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 297-328.

[16] FRAME. Apologetics to the glory of God, p. 19.

[17] SWAIN, Scott R. Trinity, revelation, and reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011, p. 86.

[18] Ibid.

[19] POYTHRESS, Vern. Inerrancy and worldview. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 209.

[20] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 85-87.

[21] FRAME. Apologetics to the glory of God, p. 21.

[22] Infelizmente, os evangélicos que se converteram a Roma somente agravaram a situação. Estão todos muitas vezes confusos e equiparam nuda Scriptura à sola Scriptura, assumindo que a primeira seja a posição protestante. Por exemplo, BECKWITH, Francis. "Part 2: Catholicism". In: PLUMMER, Robert L., org. Journeys of faith: Evangelicalism, Eastern orthodoxy, Catholicism, and Anglicanism, Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 81-136; SMITH, Christian. The Bible made impossible: Why Biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture. Grand Rapids: Brazos, 2011, p. 4-5, 181; SMITH, Christian. How to go from being a good Evangelical to a committed Catholic in ninety-five difficult steps. Eugene, OR: Cascade, 2011, p. 29-32, 83-91 (esp. p. 89-90). Com Beckwith e Smith, pode-se perceber que, ao nadar no Tibre, eles, às vezes, tiveram um entendimento incorreto do que sola Scriptura significa e quais são suas implicações. Esse mesmo equívoco a respeito de sola Scriptura pode ser visto em Stanley Hauerwas, Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from captivity to America.Nashville: Abingdon, 1993, p.155.

[23] The Christian Baptist, 3 de abril, 1826, 229, citado em HATCH, Nathan O. The democratization of American Christianity. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 179. Veja também HATCH, Nathan O. "Sola Scriptura and novus ordo seclorum". In: HATCH, Nathan O.; NOLL, Mark A. The Bible in America. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 59-78.

[24] MATHISON. Shape of Sola Scriptura, p. 252.

[25] LINTS, Richard. The fabric of theology: A prologomenon to Evangelical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, p. 91.

[26] MATHISON. Shape of sola Scriptura, p. 252.

[27] GEORGE, Timothy. Reading Scripture with the Reformers. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011, p. 81.

[28] MCGRATH, Alister E. “Faith and tradition”. In: MCDERMOTT, Gerald R., org. The Oxford handbook of Evangelical theology. Nova York: Oxford University Press, 2010, p. 84-85.

[29] LW 30:166

[30] O espaço não nos permite, mas seria um tempo proveitoso pesquisar também a visão da ortodoxia oriental, que difere de Roma sob certos aspectos. Veja WARE, Timothy. The Orthodox Church. Londres: Penguin, 1997; GREGORY, Hierodiácono. The Church, tradition, Scripture, truth, and Christian life: Some heresies of Evangelicalism and an orthodox response. Etna, CA: Center for traditionalist orthodox studies, 1995; FLOROVSKY, Georges. Bible, church, tradition: An Eastern orthodox view. Org. HAUGH, Richard S. The collected works 1. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987; CHRYSOSTOMOS, Arquimandrita; AUXENTIOS Arquimandrita. Scripture and tradition. Etna, CA: Center for traditionalist orthodox studies, 1994; CLENDENIN, Daniel B., org. Eastern orthodox theology. Grand Rapids: Baker, 1995; STAMOOLIS, James, org., Three views on Eastern orthodoxy and Evangelicalism. Grand Rapids: Zondervan, 2004. Para um ensaio crítico, veja MATHISON. Shape of sola Scriptura, p. 225-35; HORTON, Michael. “Are Eastern orthodoxy and Evangelicalism compatible? No”. In: STAMOOLIS. Three views on Eastern orthodoxy and Evangelicalism, p. 126-28.

[31] Para o primeiro grupo de teólogos, veja, p. ex., Duns Scotus, Pierre D’Ailly. Veja HORTON, Michael. The Christian faith. Grand Rapids: Zondervan, 2011, p. 187; MULLER, Richard A. PRRD, 1:41. Minha discussão sobre Roma deve muito a Horton.

[32] Sessão 3 de “First Vatican Council”. In: PELIKAN, Jaroslav; HOTCHKISS, Valerie, org. Creeds and confessions of faith in Christian tradition, vol. 3, Part Five: Statements of faith in modern Christianity. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 346.

[33] ABBOTT, Walter M., org. The documents of Vatican II. Trad. Joseph Gallagher. Nova York: American, 1966, p. 115-16.

[34] Ibid., p. 117, ênfase acrescentada.

[35] Ibid.

[36] Ibid.

[37] Ibid., p. 118.

[38] Por exemplo, GEISELMANN, J. R. “Scripture, tradition, and the Church: An ecumenical problem”. In: CALLAHAN, D. J.; OBERMANN, H. A.; O’HANLON, D. J., org. Christianity divided. Londres: Sheed and Ward, 1962, p. 39-72; RAHNER, Karl. Theological investigations, vol. 6. Londres: Darton, Longman & Todd, 1974, p. 107-12; GUARINO, Thomas G. “Catholic reflections on discerning the truth of sacred Scripture”. In: COLSON, Charles; NEUHAUS, Richard John, org. Your Word is truth: A project of Evangelicals and Catholics together. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 79-101.

[39] Aí, a distinção entre suficiência formal e material é esclarecedora. Strimple explica que todos os católicos, sejam progressistas ou conservadores, concordam que “a Bíblia não é suficiente em si mesma para dar a qualquer pessoa um conhecimento da vontade de Deus porque esta não pode ser entendida sem a compreensão e a interpretação autoritativas da Escritura”. Contudo o debate diz respeito à suficiência/insuficiência material. A Tradição é meramente explicativa ou tem de fato um “valor constitutivo”? De algum modo, os progressistas tentam afirmar a suficiência material enquanto rejeitam sua suficiência formal. STRIMPLE, Robert. “The relationship between Scripture and Tradition in contemporary Roman Catholic theology”, Westminster theological journal 40, nº 1 (1977): 24-25.

[40] Por essa razão, certos protestantes têm se mostrado otimistas ecumenicamente. Por exemplo, BERKOUWER, G. C. The Second Vatican Council and the new Catholicism. Trad. L. B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1965. No entanto, isso é um erro. Como Strimple ressalta, esses protestantes não conseguem perceber que propostas como a de Geiselmann estão fundamentadas numa visão de revelação pós-Kant e pós-Bultmann de revelação. “Na visão de Geiselmann, a visão católico-romana contemporânea, nem a Escritura nem a tradição são verdadeiramente autoritativas. É por isso que a situação teológica na Igreja Católica Romana talvez seja pior hoje do que era no tempo da disputa com os reformadores” (Ibid., p. 31).

[41] RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. Revelation and Tradition. Trad. W.

J. O'Hara. Freiburg: Herder, 1966, p. 33. Consensus quinquesaecularis é uma referência à crença de Roma de que a igreja se caracterizou pela unidade eclesiástica e pela pureza doutrinária até 500 d.C.

[42] Papa Pio IX, Ineffabilis Deus (8/dez./1854), Encíclicas papais, http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9ineff.htm; Pope Pius XII, Munificentissimus Deus (1º/Nov./1950); Vaticano, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus_en.html.

[43] RAHNER; RATZINGER, Revelation and tradition, 29, 36-37, 44.

[44] Por essa razão, aqueles que sustentam a interpretação tradicional de Trento argumentam que o ônus da prova está com pessoas como Geiselmann e sua nova interpretação. Como observa Strimple com discernimento: "Mostrar que a Igreja Catolica Romana está errada há quatrocentos anos exige prova extremamente persuasiva, insistem esses teólogos. Eles entendem a teoria da revelação de fonte única apresentada por Geiselmann como um artifício ecumênico. Eles argumentam que dizer que todas as doutrinas católicas romanas são encontradas na Bíblia é notoriamente falso. Considere, por exemplo […] a doutrina da assunção corpórea da bendita virgem Maria. Onde encontramos na Bíblia a doutrina da assunção de Maria? O fato de haver sete sacramentos: em que passagem bíblica, argumentam os conservadores, encontramos essa doutrina? Se Geiselmann ou outros afirmam que há um "sinal" dessa tradição na Bíblia, eles respondem que isso dificilmente bastaria para satisfazer a afirmação de que toda a revelação está contida nas Escrituras. Não, eles insistem, a tradição vai além da Escritura tanto em clareza quanto em conteúdo" (STRIMPLE. "Relationship between Scripture and tradition", p. 27-28).

[45] FERGUSON, Sinclair B. "Scripture and tradition". In: KISTLER, Don, org. Sola Scriptura: The protestant position on the Bible. Orlando, FL: Reformation Trust, 2009, p. 107. Veja também LANE, Anthony N. S. "Roman catholic views of Biblical authority from the late nineteenth century to the present". In: CARSON, D. A., org. The enduring authority of the Christian Scriptures. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 306-7.

[46] HORTON. Christian faith, p. 189.

[47] KRUGER, Michael J. Canon revisited: Establishing the origins and

authority of the New Testament books. Wheaton, IL: Crossway, 2012, p. 41. Para os pontos que abordei acima, devo muito a Kruger.

[48] LIENHARD, Joseph T. The Bible, the Church, and authority. Collegeville, MN: Liturgical, 1995, p. 72; TAVARD, George H. Holy Writ or holy church: The crisis of the Protestant Reformation. Nova York: Harper, 1959, p. 66. Sobre o Concílio Vaticano I, veja TANNER, Norman P., org. Decrees of the ecumenical councils, 2 vols. Washington, DC: Georgetown University Press, 1990, 2:806.

[49] KÜNG, Hans. The Council in action: Theological reflections on the Second Vatican Council. Trad. C. Hastings. Nova York: Sheed and Ward, 1963, p. 187. Veja também KREEFT, Peter. Catholic Christianity. San Francisco: Ignatius, 2001, p. 20; RAHNER, Karl. Foundations of Christian faith: An introduction to the idea of Christianity. Nova York: Crossroad, 1997, p. 362; KEATING, Karl. Catholicism and fundamentalism. San Francisco: Ignatius, 1988, p. 127.

[50] Citado em KRUGER. Canon revisited, p. 39-40.

[51] Canon significa regra, medida ou lista. Quando aplicado à Escritura, estamos nos referimos aos livros do AT e do NT que são invariáveis e definitivos.

[52] OLIPHINT. “Because it is the Word of God”, p. 13.

[53] Bavinck critica Roma diversas vezes com relação a esse argumento. BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena. Org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003, 1:450.

[54] MULLER. PRRD, 2:172-79.

[55] Sobre a Palavra como fundamento da igreja, veja Deuteronômio 4.1; Isaías 8.20; Ezequiel 20.19; Lucas 16.29; João 5.39; Efésios 2.20; 2Timóteo 3.14; 2Pedro 1.23. BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:458.

[56] Ibid., 1:469-72.

[57] Veja MULLER. DLGTT, s.v. verbum Dei, p. 324; BULLINGER, Heinrich. The decades of Henry Bullinger. Org. Thomas Harding, 4 vols. (1849–52; repr., Grand Rapids: Reformation heritage, 2004), serm. 1, 1:54.

[58] LUTERO, Martinho. First lectures on the Psalms 1. In: LW 10:397.

[59] KRUGER. Canon revisited, p. 38 (cf. 58).

[60] PACKER, J. I. God has spoken: Revelation and the Bible. Grand Rapids: Baker, 1993, p. 109.

[61] Essa ilustração é de R. C. Sproul, que a usou em várias palestras.

[62] Ilustração de KRUGER, Michael J. “Recent challenges to the New Testament writings”. In: GARNER. Did God really say?, p. 69.

[63] CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. Filadélfia: Westminster, 1975, 1.7.2. Observe também a ilustração de Johanne Wollebius sobre a tolice de pensar que a vela recebe luz do candelabro. Veja BEARDSLEE, John W. Reformed dogmatics. Nova York: Oxford University Press, 1965, p. 5-9.

[64] OLIPHINT. “Because it is the Word of God”, p. 16.

[65] Ibid., p. 15. Veja também MULLER, Richard A. PRRD, 1:436-37.

[66] OLIPHINT. “Because it is the Word of God”, p. 15.

[67] Ibid.

[68] Por exemplo, ALLERT, Craig D. A high view of Scripture? The authority of the Bible and the formation of the New Testament canon. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

[69] KRUGER. “Recent challenges to the New Testament writings”, p. 69. E como disse Barth: “A própria Bíblia constitui o Cânon. É o Cânon porque ela se impôs à igreja” (BARTH, Karl. Church dogmatics, 2ª ed., 14 vols. Trad. G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Edimburgo: T&T Clark, 1975, 1.1.107).

[70] Veja KRUGER. “Recent challenges to the New Testament writings”, p. 69-70.

[71] Como mencionado via Lutero no capítulo 1, Roma recorre a Mateus 16.18 como prova textual para o papado, a supremacia papal e a sucessão apostólica.

No entanto, há vários problemas com a exegese de Roma: (1) É rigorosamente debatido se é sobre Pedro ou sobre sua confissão que Cristo afirma que edificará sua igreja. Mesmo que seja o primeiro, trata-se de algo bem distante da sucessão e da supremacia papal. Jesus ainda faz essa promessa a Pedro à luz da confissão de Pedro. Em outras palavras, Pedro atua como a "pedra" no seu ato de confessar Jesus como o Messias. Portanto Jesus não está ensinando que edificará uma igreja que terá Pedro como seu líder supremo. Embora Pedro talvez seja a gênese desse processo eclesiástico (veja Atos), Pedro (via sua confissão) continua sendo meramente uma testemunha de Cristo, este sim o único cabeça da igreja. Além disso, os outros discípulos, visto que também confessaram Cristo, seriam o fundamento sobre o qual a igreja seria edificada (veja Ef 2.20 Ap. 21.14). (2) Sim, Jesus entrega as chaves do reino a Pedro, porém ele faz o mesmo com o restante dos apóstolos (p. ex., Mt 18.18; Jo 20.23). Veja LUTERO, Martinho. On the papacy in Rome against the most celebrated Romanist in Leipzig. In: LW 39:86-87. (3) Mateus 16.22-23 somente enfraquece a infalibilidade e supremacia petrina e papal, pois Jesus repreende Pedro, chegando a chamá-lo de Satanás. De fato, às vezes Pedro é considerado inferior aos outros apóstolos, como fica evidente na repreensão de Paulo a Pedro (Gl 2.6-11). Outras vezes, outros discípulos são igualados a Pedro (At 8.14, 1Co 12.28; Gl 2.6,9; Ef 4.11; Ap 21.14). Pedro via a si mesmo meramente como um companheiro mais velho dos outros discípulos (1Pe 5.1-3), até mesmo como alguém que precisa prestar contas aos outros apóstolos (At 11.1-18). No concílio de Jerusalém, a voz de Pedro não se sobressai à de qualquer outro, e Tiago (não Pedro) parece ser a voz dominante na questão (At 15.7-11). Também não podemos esquecer que, embora Pedro desempenhe um papel instrumental no início de Atos, seu nome desaparece da narrativa em Atos 15, e Paulo torna-se o foco da igreja primitiva e do cânon do NT. Quando Mateus 16.18 é interpretado à luz do restante do NT, os demais apóstolos são tão fundamentais à igreja quanto Pedro (p. ex., Mt 16.15-16; Ef 2.20). Portanto o NT não eleva Pedro acima dos outros discípulos em autoridade. (4) Em nenhum ponto desse trecho há qualquer pista que indique a sucessão papal, bem como está ausente qualquer noção de um ofício contínuo, perpétuo e infalível. Essa noção é inserida no texto. Argumentos semelhantes podem ser oferecidos em resposta ao apelo de Roma a João 21.15-23.

[72] SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance.Nashville: Nelson, 2001, p. 236, ênfase acrescentada.

[73] CALVINO. Institutes, 1.7.2. Revisite nossa discussão sobre essa passagem e questão no capítulo 1.

[74] BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 4, Holy Spirit, church, and new creation, org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2008, p. 362.

[75] HORTON. Christian faith, p. 193-94.

[76] Para maior aprofundamento na tradição bíblica e no cânon do que podemos fornecer aqui, veja HERMAN, N. Ridderbos. Redemptive history and the New Testament Scriptures. Trad. H. De Jongste. Phillipsburg, NJ: P&R, 1963, p. 1-47.

[77] IRINEU. Contra as heresias 3.1.1 (ANF 1:414). Também não devemos nos esquecer de que nesse período intermediário, embora a igreja primitiva contasse apenas com a tradição apostólica oral até a chegada das Escrituras, seria injusto afirmar que aqueles primeiros cristãos não tinham as Escrituras. Ao contrário, eles tinham as Escrituras do Antigo Testamento. Sola Scriptura aplicava-se perfeitamente a eles, pois Deus havia provido uma autoridade suficiente, inerrante e inspirada para os judeus nas Escrituras do AT.

[78] Por exemplo, veja CALVINO. Institutes, 4.8.14. Veja também HORTON. Christian faith, p. 191. Além disso, consulte nossa discussão a respeito dessa questão na nossa análise de Calvino e sua resposta a Sadoleto, no capítulo 1.

[79] HORTON. Christian faith, p. 191.

[80] Ibid.

[81] Ibid., p. 192.

[82] Ibid.

[83] CARSON, D. A. “Matthew”. In: GAEBELEIN, Frank E., org. Matthew, Mark, Luke, EBC 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984, p. 348.

[84] Ibid.

[85] HORTON. Christian faith, p. 192.

[86] Ibid., p. 195.

[87] Ibid., p. 192.

[88] AGOSTINHO. Against the Epistle of Manichaeus 5 (NPNF1 4:131).

[89] CALVINO. Institutes, 1.7.3; TURRETIN, Francis. Institutes of elenctic theology, vol. 1, First through tenth topics.Org. James T. Dennison Jr., trad. George M. Giger. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992, 2.6; HORTON. Christian faith, p. 190.

[90] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:457; cf. CALVINO. Institutas, 1.7.3; MULLER, Richard A. PRRD, 2:351-52.

[91] HORTON. Christian faith, p. 193; KRUGER. Canon revisited, p. 42-48.

[92] Oberman observa como, no final da Idade Média, a igreja interpretava a afirmação de Agostinho sobre a "autoridade prática da igreja como se implicasse uma prioridade metafísica" (OBERMAN, Heiko A. The dawn of the Reformation. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 278).

[93] BAVINCK. Reformed dogmatics, 1:453.

[94] Ao final da nossa defesa de sola Scriptura contra Roma, é possível que haja uma última objeção: a própria Escritura nunca ensina sola Scriptura. Por exemplo, KREEFT, Peter. Catholic Christianity. San Francisco, Ignatius, 2001, p. 20. No entanto, essa objeção é realmente estranha. Se seguida de maneira lógica, poderíamos de fato afirmar que outras doutrinas (mesmo que ortodoxas) são ensinadas na Escritura? Onde encontramos uma passagem-prova, por exemplo, para a Trindade, a deidade de Cristo, a criação ex nihilo, etc.? No entanto, essa é uma abordagem simplista da Bíblia. Em vez disso, devemos considerar o todo da Escritura, usando a boa teologia sistemática e bíblica. Quando assim fazemos, como buscamos aqui, vemos uma confirmação arrebatadora da inspiração, inerrância, imprescindibilidade, clareza, suficiência e autoridade da Escritura.

[95] GEORGE, Timothy. "An Evangelical reflection on Scripture and tradition". In: COLSON; NEUHAUS. Your Word is truth, p. 34.

[96] PACKER, J. I. "The Bible in use: Evangelicals seeking truth from Holy Scripture". In: COLSON; NEUHAUS. Your Word is truth, p. 78.

[97] Eu colocaria John Polkinghorne nessa categoria. Veja POLKINGHORNE, John. Reason and reality: The relationship between science and theology.

Londres: SPCK, 1991; idem, Science and creation: The search for understanding. Londres: SPCK, 1988; idem, Science and the Trinity: The Christian encounter with reality. Londres: SPCK, 2004. Para uma crítica últil, veja BIRKETT, Kirsten. “Science and Scripture”. In: CARSON. Enduring authority of the Christian Scriptures, p. 966-86.

[98] MCGRATH, Alister E. Science and religion: An introduction.Oxford: Blackwell, 1999, p. 21-26, 187-93.

[99] Para as várias visões nesse debate, veja BARRETT, Matthew; CANEDAY, Ardel B., org. Four views on the historical Adam. Grand Rapids: Zondervan, 2013.

[100] ENNS, Peter. The evolution of Adam: What the Bible does and doesn’t say about human origins. Grand Rapids: Brazos, 2012, especialmente os capítulos 5–7 e as nove teses na conclusão.

[101] ENNS, Peter. “Inerrancy, however defined, does not describe what the Bible does”. In: MERRICK, J.; GARRETT, Stephen M., org. Five views on Biblical inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013, p. 83-141; ENNS, Peter. The Bible tells me so: Why defending Scripture has made us unable to read it. Nova York: HarperCollins, 2014.

[102] SPARKS, Kenton L. Sacred Word, broken word: Biblical authority and the dark side of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 114-17. Veja também idem, God’s Word in human words: An Evangelical appropriation of critical Biblical scholarship. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. Para uma resposta veja MOHLER JR., Albert. “When the Bible speaks, God speaks: The classic doctrine of Biblical inerrancy”. In: MERRICK; GARRETT. Five views on Biblical inerrancy, especialmente p. 55; YARBROUGH, Robert W. “The embattled Bible: Four more books”. In: Themelios 34, nº 1 (2009): 6-25.

[103] SPARKS. Sacred Word, broken word, p. 33-39, 91.

[104] Ibid., p. 92.

[105] Ibid., p. 116, 135.

[106] Para um exemplo desse tipo de abordagem veja POYTHRESS, Vern S. Redeeming science: A God-centered approach. Wheaton, IL: Crossway, 2006.

[107] BONHOEFFER, Dietrich. Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte. In: BETHGE, Eberhard, org. Gesammelte Schriften. Munique: Chr. Kaiser Verlag, 1960, 3:304-5.

[108] WELLS, David F. God in the whirlwind: How the holy-love of God reorients our world. Wheaton, IL: Crossway, 2014, p. 17.

[109] BONHOEFFER. Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte, 3:304-5; ênfase acrescentada.

[110] Veja HENRY, Carl F. H. God, revelation, and authority. Wheaton, IL: Crossway, 1979, 4:54–55.

[111] SPONG, John Shelby. Living in sin: A Bishop rethinks human sexuality. San Francisco: Harper & Row, 1988, p. 133.

[112] As visões de Spong são adotadas pela Convenção Geral da Igreja Episcopal nos Estados Unidos, e muitas outras denominações estão considerando fazer o mesmo. JOHNSON, Terry L. The case for traditional Protestantism: The solas of the Reformation. Carlisle, PA: Banner of Truth, 2004, p. 20.

[113] Por exemplo, Levítico 18.22; Romanos 1.18-32; 1Coríntios 6.9-10; 1Timóteo 1.8-11.

[114] Para discussões mais aprofundadas sobre essa questão veja GAGNON, Robert A. J. The Bible and homosexual practice: Texts and hermeneutics. Nashville: Abingdon, 2001; HILL, Wesley. Washed and waiting: Reflections on Christian faithfulness and homosexuality. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

[115] Sendo mais específico, outros (p. ex., Matthew Vines, Ken Wilson) alegam ter em alta conta a autoridade bíblica, pois sustentam que a Bíblia não ensina que são erradas as relações com pessoas do mesmo sexo. No entanto, Keller demonstra que esses escritores decididamente transferiram “para o cristão e para longe do texto bíblico a autoridade definitiva de determinar o certo e o errado”, e são, portanto, culpados de minar a autoridade bíblica (KELLER, Tim. “The Bible and same-sex relationships: A review article”, Redeemer Presbyterian Church, http://www.redeemer.com/redeemer-report/article/the_bible_and_same_sex_relationships_a_review_article).

[116] BILLINGS, J. Todd. The Word of God for the people of God. Grand

Rapids: Eerdmans, 2010, p. 130.

[117] Ibid.

[118] Ibid.

[119] Obviamente, muitos grupos carismáticos não chegam a tanto, mas, em vez disso, afirmam a doutrina da sola Scriptura e argumentam que sua visão dos dons não deve ser colocada acima ou contra a Escritura.

[120] Num nível muito mais popular, podemos acrescentar as alegações dos que "foram até o céu e voltaram" e viveram para contar a experiência. Veja o imenso número de livros (e filmes) no mercado nos últimos dez anos com essas alegações.

[121] FRAME. Doctrine of the Word of God, p. 139.

[122] FERGUSON, Sinclair. The Holy Spirit. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996, p. 231.

[123] O espaço não me permite entrar no debate carismático, mas veja GRUDEM, Wayne, org. Are miraculous gifts for today: Four views. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

[124] SWAIN. Trinity, revelation, and reading, p. 85-87.

[125] Ibid.

[126] LINTS. Fabric of theology, p. 45-47; BILLINGS. Word of God for the people of God, p. 126-27; KENNESON, Philip D.; STREET, James L. Selling out the church: The dangers of church marketing. Nashville: Abingdon, 1997.

[127] Para uma análise desse problema, veja o exemplar da Credo magazine intitulado Churchy gimmicks: Has the church sold its soul to consumerism? (4.2 [2014]).

[128] Veja PIPER, John. Brothers, we are not professionals, 2ª ed. Wheaton, IL: Crossway, 2013.

[129] Há uma importante conexão entre suficiência e o temor do Senhor, que

envolve humildade em vez de orgulho (Pv 2.6,22,29; 3.5,7; 4.25). Veja WEBSTER, John. The domain of the Word: Scripture and theological reason. Londres: T&T Clark, 2012, p. 18.

Conclusão

Sempre reformando de acordo com a Palavra de Deus

Quando eu era criança, minha mãe me deu uma Bíblia e me disse para lê-la. Eu fiz isso. E Deus me salvou.

Olhando para trás, nunca deixo de me maravilhar com a simplicidade da minha conversão. Pela soberana graça de Deus, eu li a Bíblia, cri na Bíblia e fui unido a Cristo pela Bíblia. Alguns considerariam isso elementar. No entanto, penso que isso simplesmente demonstra como a Palavra de Deus é poderosa. Deus falou, eu cri. As conhecidas palavras de Martinho Lutero provaram-se verdadeiras na minha vida: “A Palavra vem primeiro, e, com a Palavra, o Espírito sopra no meu coração para que eu creia”.[1]

Conquanto alguns possam rejeitar a autoridade bíblica, eu a estimo. Se Deus não falasse com autoridade na sua Palavra escrita, até hoje eu estaria perdido nos meus pecados, e você também. Portanto é com muita segurança que posso afirmar que, se a autoridade da Bíblia for abandonada, nossa fé também será. Trata-se apenas de uma questão de tempo. Para citar Agostinho: “A fé começará a vacilar se a autoridade da Escritura for minada”.[2]

Não posso provar que a Bíblia é verdadeira. Somente o Espírito pode fazer isso. E até que ele o faça, você nunca verá a Escritura como Palavra de Deus. Devemos nos lembrar disso em meio à batalha travada hoje a respeito Bíblia. Aqueles que rejeitam a Bíblia como Palavra de Deus autoritativa, inspirada, inerrante clara, necessária e suficiente, em última análise acabam revelando mais sobre si mesmos do que sobre a Bíblia. Mostram ao mundo que o verdadeiro problema não está na Bíblia, mas no coração humano. Como disse Herman Bavinck: “A batalha contra a Bíblia é, em primeiro lugar, uma revelação da hostilidade do coração humano”.[3]

Em face das trevas do coração humano, devemos abordar as pessoas e a Bíblia

de maneira diferente. O primeiro passo é conduzir as pessoas à própria Bíblia. A Bíblia testifica a respeito da sua própria identidade. Mas isso não é suficiente. Devemos então orar para que o Espírito, de modo irresistível, convença os pecadores de que a Bíblia é o que afirma ser. “Sem esse ministério”, diz Sinclair Ferguson, “os olhos cegos pelo pecado não podem ver que a Escritura é a palavra de Deus, os corações obscurecidos pelo pecado não podem responder a ela como Palavra de Deus, e os ouvidos surdos pelo pecado não podem ouvir a voz do Pai que lhes fala por meio dela”.[4]

O que é mais notável é que, quando o Espírito age, nós nos calamos. Nossa boca é selada. Tornamo-nos como Isaías, levados a dizer: “Ai de mim! Estou perdido! Porque sou homem de lábios impuros” (Is 6.5). E, quando o Espírito abre novamente nossos lábios, não podemos deixar de anunciar em alta voz: “O caminho de Deus é perfeito; a palavra do

Senhor

é provada; ele é escudo para todos os que nele se refugiam” (Sl 18.30).

---

[1] LW 54:63.

[2] AGOSTINHO. Teaching Christianity (De doctrina Christiana). Org. John E. Rotelle, trad. Edmund Hill, The works of Saint Augustine. Nova York: New City, 1996, 1.41.

[3] BAVINCK, Herman. Reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena. Org. John Bolt, trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003, 1:440.

[4] FERGUSON, Sinclair B. From the mouth of God: Trusting, reading, and applying the Bible. Carlisle, PA: Banner of Truth, 2014, p. 56.

Bibliografia selecionada

ABBOTT, Walter M., org. The documents of Vatican II. Trad. Joseph Gallagher. Nova York: American, 1966.

ABRAHAM, William J. The divine inspiration of Holy Scripture. Oxford: Oxford University Press, 1981.

_____. Divine revelation and the limits of historical criticism. Oxford: Oxford University Press, 1983.

ACHTEMEIER, Paul J. Inspiration and authority: Nature and function of Christian Scripture. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.

ALEXANDER, T. Desmond. From Eden to the New Jerusalem: An introduction to Biblical theology. Grand Rapids: Kregel, 2008.

ALLEN, Michael; SWAIN, Scott R. Reformed catholicity: The promise of retrieval for theology and Biblical interpretation. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

ALLERT, Craig D. A high view of Scripture? The authority of the Bible and the formation of the New Testament canon. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

ALTHAUS, Paul. The theology of Martin Luther. Trad. Robert C. Schultz. Filadélfia: Fortress, 1966.

ARMSTRONG, John H., org. The coming Evangelical crisis: Current challenges to the authority of Scripture and the Gospel. Chicago: Moody, 1996.

AVIS, Paul. Beyond the Reformation? Authority, primacy, and unity in the conciliar tradition. Nova York: T&T Clark, 2006.

_____. In search of authority: Anglican theological method from the Reformation to the Enlightenment. Londres: Bloomsbury, 2014.

BACOTE, Vincent; MIGUÉLEZ, Laura C.; OKHOLM, Dennis L., org. Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority, and Hermeneutics. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

BAINTON, Roland H. Here I stand: A life of Martin Luther. Peabody, MA: Hendrickson, 1950.

BARR, James. Fundamentalism. Londres: SCM, 1977.

_____. Holy Scripture: Canon, authority, criticism. Oxford: Oxford University Press, 1983.

_____. The scope and authority of the Bible. Londres: SCM, 1980; Filadélfia: Westminster, 1981.

BARTH, Karl. Church dogmatics 1.1. Edimburgo: T&T Clark, 1975. Reedição, Peabody, MA: Hendrickson, 2010.

_____. Church dogmatics 1.2. Edimburgo: T&T Clark, 1975. Reedição, Peabody, MA: Hendrickson, 2010.

_____. The Epistle to the Romans. Trad. Edwyn C. Hoskyns. Londres: Oxford University Press, 1933.

BARTON, John. The nature of Biblical criticism. Louisville: Westminster John Knox, 2007.

BAUCKHAM, Richard; DREWERY, Benjamin, org. Scripture, tradition, and reason: A study in the criteria of Christian doctrine. Nova York: T&T Clark, 2004.

BAVINCK, Herman. Prolegomena. Vol. 1 de Reformed dogmatics. Org. John Bolt. Trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

BAYER, Oswald. Martin Luther's theology: A contemporary interpretation. Trad. Thomas Trapp. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

BEALE, G. K. The erosion of inerrancy in Evangelicalism: Responding to New challenges to Biblical authority. Wheaton, IL: Crossway, 2008.

BEEGLE, Dewey M. The Inspiration of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

_____. Scripture, tradition, and infallibility. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

BERKOUWER, G. C. The Second Vatican Council and the new catholicism. Trad. Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

_____. Studies in dogmatics: Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

BILLINGS, J. Todd. The Word of God for the people of God: An entryway to the theological interpretation of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

BLOESCH, Donald. The ground of certainty: Toward an Evangelical theology of revelation. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

_____. Holy Scripture: Revelation, inspiration, and interpretation. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1994.

_____. A theology of Word and Spirit: Authority and method in theology. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982.

BLOMBERG, Craig L. Can we still believe the Bible? An Evangelical gagement with contemporary questions. Grand Rapids: Brazos, 2014.

BOICE, James Montgomery. Does inerrancy Matter? Oakland, CA: International Council on Biblical Inerrancy, 1979.

_____, org. The foundation of Biblical authority. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

_____, org. God’s inerrant Word: An international symposium on the trustworthiness of Scripture. Mineápolis: Bethany Fellowship, 1974.

_____. Standing on the rock: Upholding Biblical authority in a secular age. Grand Rapids: Baker, 1984.

BOICE, James Montgomery; SASSE, Benjamin E., org. Here we stand: A call

from confessing Evangelicals. Grand Rapids: Baker, 1996.

BRAY, Gerald. Biblical interpretation: Past and present. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1996.

BRECHT, Martin. Martin Luther: His road to Reformation, 1483–1521. Mineápolis: Fortress, 1985.

BRETTLER Marc Zvi; ENNS, Peter; HARRINGTON, Daniel J. S. J. The Bible and the believer: How to read the Bible critically and religiously. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BRIGGS, Charles A. Whither? Nova York: Charles Scribner's Sons, 1889.

BROMILEY, G. W., org. Zwingli and Bullinger. The library of Christian classics. Louisville: Westminster John Knox, 1953.

BROWN, Colin. Christianity and Western thought: A history of philosophers, ideas, and movements. Vol. 1, Ancient World to the Age of Enlightenment. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1990.

BROWN, William P., org. Engaging Biblical authority: perspectives on the Bible as Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

BRUEGGEMANN, Walter. The book that breathes new life: Scriptural authority and Biblical theology. Mineápolis: Augsburg Fortress, 2011.

BUSH, L. Russ; NETTLES, Tom J. Baptists and the Bible. 2ª ed. Nashville: B&H Academic, 1999.

CALLIHAN, James. The clarity of Scripture: History, theology, and contemporary literary studies. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

CALVINO, João. Institutes of the Christian religion. Org. John T. McNeill. Trad. Ford Lewis Battles. Filadélfia: Westminster, 1960.

_____. John Calvin: Tracts and letters. Org. e trad. Henry Beveridge. 7 vols. Edimburgo: Banner of Truth, 2009.

CARSON, D. A. Collected writings on Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2010.

_____. The gagging of God: Christianity confronts pluralism. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

_____, org. The enduring authority of the Christian Scriptures. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John D., org. Hermeneutics, authority, and canon. Grand Rapids: Zondervan, 1986. Reedição, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005.

_____, org. Scripture and truth. Grand Rapids: Baker, 1983.

COLSON, Charles; NEUHAUS, Richard John, org. Your Word is truth: A project of Evangelicals and Catholics together. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

CONN, Harvie M., org. Inerrancy and hermeneutic. Grand Rapids: Baker, 1988.

COWAN, Steven B.; WILDER, Terry L., org. In defense of the Bible: A comprehensive apologetic for the authority of Scripture. Nashville: B&H Academic, 2013.

CROY, N. Clayton. Prima Scriptura: An introduction to New Testament interpretation. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

CRUMP, David. Encountering Jesus, Encountering Scripture: Reading the Bible critically in faith. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

DANIELL, David. William Tyndale: A biography. New Haven: Yale University Press, 1994.

DEMAREST, Bruce A. General revelation: Historical views and contemporary issues. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

DEMPSTER, Stephen G. Dominion and dynasty: A Biblical theology of the Hebrew Bible. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

DENNISON JR, James T., org. Reformed confessions of the 16th and 17th centuries in English translation. 4 vols. Grand Rapids: Reformation heritage, 2008-2014.

DESCARTES, René. Discourse on the method. Parte 4. Trad. Laurence J. Lafleur. Indianápolis: Bobbs- Merrill, 1960.

DEYOUNG, Kevin. Taking God at his word: Why the Bible is knowable, necessary, and enough, and what that means for you and me. Wheaton, IL: Crossway, 2014.

DOCKERY, David S. Christian Scripture: An Evangelical perspective on inspiration, authority, and interpretation. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995.

DORRIEN, Gary. The making of American liberal yheology. 3 vols. Louisville: Westminster John Knox, 2001-3.

DULES, Avery. Models of revelation. Nova York: Doubleday, 1983.

DUMBRELL, William J. Covenant and creation: A theology of the Old Testament covenants. Carlisle, UK: Paternoster, 1984.

DUNN, James D. G. The living Word. 2ª ed. Mineápolis: Fortress, 2009.

EBELING, Gerhard. The Word of God and tradition: Historical studies interpreting the divisions of Christianity. Trad. S. H. Hooke. Filadélfia: Fortress, 1968.

EDWARDS, Brian. Nothing but the truth: The inspiration, authority, and history of the Bible explained. Darlington, Inglaterra: Evangelical Press, 2006.

ENNS, Peter. The Bible tells me so: Why defending Scripture has made us unable to read it. Nova York: HarperCollins, 2014.

_____. The evolution of Adam: What the Bible does and doesn’t say about human origins. Grand Rapids: Brazos, 2012.

_____. Inspiration and incarnation: Evangelicals and the problem of the Old Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

ERICKSON, Millard J; HELSETH, Paul Kjoss; TAYLOR, Justin, org. Reclaiming the center: Confronting Evangelical accommodation in postmodern times. Wheaton, IL: Crossway, 2004.

EVANS, G. R. The language and logic of the Bible: The road to Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

FERGUSON, Sinclair B. From the mouth of God: Trusting, reading, and applying the Bible. Edimburgo: Banner of Truth, 2014.

FISH, Stanley. Is there a text in this class? The authority of interpretive communities. Londres e Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FLUHRER, Gabriel N. E., org. Solid ground: The inerrant Word of God in an errant world. Phillipsburg, NJ: P&R, 2012.

FOSDICK, Harry Emerson. The modern use of the Bible. Nova York: Macmillan, 1924.

_____. “Shall the fundamentalists win?” Em American sermons: The pilgrims to Martin Luther King Jr. Org. Michael Warner. Nova York: Library of America, 1999.

FRAME, John M. The doctrine of the Word of God. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010.

_____. A History of Western philosophy. Phillipsburg, NJ: P&R, 2015.

_____. “Inerrancy: A place to live.” JETS 57 (2014): 29-39.

_____. Systematic theology. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013.

FREI, Hans. The eclipse of Biblical narrative. New Haven: Yale University Press, 1974.

GAFFIN, Richard B., Jr. God’s Word in servant-form: Abraham Kuyper and Herman Bavinck on the doctrine of Scripture. Jackson, MS: Reformed Academic Press, 2008.

GARNER, David B., org. Did God really say? Affirming the truthfulness and trustworthiness of Scripture. Phillipsburg, NJ: P&R, 2012.

GAUSSEN, Louis. The divine inspiration of Scripture. Fearn, Ross-shire, Escócia: Christian Focus, 2007.

GAY, Peter, org. Deism: An anthology. Princeton, NJ: Van Nostrand, 1968.

GEISLER, Norman L., org. Biblical errancy: Its philosophical roots. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

_____, org. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

GEISLER, Norman L.; ROACH, William C. Defending inerrancy: Affirming the accuracy of Scripture for a new generation. Grand Rapids: Baker, 2011.

GENTRY, Peter J.; WELLUM, Stephen J. Kingdom through covenant: A Biblical- theological understanding of the covenants. Wheaton, IL: Crossway, 2012.

GEORGE, Timothy. Reading Scripture with the Reformers. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011.

_____. Theology of the Reformers. Ed. rev. Nashville: B&H Academic, 2013.

GERSTNER, John H. An inerrancy primer. Grand Rapids: Baker, 1965.

GIGNILLIAT, Mark S. Old Testament criticism: From Benedict Spinoza to Brevard Childs. Grand Rapids: Zondervan, 2012.

GOLDINGAY, John. Models for Scripture. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster, 1994.

GOLDINGAY, Graeme. According to plan: The unfolding revelation of God in the Bible. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1991.

GORDON, Bruce. The Swiss Reformation. Nova York: Manchester University Press, 2002.

GRAVES, Michael. The inspiration and interpretation of Scripture: What the early church can teach us. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

GRENZ, Stanley J. A primer on postmodernism. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

GRENZ, Stanley J.; FRANKE, John R. Beyond foundationalism: Shaping theology in a postmodern context. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

HANNAH, John D., org. Inerrancy and the church. Chicago: Moody Press, 1984.

HARRISVILLE, Roy A. Pandora's box opened: An examination and defense of historical- critical method and its master practitioners. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

HARRISVILLE, Roy A.; SUNDBERG, Walter. The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs. 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

HARVEY, A. E. Is Scripture still holy? Coming of age with the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

HATCH, Nathan O.; NOLL, Mark A., org. The Bible in America. Oxford: Oxford University Press, 1982.

HAUERWAS, Stanley. Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from captivity to America. Nashville: Abingdon, 1993.

HAYS, Christopher M.; ANSBERRY, Christopher B., org. Evangelical faith and the challenge of historical criticism. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

HELM, Paul; TRUEMAN, Carl R., org. The trustworthiness of God: Perspectives on the nature of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

HENDRIX, Scott H. Luther and the papacy: Stages in a reformation conflict. Filadélfia: Fortress, 1981.

_____. Martin Luther: Visionary reformer. New Haven: Yale University Press, 2015.

HENRY, Carl F. H. Evangelicals in search of identity. Waco, TX: Word, 1976.

_____. God who speaks and shows: Fifteen theses, Part Three. Vol. 4 de God, revelation, and authority. 6 vols. Reedição, Wheaton, IL: Crossway, 1999.

_____, org. Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical thought. Grand Rapids: Baker, 1974.

HERMANN, Wilhelm. The communion of the Christian with God: Described on the basis of Luther's statements. Org. Robert T. Voelkel. Filadélfia: Fortress, 1971.

_____. Faith and morals. Trad. Donald Matheson e Robert W. Stewart. Nova York: Putnam, 1904.

_____. Systematic theology. Trad. Nathaniel Micklem e Kenneth A. Saunders. Nova York: Macmillan, 1927.

HILLERBRAND, Hans J., org. The protestant Reformation. Ed. rev. Nova York: Harper Perennial, 2009.

HODGE, Archibald A.; WARFIELD, Benjamin B.. Inspiration. Grand Rapids: Baker, 1979.

_____. "Inspiration." Presbyterian review 2, nº. 6 (1881): 225-60.

HODGE, Charles. Systematic theology. Vol. 1. Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

HOFFMEIER, James K.; MAGARY, Dennis R., org. Do historical matters matter to faith? A critical appraisal of modern and postmodern approaches to Scripture. Wheaton, IL: Crossway, 2012.

HORTON, Michael. The Christian faith. Grand Rapids: Zondervan, 2011.

HOUSE, Paul. Old Testament theology. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008.

HUGHES, Philip E. Theology of the English reformers. Londres: Hodder and Stoughton, 1965.

HUIJGEN, Arnold. Divine accommodation in John Calvin's theology: Analysis and assessment. Org. Herman J. Selderhuis. Reformed historical theology 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

HUNSINGER, George. Thy Word is truth: Barth on Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

HYLAND, Paul, org. The Enlightenment: A sourcebook and reader. Londres: Routledge, 2003.

ISRAEL, Jonathan I. Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650-1750. Nova York: Oxford University Press, 2001.

JENSEN, Peter. The revelation of God. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

JOHNSON, Terry L. The case for traditional protestantism: The solas of the Reformation. Edimburgo: Banner of Truth Trust, 2004.

KISTLER, Don, org. Sola Scriptura! The protestant position on the Bible. Orlando, FL: Reformation Trust, 2009.

KLINE, Meredith G. The structure of Biblical authority. 2ª ed. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997.

KOLB, Robert; ARAND, Charles P. The genius of Luther's theology: A Wittenberg way of thinking for the contemporary church. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

KRUGER, Michael J. Canon revisited: Establishing the origins and authority of the New Testament books. Wheaton, IL: Crossway, 2012.

_____. The question of canon: Challenging the status quo in the New Testament debate. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013.

KÜNG, Hans. Infallible? An enquiry. Trad. Eric Mosbacher. Londres: Collins, 1971.

LA DUE, William J. The chair of Saint Peter: A history of the papacy. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.

LEGASPI, Michael C. The death of Scripture and the rise of Biblical studies. Oxford Studies in historical theology. Nova York: Oxford University Press, 2010.

LESSING, Gotthold. Lessing's theological writings. Trad. Henry Chadwick. A Library of modern religious thought. Stanford, CA: Stanford University Press, 1956.

LEVERING, Matthew. Engaging the doctrine of revelation: The mediation of the Gospel through church and Scripture. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

LEWIS, Gordon; DEMAREST, Bruce, org. Challenges to inerrancy: A theological response. Chicago: Moody, 1984.

LIGHTNER, Robert. A Biblical case for total inerrancy: How Jesus viewed the Old Testament. Grand Rapids: Kregel, 1978.

LINDBECK, George. The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age. Louisville: Westminster John Knox, 1984.

LINDSELL, Harold. The battle for the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1976.

_____. The Bible in the balance. Grand Rapids: Zondervan, 1979.

LINNEMANN, Eta. Biblical criticism on trial: How scientific is scientific theology? Grand Rapids: Kregel, 2001.

_____. Historical criticism of the Bible: Methodology or ideology? Reflections of a Bultmannian turned Evangelical. Trad. Robert Yarbrough. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

LINTS, Richard. The fabric of theology: A prolegomenon to Evangelical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

LOHSE, Bernhard. Martin Luther's theology. Trad. Roy Harrisville. Mineápolis: Fortress, 1999.

LONGFIELD, Bradley J. The Presbyterian controversy: Fundamentalists, modernists, and moderates. Nova York: Oxford University Press, 1991.

LUHSE, Bernhard. Martin Luther: An introduction to his life and work. Mineápolis: Fortress, 1986.

LUTERO, Martinho. The works of Martin Luther. Org. Jaroslav Pelikan e

Helmut T. Lehmann. 55 vols. Filadélfia: Fortress, 1958-75.

MACARTHUR, John, org. The inerrant Word: Biblical, historical, theological, and pastoral perspectives. Wheaton, IL: Crossway, 2016.

_____, org. The Scripture cannot be broken: Twentieth century writings onthe doctrine of inerrancy. Wheaton, IL: Crossway, 2016.

_____. Why believe the Bible? Grand Rapids: Baker, 1980.

MACHEN, J. Gresham. Christianity and liberalism. Grand Rapids: Eerdmans, 1923.

_____. J. Gresham Machen: Selected shorter writings. Org. D. G. Hart. Phillipsburg, NJ: P&R, 2004.

MAIER, Gerhard. The end of the historical-critical method. Trad. Edwin W. Leverenz e Rudolph F. Norden. St. Louis: Concordia, 1977.

MANLY, Basil. The Bible doctrine of inspiration. Harrisonburg, VA: Gano, 1985.

MARSDEN, George M. Fundamentalism and American culture. Nova York: Oxford University Press, 2006.

_____. Reforming fundamentalism: Fuller Seminary and the new evangelicalism. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

MARSHALL, I. Howard. Biblical inspiration. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

MATHISON, Keith A. The shape of sola Scriptura. Moscow, ID: Canon, 2001.

MCDONALD, H. D. Theories of revelation: An historical study 1700–1960. Grand Rapids: Baker, 1979.

MCGOWAN, A. T. B. The divine authenticity of Scripture: Retrieving an Evangelical heritage. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007.

MCGRATH, Alister E. The intellectual origins of the European Reformation. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

_____. Reformation thought. 4ª ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

_____. Science and religion: An introduction. Oxford: Blackwell, 1999.

MCGUINESS, Philip, et al., org. John Toland's Christianity not mysterious: Text, associated Works, and critical essays. Dublin: Lilliput, 1997.

MEADORS, Gary T., org. Four views on moving beyond the Bible to theology. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

MEADOWCROFT, Tim. The message of the Word of God. The Bible speaks today. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011.

MERRICK, J.; GARRETT, Stephen M., org. Five views on Biblical inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 2013.

MONTGOMERY, John Warwick. God's inerrant Word: An international symposium on the trustworthiness of Scripture. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1973.

MORRISON, John Douglas. Has God said? Scripture, the Word of God, and the crisis of theological authority. Evangelical theological society monograph. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006.

MULLER, Richard. Post-Reformation reformed dogmatics. Vol. 2, Holy Scripture: The cognitive foundation of theology. Grand Rapids: Baker, 1993.

MULLER, Richard A.; THOMPSON, John, org. Biblical interpretation in the era of the Reformation. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

NASH, Ronald. The Word of God and the mind of man. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

NEWMAN, John Henry. An essay on the development of Christian doctrine. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.

NICHOLS, Stephen J.; BRANDT, Eric T. Ancient Word, changing worlds: The doctrine of Scripture in a Modern age. Wheaton, IL: Crossway, 2009.

NICOLE, Roger R. "John Calvin and inerrancy." JETS 25 (1982): 425-42.

NICOLE, Roger R.; MICHAELS, J. Ramsey, org. Inerrancy and common sense. Grand Rapids: Baker, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. The will to power. Trad. Walter Kaufmann. Nova York: Vintage, 1967.

NOLL, Mark A. Between faith and criticism: Evangelicals, scholarship, and the Bible in America. 2ª ed. Grand Rapids: Baker, 2004.

NOLL, Mark A.; NYSTROM, Carolyn. Is the Reformation over? An Evangelical assessment of contemporary Roman catholicism. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

OBERMAN, Heiko. Forerunners of the Reformation: The shape of late medieval thought illustrated by key documents. Filadélfia: Fortress, 1981.

_____. The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Ed. rev. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

_____. Luther:Man between God and the Devil. New Haven: Yale University Press, 2006.

OLSON, Roger E. The journey of modern theology: From reconstruction to deconstruction. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013.

OWEN, John. The causes, ways, and means of understanding the mind of God in his Word. Vol. 4 de The works of John Owen. Org. William H. Goold. Edimburgo: Banner of Truth, 1967.

_____. Divine original. Vol. 16 de The works of John Owen. Org. William H. Goold. Edimburgo: Banner of Truth, 1967.

OZMENT, Steven. The age of Reform, 1250–1550. New Haven: Yale University Press, 1980.

PACKER, J. I. Beyond the battle for the Bible. Wheaton, IL: Crossway, 1980.

_____. “Fundamentalism” and the Word of God: Some Evangelical principles. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. God has spoken: Revelation and the Bible. 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1979.

_____. Truth and power: The place of Scripture in the Christian life. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.

PADGETT, Alan G.; WILKENS, Steve. Faith and reason in the 19th century. Vol. 2 de Christianity and Western thought: A history of philosophers, ideas, and movements. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2000.

_____. Journey to postmodernity in the 20th Century. Vol. 3 de Christianity and Western thought: A history of philosophers, ideas, and movements. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009. PEARSE, Meic. The great restoration: The religious radicals of the 16th and 17th centuries. Carlisle, UK: Paternoster, 1998.

PECKHAM, John C. “Sola Scriptura: Reductio ad absurdum?” Trinity journal 35 (2014): 195-223.

PELIKAN, Jaroslav. Obedient rebels. Londres: SCM, 1964.

PELIKAN, Jaroslav; HOTCHKISS, Valerie, org. Creeds and confessions of faith in Christian tradition. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 2003.

PINNOCK, Clark H. Biblical revelation: The foundation of Christian theology. Chicago: Moody, 1971.

_____. A defense of Biblical infallibility. Filadélfia: P&R, 1967.

_____. The Scripture principle. San Francisco: Harper & Row, 1984.

PIO IX, Papa. Ineffabilis Deus, “The immaculate conception” (8/dez./1854). Encíclicas Papais Online. http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9ineff.htm.

PIO XII, Papa. Munificentissimus Deus, “Defining the dogma of the assumption” (1º./nov./1950). Encíclicas Papais Online. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus_en.html.

PIPER, John. A peculiar glory: How the Christian Scriptures reveal their

complete truthfulness. Wheaton, IL: Crossway, 2016.

PLUMMER, Robert L. 40 questions about interpreting the Bible. Grand Rapids: Kregel, 2010.

POPKIN, Richard. The history of scepticism: From Savonarola to Bayle. Nova York: Oxford University Press, 2003.

POTTER, G. R. Zwingli. Nova York: Cambridge University Press, 1976.

POYTHRESS, Vern Sheridan. Inerrancy and the Gospels: A God-centered approach to the challenges of harmonization. Wheaton, IL: Crossway, 2012.

_____. Inerrancy and worldview: Answering modern challenges to the Bible. Wheaton, IL: Crossway, 2012.

PREUS, J. Samuel. Spinoza and the irrelevance of Biblical authority. Nova York: Cambridge University Press, 2001.

PREUS, Robert. The inspiration of Scripture: A study of the theology of the seventeenth century Lutheran dogmaticians. Concordia Heritage Series. Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957.

RADMACHER, Earl D.; PREUS, Robert D., org. Hermeneutics, inerrancy, and the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. Revelation and tradition. Trad. W. J. O'Hara. Freiburg: Herder, 1966.

RIDDERBOS, Herman. Redemptive history and the New Testament Scriptures. Trad. H. De Jongste. Biblical and theological studies. Phillipsburg, NJ: P&R, 1963.

RITSCHL, Albrecht. The Christian doctrine of justification and reconciliation. Trad. H. R. Mackintosh E A. B. Macaulay. Edimburgo: T&T Clark, 1902.

ROGERS, Jack B.; MCKIM, Donald K. The authority and interpretation of the Bible: An historical approach. San Francisco: Harper & Row, 1979.

RUPP, E. Gordon. Luther's progress to the Diet of Worms. Nova York: Harper &

Row, 1964.

RUPP, E. Gordon;WATSON, Philip S. Watson, org. Luther and Erasmus: Free will and salvation. Filadélfia: Westminster, 1969.

SATTA, Ronald F. The sacred text: Biblical authority in nineteenth-century America. Princeton Theological monograph series. Eugene, OR: Pickwick, 2007.

SATTERTHWAITE, Philip E.; WRIGHT, David F. A pathway into the Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

SAUCY, Robert. Scripture: Its power, authority, and relevance. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

SCHAEFFER, Francis. No final conflict: The Bible without error in all that it affirms. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. The Christian faith. Trad. H. R. Mackintosh e J. S. Stewart. 2 vols. Nova York: Harper & Row, 1963.

_____. On religion: Addresses in response to its cultured critics(research in theology). Trad. Terrence N. Tice. Richmond, VA: John Knox, 1969.

SCHREINER, Susan E. Are you alone wise? The search for certainty in the modern era. Oxford studies in historical theology. Nova York: Oxford University Press, 2011.

SCHREINER, Thomas R. The King in his beauty: A Biblical theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

SCHWEITZER, Albert. The quest of the historical Jesus. Trad. W. Montgomery. Londres: A. & C. Black, 1922.

SEXTON, Jason S. “How far beyond Chicago? Assessing recent attempts to reframe the inerrancy debate.” Themelios 34, nº 1 (2009): 26-49.

SHEAD, Andrew G. A mouth full of fire: The Word of God in the words of Jeremiah. New Studies in Biblical theology 29. Downers Grove, IL: InterVarsity

Press, 2012.

SMITH, Christian. The Bible made impossible: Why Biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture. Grand Rapids: Brazos, 2011.

SPARKS, Kenton L. God's Word in human words: An Evangelical appropriation of critical Biblical scholarship. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

_____. Sacred Word, broken word: Biblical authority and the dark side of Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

SPINOZA, Baruch. Tractatus theologico-politicus. Trad. Samuel Shirley. Leiden: Brill, 1989.

SPROUL, R. C. Are we together? Orlando, FL: Reformation Trust, 2012.

_____. Scripture alone: The Evangelical doctrine. Phillipsburg, NJ: P&R, 2005.

STARK, Thom. The human faces of God: What Scripture reveals when it gets God wrong(and why inerrancy tries to hide it). Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011.

STEINMETZ, David C. The Bible in the sixteenth century. Durham, NC: Duke University Press, 1990.

_____. Luther in context. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
STONEHOUSE, N. B.; WOOLLEY, Paul, org. The infallible Word: A symposium by the members of the faculty of Westminster theological seminary. 2ª ed. Phillipsburg, NJ: P&R, 2002.

STRANGE, Daniel; OVEY, Michael. Confident: Why we can trust the Bible. Fearn, Ross-shire, Escócia: Christian Focus, 2015.

STRAUS, David. The life of Jesus critically examined. 4ª ed. Org. Peter C. Hodgson. Trad. George Eliot. Filadélfia: Fortress, 1972.

STRIMPLE, Robert. "The relationship between Scripture and tradition in contemporary Roman Catholic theology." Westminster theological journal 40, nº 1 (1977): 22-38.

SWAIN, Scott R. Trinity, revelation, and reading: A theological introduction to the Bible and its interpretation. Nova York: T&T Clark, 2011.

THOMPSON, Mark D. A clear and present Word: The clarity of Scripture. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.

_____. A sure ground on which to stand: The relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004.

TIERNEY, Brian. The crisis of Church and State, 1050–1300. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964.

_____. Origins of papal infallibility 1150–1350. Leiden: Brill, 1988.

TINDAL, Matthew. Christianity as old as the creation. Londres: Routledge, 1995.

TREIER, Daniel J.; LAUBER, David, org. Trinitarian theology for the church: Scripture, community, worship. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.

TURRETIN, Francis. Institutes of elenctic theology. Vol. 1. Org. James T. Dennison Jr. Trad. George Musgrave Giger. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992.

VAN DEN BELT, Henk. The authority of Scripture in reformed theology. Studies in reformed theology 17. Leiden: Brill, 2008.

VANHOOZER, Kevin J. The drama of Doctrine: A canonical linguistic approach to Christian theology. Louisville: Westminster John Knox, 2005.

_____. First theology: God, Scripture, and hermeneutics. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

_____. Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

VAWTER, Bruce. Biblical inspiration. Theological resources. Filadélfia: Westminster, 1972.

VOLF, Miroslav. Captive to the Word of God: Engaging the Scriptures for

contemporary theological reflection. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

VON HARNACK, Adolf. History of dogma. Trad. Neil Buchanan. 7 vols. 3ª ed. Nova York: Dover, 1961.

_____. The origin of the New Testament. Trad. J. R. Wilkinson. Nova York: Macmillan, 1925.

_____. Outlines of the history of dogma. Trad. Edwin Knox Mitchell. Boston: Beacon, 1957.

_____. What is Christianity? Trad. Thomas Bailey Saunders. Filadélfia: Fortress, 1986.

VOS, Geerhardus. Biblical theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

WALLACE, Daniel B. Revisiting the corruption of the New Testament: Manuscript, patristic, and apocryphal evidence. Grand Rapids: Kregel, 2011.

WALTON, John H.; SANDY, D. Brent. The lost world of Scripture: Ancient literary Culture and Biblical authority. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013.

WALVOORD, John F., org. Inspiration and interpretation. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

WARD, Timothy. Word and supplement: Speech acts, Biblical texts, and the Sufficiency of Scripture. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. Words of life: Scripture as the living and active Word of God. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. Revelation and inspiration. Vol. 1 de The works of Benjamin B. Warfield. Grand Rapids: Baker, 2003.

_____. Selected shorter writings. Org. John Meeter. 2 vols. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1973.

WEBSTER, John. The domain of the Word: Scripture and theological reason. T&T Clark theology. Londres: T&T Clark, 2012.

_____. Holy Scripture: A dogmatic sketch. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WELLHAUSEN, Julius. Prolegomena to the history of Israel. Edimburgo: A. & C. Black, 1885.

WENHAM, John. Christ and the Bible. 3ª ed. Grand Rapids: Baker, 1994.

WHITAKER, William. Disputations on Holy Scripture. Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 2000.

WHITE, James R. Scripture alone: Exploring the Bible's accuracy, authority, and authenticity. Mineápolis: Bethany, 2004.

WILLIAMS, D. H. Evangelicals and tradition: The formative influence of the early church. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

_____. Retrieving the tradition and renewing Evangelicalism: A primer for suspicious protestants. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

WILLIAMS, George Huntston. The radical Reformation. Filadélfia: Westminster, 1962.

WILLIAMS, George H.; MERGAL, Angel, org. Spiritual and Anabaptist writers. Filadélfia: Westminster, 1957.

WILLIAMSON, Paul R. Sealed with an oath: Covenant in God's unfolding purpose. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Divine discourse: Philosophical reflections on the claim that God speaks. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WOODBRIDGE, John D. Biblical authority: A critique of the Rogers/McKim proposal. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

_____. "Evangelical self-identity and the doctrine of Biblical inerrancy." Páginas 104-40 de Understanding the times: New Testament studies in the 21st century. Org. Andreas J. Köstenberger e Robert W. Yarbrough. Wheaton, IL: Crossway, 2011.

WORK, Telford. Living and active: Scripture in the economy of salvation. Sacra Doctrina. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

WORTHEN, Molly. Apostles of reason: The crisis of authority in American Evangelicalism. Oxford: Oxford University Press, 2014.

WRIGHT, N. T. The last Word: Beyond the Bible wars to a New understanding of the authority of Scripture. San Francisco: HarperSanFancisco, 2005.

_____. Surprised by Scripture: Engaging contemporary issues. Nova York: HarperOne, 2014.

YARBROUGH, Robert W. “Bye-bye Bible? Progress report on the death of Scripture.” Themelios 39, nº 3 (2014): 415-27.

_____. “The future of cognitive reverence for the Bible.” JETS 57, nº 1 (2014): 5-18.

_____. “Should Evangelicals embrace historical criticism? The Hays-Ansberry proposal.” Themelios 39, nº 1 (2014): 37-52.

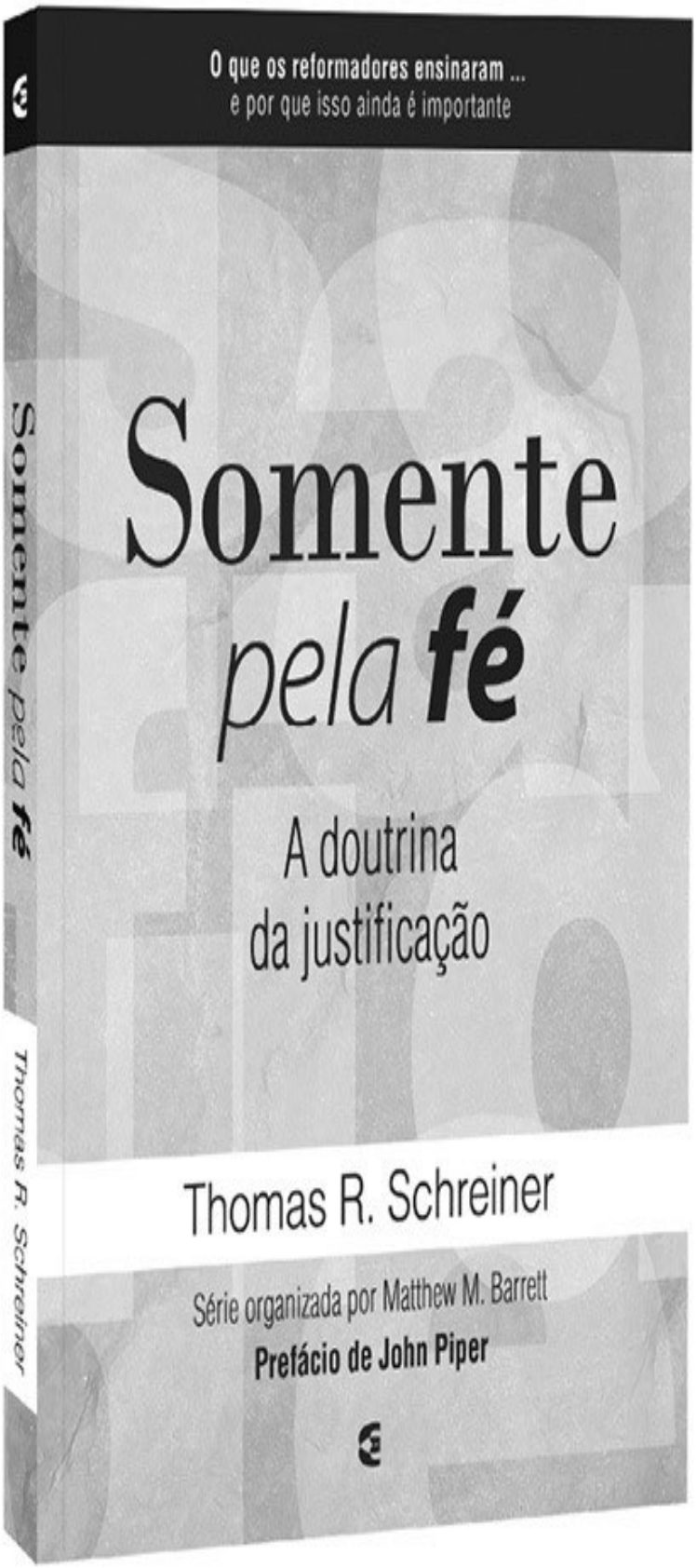
YOUNG, E. J. Thy Word is truth: Some thoughts on the Biblical doctrine of inspiration. Edimburgo: Banner of Truth, 1957. Reprint, 1997.

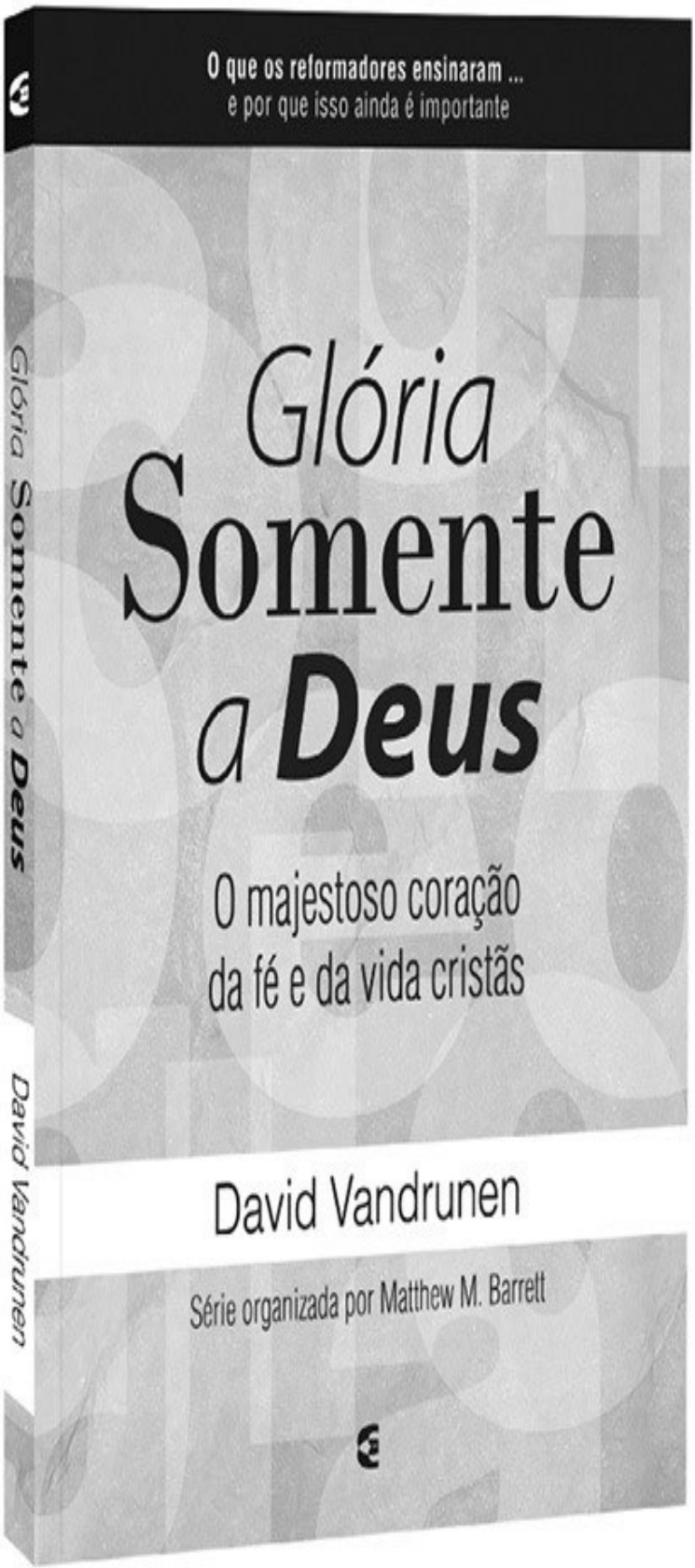
ZUÍNGLIO, Ulrico. Ulrich Zwingli (1484–1531): Selected works. Trad. Lawrence A. McLouth. Reedição, Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1972.

Conheça outras obras da série Os Solas da Reforma


O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante
Somente Cristo
A singularidade de Jesus como Salvador
Stephen Wellum
Série organizada por Matthew M. Barrett
Prefácio de Michael Reeves
Somente Cristo
Stephen Wellum


O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante
Somente a graça
A salvação como dádiva de Deus
Carl R. Trueman
Série organizada por Matthew M. Barrett
Prefácio de R. Kent Hughes
Somente a Graça
Carl R. Trueman


O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante
Somente pela fé
A doutrina da justificação
Thomas R. Schreiner
Série organizada por Matthew M. Barrett
Prefácio de John Piper
Somente pela fé
Thomas R. Schreiner


O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante
Glória Somente a Deus
O majestoso coração
da fé e da vida cristãs
David Vandrunen
Série organizada por Matthew M. Barrett
Glória Somente a Deus
David Vandrunen