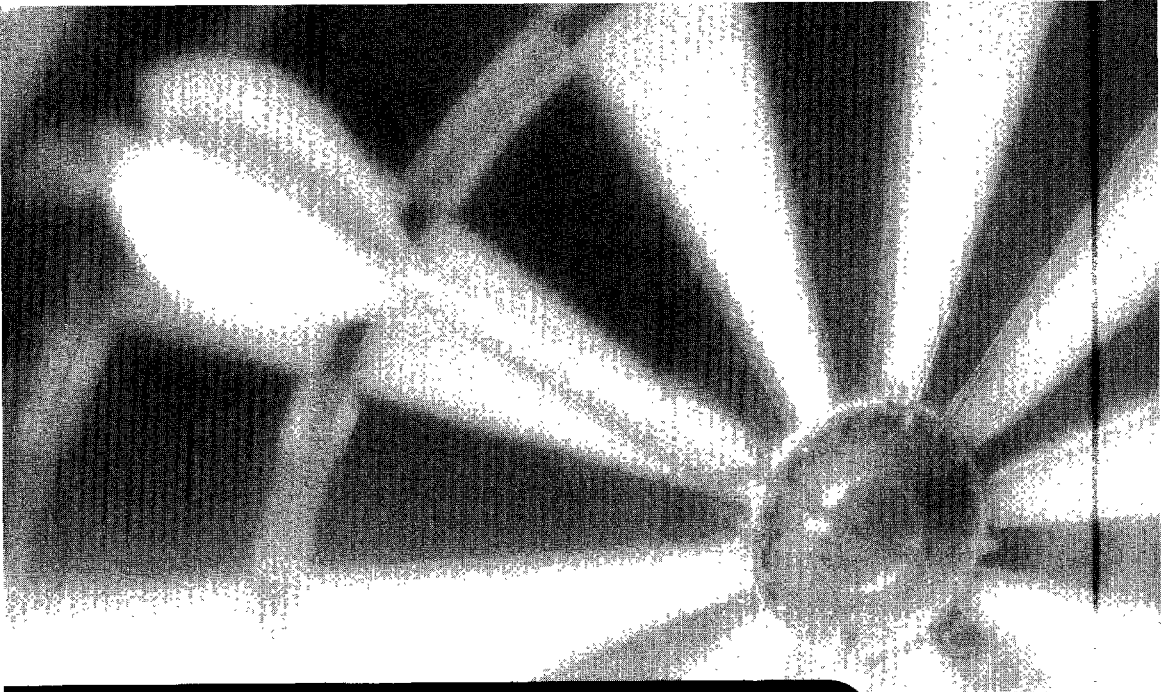


A INERRÂNCIA da Bíblia

ORGANIZADOR
NORMAN GEISLER

Uma sólida defesa da infalibilidade das Escrituras

Tradução
Antivan Mendes

Vida

O organizador é autor das seguintes obras

■

Eleitos, mas livres (Vida)
Ética cristã (Vida Nova)

Obras em co-autoria

■

Fundamentos inabaláveis (Vida)
Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós (Vida)
Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã (Vida Nova)
Predestinação e livre-arbítrio (Mundo Cristão)
Manual popular de dúvidas, enigmas e "contradições" da Bíblia (Mundo Cristão)
Reencarnação (Mundo Cristão)
Amar é sempre certo (Candeia)

©1980, de The Zondervan Corporation
Título do original • *Inerrancy*
edição publicada pela
ZONDERVAN PUBLISHING HOUSE
(Grand Rapids, Michigan, EUA)

■

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA VIDA
Rua Júlio de Castilhos, 280 • Belenzinho
CEP 03059-000 • São Paulo, SP
Telefax 0 xx 11 6096 6814
www.editoravida.com.br

■

PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS, SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da *Nova Versão Internacional* (NVI), ©2001, publicada por Editora Vida, salvo indicação em contrário.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Geisler, Norman L. –
A inerrância da Bíblia/ Norman L. Geisler (org.); tradução Antivan Guimarães Mendes — São Paulo : Editora Vida, 2003.

Título original: Inerrancy
Vário autores

ISBN 85-7367-632-9

1. Bíblia – Autoridade, testemunhos etc. I. Geisler, Norman L. II. Título : Um defesa da infalibilidade da Bíblia.

03-1212 CDD 220.132

Índice para catálogo sistemático
1. Bíblia : Inerrância 220.132
2. Bíblia : Infalibilidade 220.132

À memória do
dr. J. Barton Payne, cuja inspiração, erudição e pioneirismo levou a igreja a se debruçar sobre a importância da Palavra inerrante.

Sumário

Prefácio 9

1. Jesus e as Escrituras 11
John W. Wenham

2. Os apóstolos e as Escrituras 51
Edwin A. Blum

3. Supostos erros e discrepâncias nos manuscritos originais da Bíblia 73
Gleason L. Archer

4. A alta crítica e a inerrância bíblica 103
J. Barton Payne

5. Hermenêutica legítima 141
Walter C. Kaiser, Jr.

6. A inerrância dos autógrafos 181
Greg L. Bahnsen

7. A suficiência da linguagem humana 233
James I. Packer

8. A autoria humana da Escritura inspirada 269
Gordon R. Lewis

9. O significado da inerrância 313
Paul D. Feinberg

10. Pressupostos filosóficos da inerrância bíblica 363
Norman L. Geisler

11. O testemunho interior do Espírito Santo 399
R. C. Sproul

12. A atitude da igreja perante a Bíblia: da igreja primitiva a Lutero 423
Robert D. Preus

13. A atitude da igreja perante a Bíblia: Calvino e os teólogos de Westminster 461
John H. Gerstner

14. A Escritura: B. B. Warfield *X* G. C. Berkouwer 497
Henry Krabbendam

Apêndice 541

Prefácio

Em outubro de 1978, a Conferência Internacional sobre Inerrância Bíblica (ICBI) reuniu em Chicago cerca de trezentos estudiosos, pastores e leigos. Os catorze ensaios ali apresentados foram o ponto de partida para cada um dos capítulos deste livro. Tomando por base as palestras proferidas durante o evento, os participantes formularam a *Declaração de Chicago*, um documento de dezenove pontos (v. Apêndice) que define o posicionamento bíblico e histórico quanto a inerrância das Escrituras.

Como se verá mais adiante, os autores e os conferencistas provêm das mais diversas formações teológicas e denominacionais. Estão aqui representadas a Igreja Anglicana, a Batista, a Livre (Free Church), a Luterana, a Metodista, a Presbiteriana e outras — todas unidas na defesa da inerrância da Sagrada Escritura. Talvez nenhuma causa teológica nos tempos modernos tenha conseguido reunir tantos elementos diferentes da comunidade cristã, e com tal espírito de união, como essa conferência que, assim como este livro, deixa muito claro que não existe unidade verdadeira se não em torno da verdade; e que não há unidade na verdade fora da Palavra de Deus, que é a verdade (Jo 17.17).

Este livro pretende expor o que é consensual no meio acadêmico evangélico em relação à questão da inerrância bíblica, que é de crucial importância para a vitalidade presente e futura da igreja cristã. Este mesmo assunto já foi tratado em outras publicações, com chancela da ICBI, no intuito de sensibilizar ainda mais a consciência evangélica para o tema: *The foundation of biblical authority* [*O fundamento da autoridade bíblica*] (James Boice, org., Zondervan), *Does inerrancy matter?* [*A inerrância é importante?*] (James Boice, ICBI), *Can we trust the Bible?* [*Podemos confiar na Bíblia?*] (Earl Radmacher, org., Tyndale). Outros livros ainda estão sendo programados para serem lançados em breve: *Biblical errancy: an analysis of its philosofical roots* [*Erro bíblico: uma análise de suas raízes filosóficas*] (Norman L. Geisler, org., Zondervan) e *Commentary on the nineteen articles of the Chicago Statement* [*Comentário dos dezenove pontos da Declaração de Chicago*] (R. C. Sproul, Tyndale). Outros projetos do ponto de vista bíblico, histórico e teológico estão em andamento.

A ICBI tem como objetivo explícito definir e defender a doutrina bíblica da inerrância, tomando-a ao mesmo tempo como elemento essencial da autoridade das Escrituras e ingrediente necessário para a vitalidade da igreja de Cristo. Trata-se de um esforço no sentido de restituir à igreja essa perspectiva histórica, e o propósito deste livro não é outro senão o de oferecer uma contribuição significativa para essa causa da máxima importância. O conselho executivo da ICBI é formado pelos seguintes membros: Gleason L. Archer, James M. Boice, Edmund P. Clowney, Norman L. Geisler, John H. Gerstner, Jay H. Grimstead, Harold W. Hoehner, Don E. Hoke, A. Wetherell Johnson, Kenneth S. Kantzer, James I. Packer, Robert D. Preus, Earl D. Radmacher, Francis A. Schaeffer e R. C. Sproul. A sede nacional da ICBI, sob a direção de Karen Hoyt, está situada em Oakland, Califórnia (P. O. Box 13261, ZIP 94661).

Jesus e as Escrituras

John W. Wenham

John W. Wenham é ministro ordenado da Igreja da Inglaterra. É mestre em Artes* pela Universidade de Cambridge e bacharel em Teologia pela Universidade de Londres. Exerceu as seguintes funções acadêmicas: vice-diretor de Tyndale Hall, em Bristol, e diretor de Latimer House, em Oxford. Foi capelão da Força Aérea Real e pároco da igreja de Saint Nicholas, em Durham. É autor, entre outros, de *The elements of New Testament greek* [*Os elementos do NT grego*], *Christ and the Bible* [*Cristo e a Bíblia*] e *The goodness of God* [*A bondade de Deus*].

*No sistema educacional brasileiro não há um equivalente perfeito ao inglês *Arts*. Nos Estados Unidos, *arts* (no plural) abrange uma infinidade de áreas que no Brasil normalmente são consideradas isoladamente, por exemplo, Letras, História, Geografia etc. (N. do E.)

Resumo do capítulo

A visão de Jesus sobre as Escrituras é muito clara para os que acreditam que os evangelhos, inerrantes ou não, apresentam um relato bastante confiável de seus ensinamentos. É vasto o material proveniente dos quatro evangelhos e de todas as suas principais citações. Há centenas de citações e de alusões que aparecem espontaneamente em muitas situações. De modo geral, elas revelam com muita clareza os pressupostos básicos de Jesus mais do que seus ensinamentos específicos. Cristo sempre trata as narrativas históricas como registros objetivos de fatos, e a força de seus ensinamentos quase sempre depende da verdade literal delas. Ele usa os ensinamentos do Antigo Testamento (AT) como tribunal de apelação em questões controversas de doutrina e ética. Que esse era seu ponto de vista, e não uma condição *ad hominem* por ele adotada em benefício de seus ouvintes, percebe-se pelo uso que faz da Escritura quando enfrenta o Diabo. Também não era conseqüência de suas limitações humanas, como mostra a ênfase que dá à Escritura depois da ressurreição. Ele considera inspirada cada palavra da Escritura, até mesmo "a menor letra" e "o menor traço" (Mt 5.18). Reconhece que os livros da Bíblia foram escritos por autores humanos; para ele, porém, o autor por excelência

da Escritura é o próprio Deus. Esse atestado de verdade dado ao relato verbal em todos os seus detalhes, aliado à verdade histórica e doutrinária, pressupõe a doutrina da inerrância em questões históricas e também doutrinárias. A suposta revogação da Escritura por Jesus (como, por exemplo, no Sermão da Montanha), em que ele teria entrado em contradição, é decorrência de uma compreensão errônea da passagem citada. Para Jesus, o AT era verdadeiro, inspirado e dotado de autoridade; o Deus do AT era o Deus vivo, e os ensinamentos contidos no AT provinham dele. Ler a Escritura era ouvir a voz de Deus.

1

Jesus e as Escrituras

John W. Wenham

A HISTORICIDADE DO ANTIGO TESTAMENTO

Dado o atual clima teológico, alguns círculos exigem que se façam as seguintes perguntas: "É possível saber com certeza o que Jesus de fato ensinou? Seus ensinamentos não estariam de tal maneira revestidos de elaborações teológicas e narrativas piedosas dos primeiros cristãos que se torna impossível recuperá-los?". Despertei recentemente para a profundidade do ceticismo contemporâneo quando percorria a seção de livros de teologia do Novo Testamento (NT) na biblioteca de uma faculdade teológica. Encontrei muita coisa sobre a teologia de Paulo, de Lucas, Q e a do quarto evangelho, mas quando procurei um livro que tratasse de modo substancial dos ensinamentos de Jesus, não encontrei praticamente nada de novo. Muitos estudiosos acreditam que é impossível saber o que Jesus realmente disse.

De modo geral, pode-se assumir uma das três posições seguintes em relação à historicidade dos evangelhos: 1) Os evangelhos constituem um grupo de registros históricos confiáveis, avaliados e aprovados por membros do corpo apostólico e aceitos como tal pelos líderes das igrejas fundadas por eles. Essa visão tradicional e "católica" foi a posição oficial do cristianismo dominante até o final do século XIX. 2) Os evangelhos são uma mistura de acontecimentos históricos e não-históricos. Essa foi a posição adotada

pelo liberalismo do século XIX; hoje ainda é muito influente. 3) Os evangelhos são tão incoerentes em sua teologia e estão de tal modo entranhados do imaginário cristão primitivo que não podem ser considerados fonte de informação sobre Jesus nem sobre a igreja dos primeiros tempos.

Considero o ceticismo da última posição um *reductio ad absurdum*. Somente um Jesus como o Jesus dos evangelhos é capaz de explicar o surgimento da igreja. Sem ele é impossível compreender o nascimento da igreja e como ela pôde criar a figura sublime retratada nos evangelhos. O fortalecimento recente da visão não-histórica dos evangelhos é semelhante ao crescimento dos enfoques gnósticos dados aos evangelhos no século II. O gnosticismo conquistou muita influência, sobretudo entre os intelectuais, mas foi decididamente rejeitado pela igreja primitiva, que o tachou de inovador e de índole contrária à dos evangelhos.

Talvez essa questão pareça muito distante do debate em torno da inerrância entre os cristãos conservadores. Na verdade, porém, é de extrema pertinência. No momento em que se aceita a idéia de que o quarto evangelho ou os evangelhos sinóticos (ou ainda o Pentateuco), nunca tiveram a *pretensão* de ser tomados como relatos históricos, até mesmo o cristão pode se ver impelido a acreditar que o ponto de vista mais genuinamente bíblico peca pelo radicalismo. Nada mais natural do que pensar assim, por que não é isso o que pretendem as Escrituras em seu significado original, a saber, que os evangelistas escreveram teologia, e não história, e que as narrativas da infância de Jesus, as histórias de "milagres" e os relatos "divergentes" acerca da ressurreição não devem ser tomados literalmente?[1] Assim, é possível sustentar as posições críticas mais extremas e, ao mesmo tempo, dizer-se totalmente fiel à Bíblia. Portanto, temos de nos precaver em relação à aceitação passiva do criticismo bíblico, porque não sabemos aonde ele poderá nos levar. É importante que as Escrituras continuem a desfrutar da mesma aceitação e entendimento que tinham na igreja primitiva e histórica.[2]

O debate entre os evangélicos está naturalmente mais preocupado com as posições 1 e 2 acima. Todos estamos inteiramente comprometidos

[1]Trata-se de uma idéia, em minha opinião, sem nenhum fundamento. Não parece haver prova alguma de que a igreja primitiva soubesse da possível intenção dos evangelistas de registrar outra coisa que não fosse história, e os primeiros cristãos têm as credenciais necessárias para afirmá-lo. Sabemos que rejeitaram com veemência os princípios específicos do gnosticismo, os quais tinham por infiéis ao ensinamento apostólico.

[2]Para uma crítica radical dos evangelhos, v. a "Nota adicional" na p. 45; para uma crítica mais geral, consulte o cap. 4.

com a encarnação do Deus Filho e com os milagres relatados nos evangelhos. Todavia, alguns dentre nós se perguntam se um método histórico coerente não exigiria que purificássemos essas narrativas de uma grande quantidade de fatos não-históricos. Para outros, tudo o que consta dos evangelhos é verdade até que se prove o contrário. Os estudiosos que defendem esse ponto de vista geralmente têm muitas diferenças em torno do que consideram provas. Felizmente, um grande número delas permite determinar o que pensava o nosso Senhor sobre a historicidade de personagens e de acontecimentos do AT. Mesmo para aqueles que consideram muitas passagens dos evangelhos de autenticidade duvidosa, há provas em abundância. A verdade é que se não for possível saber o que Jesus disse a esse respeito, não há como ter certeza sobre o restante dos seus ensinamentos.

Não pretendemos, nesta altura da argumentação, afirmar que o material de que se compõe os evangelhos seja de ótima qualidade histórica, muito menos que seja inerrante. Admitiremos apenas que sua historicidade é boa o bastante para nos dar uma visão muito nítida da atitude de Jesus em relação às Escrituras. Contudo, uma apologética que se preze teria, em última análise, de explicar como os evangelhos se relacionam, além de propor um raciocínio claro e capaz de dar conta de suas semelhanças e diferenças. Existe hoje uma corrente de estudos acadêmicos neotestamentários centrados na questão sinótica, talvez bem mais do que em qualquer outra época desde o surgimento da era crítica. Não há dúvida de que a erudição evangélica deva se colocar na linha de frente dessa reflexão tão importante. Acredito que os estudiosos de hoje, incluindo muitos evangélicos, têm a tendência de situar os evangelhos em um período muito tardio,[3] mas não sou tão otimista a ponto de pensar que conseguiremos converter rápida e facilmente o mundo acadêmico a um outro ponto de vista. Por mais desejável que seja essa conversão em longo prazo, não é necessário — para a nossa presente argumentação — defender esta ou aquela visão de historicidade integral dos evangelhos.[4]

Colheremos provas do que pensava Jesus sobre o AT em todos os quatro evangelhos sem distinção. Com isso, volto a enfatizar, não pretendo prejulgar

[3]Apesar de sedutor, não pretendo me estender nesse tema. Creio que Mateus foi escrito em hebraico ou aramaico, entre 33 d.C. e 42 d.C.; Marcos em cerca de 44 d.C., seguido pouco depois de uma tradução grega de Mateus; Lucas é do início da década de 50 d.C. e João, de princípios de 60 d.C. Ressalto, contudo, que não há nessa minha opinião nenhum dogmatismo.

[4]Muito do que se segue foi extraído do cap. 1 do meu livro *Christ and the Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1973).

os evangelhos, imputando a eles uma precisão absoluta. Sabemos que há estudiosos para os quais certos trechos dos evangelhos têm menos valor do que outros em termos históricos. Exceto pelo ceticismo total, admitiremos neste ponto de nossa argumentação uma grande variedade de conclusões críticas. Tudo o que um crítico aceita e o outro rejeita é, de modo geral, fortemente influenciado por considerações subjetivas ou por exigências de uma hipótese para a qual não há nenhuma prova conclusiva. Embarcar na discussão crítica de qualquer passagem controversa seria um esforço a um só tempo árduo e inconclusivo. Pedimos apenas ao leitor que aceite em linhas gerais a historicidade dos evangelhos.

Se desse enfoque resultar uma visão consistente de Cristo, essa evidência deve confirmar por si mesma a historicidade do personagem apresentado nos evangelhos, e que o Jesus ali retratado não é, como afirma a crítica radical, a criação de múltiplas mentes espalhadas por comunidades diversas. O leitor poderá, se quiser, subtrair da argumentação a seguir tudo o que seu melhor juízo crítico lhe sugerir. Mesmo que tais subtrações cheguem a ponto de reduzir a imagem de Cristo nos evangelhos a um espectro, ainda assim nossas conclusões não poderiam ser refutadas; seriam talvez consideradas duvidosas, por falta de provas conclusivas.

Quando nos voltamos para os ensinamentos de Jesus registrados nos evangelhos, deparamos com uma riqueza de dados pertinentes aos quatro evangelhos e nas quatro principais citações dos evangelhos sinóticos (Marcos, dados específicos de Mateus, de Lucas e dados comuns a Mateus e a Lucas, normalmente chamado de "Q"). Não estamos limitados a algumas poucas declarações básicas. Temos uma grande quantidade de citações e alusões que aparecem em uma ampla gama de situações. Esses relatos são, em geral, os mais notáveis, uma vez que revelam os pressupostos básicos de Jesus mais do que seus ensinamentos específicos. Podemos ouvir Cristo pregando às multidões e instruindo seus discípulos, refutando os que se opunham a ele e respondendo a seus inquiridores. Podemos ouvi-lo em seu conflito pessoal com o tentador no início de seu ministério e em suas instruções finais antes da Ascensão. No desenrolar deste capítulo, ficará claro que no material evangélico como um todo, a visão de Cristo sobre o AT jamais se altera. Examinaremos, sucessivamente, o que ele pensava da veracidade histórica dos evangelhos, da autoridade dos ensinamentos ali contidos e da inspiração de seus textos. As provas colhidas ao longo de nossa trajetória nos levarão a uma conclusão firme e objetiva. Veremos que Cristo considerava o AT historicamente verdadeiro, dotado de plena autoridade e de inspiração divina. Para ele,

o Deus do AT era o Deus vivo; e os ensinamentos do AT, os ensinamentos do Deus vivo. Para Cristo, ler as Escrituras era ouvir a voz de Deus.[5]

Jesus sempre trata as narrativas históricas como registros objetivos de fatos. Ele se refere a Abel (Lc 11.51), a Noé (Mt 24.37-39; Lc 17.26,27), a Abraão (Jo 8.56), à instituição da circuncisão (Jo 7.22; v. Gn 17.10-12; Lv 12.3), a Sodoma e a Gomorra (Mt 10.15; 11.23,24; Lc 10.12), a Ló (Lc 17.28-32), a Isaque e Jacó (Mt 8.11; Lc 13.28), ao maná (Jo 6.31,49,58), à serpente no deserto (Jo 3.14), a Davi, quando este tomou os pães da Presença ["proposição"; RA, RC] e os comeu (Mt 12.3,4; Mc 2.25,26; Lc 6.3,4), a Davi como salmista (Mt 22.43; Mc 12.36; Lc 20.42), a Salomão (Mt 6.29; 12.42; Lc 11.31; 12.27), a Elias (Lc 4.25,26), a Eliseu (Lc 4.27), a Jonas (Mt 12.39-41; Lc 11.29,30,32) e a Zacarias (Lc 11.51). Esta passagem ressalta a percepção de Jesus sobre a unidade da história e o entendimento que possuía de sua vasta abrangência. Ele percorre toda a história, do "princípio do mundo" a "esta geração". Refere-se repetidas vezes a Moisés em conexão com a Lei (Mt 8.4; 19.8; Mc 1.44; 7.10; 10.5; 12.26; Lc 5.14; 20.37; Jo 5.46; 7.19). Menciona freqüentemente os sofrimentos dos verdadeiros profetas (Mt 5.12; 13.57; 21.34-36; 23.29-37; Mc 6.4 [v. Lc 4.24; Jo 4.44]; 12.2-5; Lc 6.23; 11.47-51; 13.34; 20.10-12) e tece considerações sobre a popularidade dos falsos profetas (Lc 6.26). Dá seu selo de aprovação a passagens importantes como Gênesis 1 e 2 (Mt 19.4,5; Mc 10.6-8).

Tais citações são feitas por nosso Senhor mais ou menos aleatoriamente, tomadas de diferentes partes do AT. Há períodos da história veterotestamentária tomados mais detidamente em consideração do que outros. No entanto, é evidente que ele estava familiarizado com a maior parte do AT (se não todo). Cristo tratava todas as partes igualmente como história. O mais curioso é que justamente aquelas narrativas menos plausíveis à "mentalidade moderna" eram as que ele mais parecia apreciar em suas ilustrações.

Pode-se muito bem argumentar que quando nosso Senhor citava o AT, não queria com isso dizer que o considerava irrepreensível do ponto de vista histórico. É perfeitamente possível utilizar narrativas de caráter reconhecidamente lendário e alegórico para ilustrar a verdade espiritual. As histórias de Ulisses e as sereias, de Cristiana e o Castelo da Dúvida podem ser utilizadas sem problema algum como ilustrações de uma verdade espiritual sem que, por causa disso, sejamos obrigados a acreditar que aconteceram de fato. Uma análise

[5]Essa frase remete a *Biblical foundations*, de B. B. Warfield (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 58, a qual, por usa vez, remete a uma frase anterior de Agostinho (*Confissões*, XIII, 9).

cuidadosa, contudo, da forma como nosso Senhor utilizava as narrativas do AT parece deixar claro que ele as considerava decididamente históricas. Embora não haja nenhum indício de que Jesus entendia as passagens citadas acima exclusivamente em sentido literal, a compreensão do seu significado não exige que sejam entendidas obrigatoriamente de modo literal. Não haveria nenhuma perda significativa de sentido se a prescrição "ofereça pela sua purificação os sacrifícios que Moisés ordenou" (Mc 1.44; v. Mt 8.4; Lc 5.14) fosse, em vez disso, "ofereça os sacrifícios que a Lei de Moisés ordenou"; ou ainda, em vez de "Moisés disse: 'Honra teu pai e tua mãe'" (Mc 7.10), o texto fosse "a Lei de Moisés ordena: Honra teu pai...". A referência a "Salomão, em todo o seu esplendor" (Mt 6.29) evocaria da mesma maneira igualmente viva um personagem histórico ou legendário. O ensinamento da monogamia como plano de Deus desde o "princípio da criação" (Mc 10.6) talvez não exija que os capítulos 1 e 2 de Gênesis sejam entendidos literalmente para que seja válido; no entanto, a referência subseqüente à nova situação sob Moisés parece exigir isso (Mc 10.2ss.; v. Mt 19.3ss.). A compreensão não-literal de um texto quase sempre resulta em perda de brilho e de eficácia.

Várias outras histórias do AT poderiam perfeitamente ser entendidas em sentido não-literal.[6] Quanto mais nos detemos no assunto, porém, tanto mais forte é a impressão que temos de que nosso Senhor via nessas narrativas histórias corriqueiras e, portanto, seus ensinamentos deviam ser tomados de modo objetivo. Essa impressão é bastante reforçada no momento em que chegamos a um outro conjunto de passagens em que a verdade histórica de um relato parece essencial para sua validade como ilustração.

É difícil negar que as palavras de T. T. Perowne sobre Mateus 12.41 não se apliquem também a várias outras referências ao AT nos evangelhos. Jesus disse: "Os homens de Nínive se levantarão no juízo contra esta geração e a condenarão; pois eles se arrependeram com a pregação de Jonas, e agora está aqui o que é maior do que Jonas". Perowne comenta:

> Como entender esse tipo de referência se tomarmos o livro de Jonas como narrativa não-histórica? O futuro Juiz profere palavras de solene advertência àqueles que, futuramente, seriam réus de seu tribunal. Ele antecipa a cena para aquelas pessoas de modo extremamente vívido, como se a visualizasse de fato à sua frente naquele momento. Apesar disso, a teoria não-histórica

[6]Esses relatos foram discutidos pelo autor no livro *Our Lord's view of the Old Testament* (London: InterVarsity, 1964), p. 11-4.

> nos pede que imaginemos um juiz relatando a história de pessoas imaginárias que, durante a pregação imaginária de um profeta imaginário, arrependeram-se em sua imaginação. Então, naquele dia, esses mesmos seres imaginários se levantarão e condenarão pessoas de carne e osso por não terem se arrependido.[7]

Existe, é claro, um elemento não-literal na passagem, assim como em todas as descrições do mundo futuro. A menção aos que se "levantarão" no dia do juízo refere-se a um acontecimento que muito provavelmente não tem em vista acusações verbais de caráter individual. A acusação se dará no próprio acontecimento da ressurreição. A ressurreição para a vida, no caso dos ninivitas que se arrependeram, serve de testemunho contra os ouvintes impenitentes do Senhor. Não é de todo impossível que essa ilustração tenha sido tomada do folclore, mas mesmo assim é difícil não concluir que essa e várias outras passagens ficam fragilizadas sem seu arcabouço histórico. Com toda franqueza, não há indício algum de que nosso Senhor tivesse em mente qualquer coisa parecida. Essa conclusão é reforçada pela justaposição imediata da visita da "rainha do Sul" como ilustração perfeitamente paralela à anterior (Mt 12.42). Considerar o livro de Jonas parábola intencional, alegoria ou ficção histórica é algo provável, mas isso seria praticamente impossível no caso do livro de Reis.

Exemplo semelhante disso é a afirmativa: "Como foi nos dias de Noé, assim também será na vinda do Filho do homem" (Mt 24.37). O contexto é mais solene. Nosso Senhor introduz a declaração com uma assertiva enfática: "Os céus e a terra passarão, mas as minhas palavras jamais passarão" (24.35). Em seguida, descrevendo de forma vívida o dia-a-dia daqueles que viveram antes do Dilúvio, diz: "Assim acontecerá na vinda do Filho do homem". Nada impede que um pregador popular jogue com as emoções de seus ouvintes pintando com tintas fortes e tocantes cenas que não passam de mera ficção. E, se ao final ele acrescentar uma conclusão do tipo "E o mesmo acontecerá a vocês!", o impacto será provavelmente muito grande. Contudo, um bom recurso de oratória para instigar a imaginação nada acrescenta ao argumento. Aqui nosso Senhor procura transmitir uma advertência solene por meio de atos divinos terríveis registrados nas Sagradas Escrituras, e cuja autoridade divina é aceita tanto por ele quanto por seus ouvintes.

[7] *Obadiah and Jonah*, Cambridge, 1894, p. 51. O livro de Jonas é tratado mais pormenorizadamente em *Christ and the Bible*, p. 74-5.

Em Cafarnaum Jesus proferiu uma advertência baseada em outro ato terrível de julgamento. "Se os milagres que em você foram realizados tivessem sido realizados em Sodoma, ela teria permanecido até hoje. Mas eu lhe afirmo que no dia do juízo haverá menor rigor para Sodoma do que para você" (Mt 11.23,24). Uma vez que o Dilúvio de Noé e a destruição de Sodoma são tomados como acontecimentos históricos nessas passagens, o mesmo deve se aplicar a Lucas 17.26-32, que conclui com a seguinte admoestação: "Lembrem-se da mulher de Ló!". Uma vez mais, como forma de incentivo e de alerta sobre as coisas que em breve deveriam acontecer, acontecimentos históricos do passado são utilizados como fundamentos de expectativas futuras. Examinando a história bíblica desde o primeiro livro do cânon hebreu até o último, Cristo afirma que "esta geração será considerada responsável pelo sangue de todos os profetas, derramado desde o princípio do mundo: desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias, que foi morto entre o altar e o santuário. Sim, eu lhes digo, esta geração será considerada responsável por tudo isso" (Lc 11.50,51). A história do AT encontraria sua extraordinária consumação nos acontecimentos de 70 d.C. O socorro divino concedido aos profetas perseguidos nos primeiros tempos viria a ser a consolação dos discípulos também perseguidos. "Alegrem-se e regozijem-se, porque grande é a sua recompensa nos céus, pois da mesma forma perseguiram os profetas que viveram antes de vocês" (Mt 5.12).

Quando nosso Senhor disse "Abraão, pai de vocês, regozijou-se porque veria o meu dia [...] antes de Abraão nascer, Eu Sou!" (Jo 8.56-58), os ouvintes pegaram pedras para arremessar contra ele. Todavia, se Abraão e a promessa messiânica não fossem realidades históricas, a referência de Jesus a elas não teria sentido algum. Em Nazaré, "Todos [...] ficaram furiosos [...] o levaram até o topo da colina sobre a qual fora construída a cidade, a fim de atirá-lo precipício abaixo" (Lc 4.28,29). Suas observações injuriosas sobre Elias e Eliseu (Lc 4.25-27) não teriam validade alguma se os acontecimentos a que se referia jamais tivessem acontecido de fato.

A AUTORIDADE DO ANTIGO TESTAMENTO

Os fariseus e os saduceus

Nosso Senhor usava o AT como tribunal de apelação sempre que lidava com temas controversos. No trato com os fariseus e saduceus, ele jamais punha em dúvida o uso que faziam das Escrituras; pelo contrário, ele os censurava por não estudá-las com maior profundidade. Nem mesmo o aparente desperdício

de tempo e esforço que os fariseus devotavam às formulações jurídicas detalhadas que elaboravam com base em estudos da Torá foi condenado por Jesus; em vez disso, ele os incentivou. "Vocês devem praticar estas coisas, sem omitir aquelas", disse ele. Eles erravam não porque aplicavam a Lei de maneira muito rigorosa, mas porque deixavam de fazer o que era mais importante (Mt 23.23). Mateus nos apresenta dois exemplos notáveis desse ensinamento — ambos tão extraordinários que é improvável que tenham sido inventados, sobretudo depois que os gentios foram plenamente aceitos na igreja. A primeira passagem precede o trecho do Sermão do Monte que começa com as palavras "Vocês ouviram o que foi dito aos seus antepassados [...] Mas eu lhes digo que..." (Mt 5.21,22):

> Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir. Digo-lhes a verdade: Enquanto existirem céus e terra, de forma alguma desaparecerá da Lei a menor letra ou o menor traço, até que tudo se cumpra. Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus. Pois eu lhes digo que se a justiça de vocês não for muito superior à dos fariseus e mestres da lei, de modo nenhum entrarão no Reino dos céus (Mt 5.17-20).

Jesus ensinou aos discípulos a necessidade da obediência à Lei, antes de tudo em espírito, mas sem nunca desprezar a letra.

A segunda passagem é ainda mais marcante: "Os mestres da lei e os fariseus se assentam na cadeira de Moisés. Obedeçam-lhes e façam tudo o que ele lhes dizem. Mas não façam o que eles fazem, pois não praticam o que pregam" (Mt 23.2,3). Para Jesus, certos ensinamentos da Lei podiam ser valiosos se vinculados ao entendimento espiritual. "Por isso, todo mestre da lei instruído quanto ao Reino dos céus é como o dono de uma casa que tira do seu tesouro coisas novas e coisas velhas" (Mt 13.52). Não há nenhum indício de que Jesus pretendesse diminuir a importância de algum ensinamento específico do AT. Se bem compreendido, o ensinamento era palavra e ordem de Deus. Dois males tornavam a Palavra ineficaz: um profundo embotamento espiritual e a substituição das Escrituras por "regras ensinadas por homens" (Mt 15.1-9; Mc 7.1-13). Os judeus que não acreditavam, que não se achegavam a Cristo em busca de vida e que não tinham em si mesmos o amor de Deus, examinavam em vão as Escrituras (Jo 5.39-47). Tinham posto sua fé em Moisés, mas ele acabou se tornando seu acusador. Eles não acreditavam de fato em Moisés;

por isso não acreditavam também em Jesus. Ele lhes disse: "... pois ele [Moisés] escreveu a meu respeito. Visto, porém, que não crêem no que ele escreveu, como crerão no que eu digo?" (v. 46,47). Fé, amor e motivação adequada eram elementos fundamentais para entender Moisés e Cristo.

Os saduceus não tiveram melhor sorte. Sua suposta racionalidade foi censurada por meio de uma denúncia severa e contundente: "Vocês estão enganados porque não conhecem as Escrituras nem o poder de Deus!" (Mt 22.29; v. Mc 12.24). Jesus não estava satisfeito com o conhecimento que os saduceus demonstravam da letra da Escritura. Ele queria que houvesse um conhecimento espiritual genuíno. Ao dialogar com os saduceus, ele deixa claro que tal compreensão não vem pelo estudo da Escritura iluminado unicamente pela razão humana; ela vem pelo conhecimento das Escrituras à luz do poder de Deus. Cristo conclui sua resposta sobre a condição futura da mulher que se casara várias vezes recorrendo novamente à Bíblia: "... vocês não leram o que Deus lhes disse: 'Eu sou o Deus de Abraão [...]'?" (Mt 22.31,32; v. Mc 12.26; Lc 20.37).

O uso correto da razão

Jesus não condena o estudo minucioso da Escritura nem tampouco o exercício da razão. Ele reprova a maldade humana que perverte a razão do homem ou seus métodos de estudo de tal forma que o torna cego aos princípios intrínsecos da revelação divina. Ele sabia como estimular a razão e incentivou por diversas vezes seus ouvintes a ir além da aparência externa da linguagem bíblica em busca de seus princípios subjacentes. Esse enfoque aparece nitidamente nas exposições que faz dos Mandamentos "Não matarás" (Mt 5.21) e "Não adulterarás" (Mt 5.27). O mesmo se dá de forma muito expressiva quando cita por duas vezes a afirmação de Oséias: "Desejo misericórdia, não sacrifícios" (Os 6.6; Mt 9.13; 12.7). Em dois contextos bastante distintos, nenhum dos quais tem qualquer referência direta ao sacrifício cerimonial (um deles diz respeito à sua prática de se misturar aos coletores de impostos e a outra à observância do sábado), Jesus repreende os fariseus por não compreenderem as implicações das palavras de Oséias. Ele exige mais reflexão, e não menos; trata-se, porém, de um exercício a ser feito em espírito de humildade e de receptividade sob a direção do próprio Deus. A necessidade de orientação divina aparece em João 6.45, quando Jesus se refere ao AT como uma primeira etapa de uma iluminação maior a ser dada por Deus. Ele cita Isaías 54.13: "Todos os seus filhos serão ensinados pelo SENHOR". Jesus requeria que os registros bíblicos, como dados objetivos que eram, fossem

objeto de estudo e de meditação, mas condicionava esse estudo à influência subjetiva daquele que lhes proporcionara o material para reflexão.

Um guia para a ética

Observamos a aplicação dos mesmos princípios quando Jesus recorre ao AT e o toma como guia em questões de ética. O AT propicia padrões morais objetivos e demanda obediência do fundo do coração. A resposta de Jesus ao jovem que o indagou a respeito da vida eterna foi toda baseada em uma série de citações colhidas nos Dez Mandamentos e coroada por uma prescrição de Levítico: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Mt 19.18,19; v. Mc 10.19; Lc 18.20).

Quando um perito na Lei perguntou-lhe "qual é o maior mandamento da Lei?", Jesus respondeu com duas citações do Pentateuco: "'Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento'. Este é o primeiro e maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: 'Ame o seu próximo como a si mesmo'". Para ele, essas duas citações resumiam o ensinamento do AT. "Destes dois mandamentos", disse Jesus, "dependem toda a Lei e os Profetas" (Mt 22.37-40; v. Mc 12.29-31).

Observe-se atentamente que, para nosso Senhor, esses dois Mandamentos resumem não o evangelho, mas o AT inteiro. Muita gente considera esses dois Mandamentos o coração do NT, esquecendo-se de que ambos se encontram na Lei de Moisés e, portanto, remontam a vários séculos antes de Cristo. De acordo com nosso Senhor, eles são o coração do AT. Para ser mais preciso, eles são o coração da Lei veterotestamentária. Não há lei mais importante do que a Lei do AT conforme expressa aqui, e jamais poderá haver. O NT não pretende revelar uma lei superior; ele revela o evangelho.

As exigências da lei de Deus mostraram-se inatingíveis ao homem pecador e trouxeram consigo somente a condenação. O evangelho era as boas-novas de salvação para os desamparados e perdidos. É extraordinária a força com que se estabeleceu a idéia de oposição entre os Testamentos. Esse erro vem se propagando há anos, e de tal forma que até mesmo pessoas inteligentes sucumbiram a ele, acreditando que os Testamentos representam dois pontos de vista irreconciliáveis: o AT seria a expressão de um Deus irado, ao passo que o NT seria o veículo de um Deus de amor. Essa visão teria sido repudiada com horror por Jesus e por todos os autores do NT. Para estes, o Deus do AT e do NT era o mesmo. Ele é um Deus de ira e de amor. A grande diferença entre o AT e o NT é que, no primeiro, o evangelho, embora não estivesse

de forma alguma oculto, aparecia velado, ao passo que no último sua manifestação é explícita. Assim, "Destes dois mandamentos [o AT] dependem toda a Lei e os Profetas".

A propósito, talvez valha a pena ressaltar que aqui — como também em relação à Lei Áurea (Mt 7.12), a respeito da qual ele diz: "... esta é a Lei e os Profetas" — Jesus dá seu aval às Sagradas Escrituras como um todo indivisível.[8] Essa síntese nos traz à mente de modo imperioso o fato de que, no AT, nem todos os seus elementos são igualmente fundamentais. Sempre surgem controvérsias quando a Lei não dá nenhuma orientação específica. Jesus deixa claro que, em tais casos, não se deve buscar orientação na multiplicação de regras casuísticas. Deve-se, isto sim, recorrer aos princípios fundamentais das Escrituras. Em outras palavras, ele está simplesmente dizendo mais uma vez que a mente de Deus é dada a conhecer a quem se aproxima das Escrituras com motivação espiritual. Elas são o tribunal de apelação, porém seu estudo deve ser resultado do amor a Deus e ao homem.

Geerhardus Vos descreve da seguinte forma o modo como Jesus encara a Lei:

> Mais uma vez ele fez da voz da Lei a voz do Deus vivo, presente em cada um dos Mandamentos, tão absoluto em suas exigências, tão interessado pessoalmente na conduta humana, observando sempre tudo o que se passa, que o pensamento de entregar a ele algo menos do que a vida interior, o coração, a alma, a mente e as forças — tudo isso de forma absoluta — não pode mais ser tolerado. Assim, vivificada pelo espírito da personalidade divina, a Lei se torna um organismo vivo nas mãos de nosso Senhor, em que alma e corpo, espírito e letra, o maior e o menor dos Mandamentos se distinguem um do outro e admitem ser atribuídos a grandes princípios abrangentes em cuja luz o peso e o significado de todos os preceitos podem ser apreciados de maneira inteligente.[9]

[8]As referências à "Lei" ou à "Lei e aos Profetas" parecem ser quase sempre uma forma de abreviada de "Lei, Profetas e Escritos", as três seções que formam as Escrituras do AT. Contudo, ao citar Salmos 82.6, Jesus diz: "Não está escrito na *Lei* de vocês?" (Jo 10.34). Os "Escritos" só mais tarde foram aceitos universalmente como parte do cânon veterotestamentário. V. tb. *Christ and the Bible*, p. 158, n. 3.

[9]*The teaching of Jesus concerning the Kingdom of God and the Church*, Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1951, p. 61ss.

Acomodação à fé de seus ouvintes

O uso que Jesus faz das Escrituras como tribunal de apelação nos casos de controvérsia é evidente. Alguns estudiosos, porém, crêem que ele esteja simplesmente estabelecendo um vínculo com seus contemporâneos por meio da visão de mundo deles, sem se importar com a correção de suas premissas. Em outras palavras, ele recorre a argumentos *ad hominem* muito mais preocupado em desacreditar seus oponentes do que em lançar os fundamentos sobre os quais pudesse erigir a verdade eterna. Por que não ir mais além e afirmar (já que seu propósito era positivo e buscava fazer com que seus contemporâneos abandonassem as concepções veterotestamentárias do caráter divino que tanto prezavam — valiosas, porém imperfeitas) que ele preferiu não incomodá-los com perguntas sobre sua fé na inspiração das Escrituras? O tempo certamente tem meios mais amenos de fazer com que entendam o caráter imperfeito daquilo que reverenciam.

Por mais plausível que seja, parece impossível aceitar que fosse essa a visão de Cristo. Ele nunca teve dificuldade em destruir as crenças da época. Jamais vacilou em denunciar o tradicionalismo farisaico. No Sermão do Monte, por exemplo, fez questão de distinguir entre a lei divina e as falsas conclusões que foram posteriormente inferidas dela. Em outra ocasião, elogiou os escribas e os fariseus por observarem a lei divina, mas censurou-os pelos "fardos pesados" que impunham aos outros (Mt 23.2-4). Nunca titubeou em repudiar concepções messiânicas nacionalistas. Desafiava os falsos juízos da época, ainda que isso pudesse significar a crucificação. Não há dúvida de que teria deixado clara a existência de um amálgama entre verdade divina e erro humano nas Escrituras se acreditasse que tal coisa fosse possível. A idéia de que nosso Senhor tinha plena consciência de que a visão corrente em seus dias sobre as Sagradas Escrituras era errônea, e que ele acomodara deliberadamente seus ensinamentos às crenças de seus ouvintes, não se ajusta aos fatos.[10] O uso que faz do AT é sempre muito insistente, positivo e absoluto. Jesus acatou de modo inequívoco o fato de que "a Escritura não pode ser anulada" (Jo 10.35); "... de forma alguma desaparecerá da Lei a menor letra ou o menor traço..." (Mt 5.18); "É mais fácil os céus e a terra desaparecerem do que cair da Lei o menor traço" (Lc 16.17). Com muita seriedade ele diz aos fariseus: "Bem profetizou Isaías acerca

[10]Em *Above the battle?* The Bible and its critics (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 95, H. R. Boer observa que "Jesus acolheu por diversas vezes crenças então existentes que nós hoje não aceitamos mais".

de vocês, hipócritas; como está escrito: 'Este povo me honra com os lábios, mas o seu coração está de longe de mim. Em vão me adoram; seus ensinamentos não passam de regras ensinadas por homens' [...] Vocês estão sempre encontrando uma boa maneira de pôr de lado os mandamentos de Deus, a fim de obedecerem às suas tradições! [...] Assim vocês anulam a palavra de Deus" (Mc 7.6-13). Não foi por injunções meramente polêmicas que ele disse aos saduceus: "Vocês estão enganados porque não conhecem as Escrituras nem o poder de Deus" (Mt 22.29). Quando falava sobre a separação irreversível entre este mundo e o mundo vindouro, pôs na boca de Abraão as seguintes palavras: "Eles têm Moisés e os Profetas; que os ouçam [...] Se não ouvem a Moisés e aos Profetas, tampouco se deixarão convencer, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos" (Lc 16.29-31). Como já pudemos observar, sempre que Jesus recorria a trechos do AT com menções aos terríveis julgamentos divinos, ele o fazia para que seus ouvintes compreendessem a seriedade dos problemas de então.

A tentação

A idéia de que o uso que Jesus fazia do AT era de natureza *ad hominem* cai completamente por terra com as narrativas da tentação. Ele introduz cada uma de suas três respostas com uma preceito decisivo: "Está escrito" (Mt 4.4ss; Lc 4.4ss). Será que o oponente aqui em questão não teria contestado com veemência um argumento baseado em falsas premissas? O tempo perfeito empregado nessas passagens é de uma objetividade e de uma solidez extraordinárias — γεγραπται (*gegraptai*, "Está escrito"). "Aqui está", Jesus dizia, "o testemunho permanente e imutável do Deus eterno posto por escrito para nossa instrução". Essa parece ter sido a motivação mais profunda de Jesus, distante portanto de qualquer tipo de conveniência que pudesse lhe ter sido útil nas polêmicas que travou. Em seu momento de maior angústia, e também na hora da morte, vieram-lhe aos lábios palavras das Escrituras: "Meu Deus! Meus Deus! Por que me abandonaste?" (Sl 22.1; Mt 27.46; Mc 15.34); "Nas tuas mãos entrego o meu espírito" (Sl 31.5; Lc. 23.46).

Ensinamentos posteriores à ressurreição

Qualquer dúvida que ainda perdure em relação à importância decisiva do AT para Jesus se dissipa com a análise de seus ensinamentos posteriores à ressurreição. Entre a ressurreição e a ascensão, Jesus transcendeu as limitações humanas de maneira muito mais óbvia do que anteriormente. Nesse período, mais do que em qualquer outro de seu ministério terreno, não há dúvida

de que teve acesso à mente de Deus. Foi então que deu as últimas instruções aos líderes da igreja embrionária enfatizando uma vez mais, para acelerar com isso seu entendimento, os elementos fundamentais sobre os quais a igreja seria erigida. O relato de Lucas dá a entender que o propósito principal desse ensinamento teria sido a exposição do AT. Percorrendo "todas as Escrituras" e "começando por Moisés e todos os profetas", ele mostra em cada uma das três divisões das Escrituras hebraicas — Lei, Profetas e Escritos — como suas mensagens mais básicas apontavam para ele e nele foram cumpridas (Lc 24.25-27).

À primeira vista, parece estranho que Lucas mencione essas exposições apenas em termos gerais, já que um relato detalhado do ensinamento de nosso Senhor seria muito interessante e informativo. Não teria Lucas, porém, preservado os ingredientes principais desse ensinamento, talvez não nos evangelhos e sim no livro de Atos? Nos primórdios da igreja, seus membros eram quase todos judeus e sua mensagem era dirigida praticamente só a eles. A principal preocupação desses crentes, portanto, era mostrar que o AT se cumpria integralmente em Jesus. As linhas gerais de sua apologética teriam se baseado no exemplo de seu Mestre ressurreto.[11] Assim, o uso apostólico generalizado das Escrituras, sobretudo os registros que se encontram nos primeiros capítulos de Atos, devem ser vistos como um testemunho importante dos ensinamentos de nosso Senhor. Os ensinamentos dos apóstolos reforçam os de Cristo.

A INSPIRAÇÃO DO ANTIGO TESTAMENTO

Nosso Senhor não somente acreditava que a história consignada no AT era verdadeira, como também recorria às Escrituras como autoridade máxima em matéria de fé e de conduta. Ele cria também que eram inspiradas. Moisés, os profetas, Davi e outros autores sagrados receberam do Espírito de Deus a mensagem que registraram em seus livros. Não havia vestígio algum da moderna idéia de que a inspiração dizia respeito aos homens, mas não aos seus escritos. Na verdade, é mais fácil chegar à conclusão contrária. O AT não procura camuflar os pecados de seus santos. Os mais célebres, como Moisés e Davi, são culpados de pecados terríveis, porém nosso Senhor não tenta encobrir sua falha de caráter. Já aquilo que escreveram é tratado de forma bem diferente.

[11] C. H. DODD, *Segundo as Escrituras*: estrutura fundamental do Novo Testamento, São Paulo: Paulinas, 1979.

Os escritos têm autoridade, não por causa de seu autor humano, e sim porque, em última análise, Deus é o autor de todos eles. Os autores humanos são reais; a idéia de escrita mecânica inexiste. Não obstante a isso, o Espírito de Deus falou por intermédio deles, e é a autoria divina que dá àquilo que escreveram uma importância sem igual. Nosso Senhor sempre introduzia as citações que fazia das Escrituras com palavras do tipo "Moisés disse" (Mc 7.10); "Bem profetizou Isaías" (Mc 7.6; v. Mt 13.14); ou "O próprio Davi, falando pelo Espírito Santo" (Mc 12.36). Ele se referiu ao sacrilégio terrível "do qual falou o profeta Daniel" (Mt 24.15). Todavia, como deixa claro o contexto, as prescrições "Honra teu pai e tua mãe" e "Quem alguém amaldiçoar seu pai ou sua mãe terá que ser executado" (Mc 7.10), tinham para Jesus autoridade não porque foram ditas por Moisés, e sim pelo próprio Deus. Sem a introdução original "Deus disse" ou "O Senhor disse a Moisés", a expressão "Moisés disse" teria pouca força. Também as palavras de Isaías e de Daniel têm autoridade porque eles eram profetas, e a essência da profecia é que o profeta fale as palavras de Deus ou, mais explicitamente, que Deus fale por meio do profeta. Nosso Senhor diz que Davi (que, aliás, é chamado de profeta no primeiro discurso proferido depois da ascensão, em Atos 2.30) falou "pelo Espírito" (Mt 22.43).

James Barr, em uma passagem interessante, repreende os fundamentalistas por recorrerem à autoridade de Jesus para dirimir questões de crítica bíblica. Parece que acham, diz Barr, "que Jesus empresta toda a sua autoridade pessoal e espiritual à tese de que houve um Jonas histórico que foi de fato engolido por uma baleia"; ou "que ele se empenha de corpo e alma em proclamar a autoria histórica de um salmo ao Davi original"; e que "o Jesus histórico aposta toda a sua autoridade e credibilidade de mestre quando afirma que a passagem citada foi efetivamente dita por um Daniel histórico". E prossegue:

> A distorção que se faz dos limites razoáveis da fé cristã é enorme [...] [trata-se de] mero erro de função literária. Todas as declarações atribuídas a Jesus são tratadas como "ensinamentos"; não se faz nenhuma distinção satisfatória entre o que Jesus procura ensinar [...] e os elementos — em parte ou em sua totalidade — encontrados em suas declarações.

Como exemplo, Barr cita John Huxtable, que cita como ilustração o caso de um professor distraído. Se ele informa incorretamente o horário de chegada de um trem, ninguém dirá por causa disso que o professor é um mentiroso, tampouco esse episódio fará dele um acadêmico menos respeitável. Ninguém "espera que uma grande autoridade em Homero seja também uma fonte

confiável para os horários do trem [...] Jesus Cristo veio ao mundo para salvá-lo e não para pontificar sobre crítica bíblica".[12]

Barr está certo em enfatizar a importância de manter a fé cristã dentro de limites razoáveis. O próprio Jesus distinguia entre o "maior" e o "menor" dos mandamentos, embora insistisse na obediência a ambos. Da mesma forma, o Espírito Santo fez também declarações de maior e de menor importância. É exagero dizer que Jesus "apostava toda a sua autoridade e credibilidade" em uma referência histórica incidental; entretanto, é natural supor que as palavras de Deus devam ser consideradas totalmente verdadeiras tanto em assuntos de pequena como de grande importância. Deus não pode ser comparado a um professor distraído. Fazia parte do plano de salvação que as palavras de vida e de verdade ditas por Jesus fossem aceitas e obedecidas implicitamente como tais, para que seus seguidores tivessem a certeza de erigir sobre uma rocha. É preciso cautela com os dogmatismos que forçam as palavras de Jesus e acabam por distorcer seu sentido natural; no entanto, agimos corretamente quando aceitamos a visão que ele tinha do AT: preciso em suas minúcias históricas e também nas grandes verdades teológicas.

Cumprimento de profecia

São inúmeras as referências de Jesus à necessidade do cumprimento das profecias das Escrituras. Nem sempre é fácil distinguir os princípios de interpretação que nortearam a compreensão que Cristo tinha das profecias, por vezes entendidas literalmente e outras tipologicamente. Contudo, tais questões exegéticas servem apenas para dar maior realce à autoridade divina implícita em todo o corpo de escritos proféticos que, por exigência divina, tinha de ser cumprido.[13] O fato de que a correspondência entre a profecia e sua realização não é de forma alguma algo óbvio em sua aparência faz da convicção de que esses escritos antigos contenham o prenúncio de acontecimentos futuros algo ainda mais notável. Nosso Senhor não via o cumprimento das profecias apenas em acontecimentos já ocorridos; ele tinha também uma percepção da predestinação divina acerca de acontecimentos futuros. Eram coisas que tinham de acontecer para que as Escrituras se cumprissem.

[12]J. BARR, *Fundamentalism*, London: SCM, 1977, p. 73ss.

[13]V. *Christ and the Bible*, p. 100ss. Para uma discussão mais abrangente do assunto v. *Jesus and the Old Testament*: his application of the Old Testament passages to himself and his mission, de R. T. France (London: Tyndale, 1971).

As referência mais importantes de seus ensinamentos a respeito do cumprimento das profecias são as seguintes: "Hoje se cumpriu a Escritura que vocês acabaram de ouvir" (Lc 4.21). "Este é aquele a respeito de quem está escrito: 'Enviarei o meu mensageiro à tua frente...'" (Mt 11.10; v. Lc 7.27). "De fato, Elias vem primeiro e restaura todas as coisas. Então, por que está escrito que é necessário que o Filho do homem sofra muito e seja rejeitado com desprezo? Mas eu lhes digo: Elias já veio, e fizeram com ele tudo o que quiseram, como está escrito a seu respeito" (Mc 9.12,13). "Estamos subindo para Jerusalém, e tudo o que está escrito pelos profetas acerca do Filho do homem se cumprirá. Ele será entregue aos gentios que [...] o açoitarão e o matarão. No terceiro dia ele ressuscitará" (Lc 18.31-33). "Pois esses são os dias da vingança, em cumprimento de tudo o que foi escrito" (Lc 21.22). "O Filho do homem vai, como está escrito a seu respeito" (Mt 26.24; Mc 14.21). "Está escrito: 'E ele foi contado com os transgressores'; e eu lhes digo que isso precisa cumprir-se em mim. Sim, o que está escrito a meu respeito está para se cumprir" (Lc 22.37). "Ainda esta noite todos vocês me abandonarão. Pois está escrito: 'Ferirei o pastor...'" (Mt 26.31; v. Mc 14.27; Zc 13.7). "Você acha que eu não posso pedir a meu pai, e ele não colocaria imediatamente à minha disposição mais de doze legiões de anjos? Como então se cumpririam as Escrituras que dizem que as coisas deveriam acontecer dessa forma? [...] Mas tudo isso aconteceu para que se cumprissem as Escrituras dos profetas" (Mt 26.53-56; v. Mc 14.49). "'Como vocês custam a entender e como demoram a crer em tudo o que os profetas falaram! Não devia o Cristo sofrer estas coisas, para entrar na sua glória?' E começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a respeito dele em todas as Escrituras" (Lc 24.25-27). "'Foi isso que eu lhes falei enquanto ainda estava com vocês: Era necessário que se cumprisse tudo o que a meu respeito está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos'. Então lhes abriu o entendimento, para que pudessem compreender as Escrituras. E lhes disse: 'Está escrito que o Cristo haveria de sofrer e ressuscitar dos mortos no terceiro dia, e que em seu nome seria pregado o arrependimento para perdão de pecados a todas as nações, começando por Jerusalém'" (Lc 24.44-47). "... são as Escrituras que testemunham a meu respeito [...] Se vocês cressem em Moisés, creriam em mim, pois ele escreveu a meu respeito. Visto, porém, que não crêem no que ele escreveu, como crerão no que eu digo?" (Jo 5. 39-47). "Não estou me referindo a todos vocês; conheço os que escolhi. Mas isto acontece para que se cumpra a Escritura: 'Aquele que partilhava do meu pão voltou-se contra mim'"

(Jo 13.18; Sl 41.9). "Mas isto aconteceu para se cumprir o que está escrito na Lei deles: 'Odiaram-me sem razão'" (Jo 15.25; Sl 35.19). "Nenhum deles se perdeu, a não ser aquele que estava destinado à perdição, para que se cumprisse a Escritura" (Jo 17.12). Nosso Senhor aceitava integralmente o caráter divino das Escrituras proféticas e o fazia de modo enfático para que não houvesse dúvida alguma a respeito.

As Escrituras e a inspiração verbal

O testemunho de Jesus acerca da inspiração verbal da Escritura exige atenção especial porque, consciente ou inconscientemente, ela é freqüentemente contestada por autores cristãos. Alguns dizem que a própria idéia da inspiração verbal está evidentemente obsoleto. Muitos afirmam que, sob o aspecto formal, não há diferença entre a inspiração bíblica e a que produziu outras grandes obras literárias. Uma doutrina confiável da inspiração verbal requer obrigatoriamente uma formulação cuidadosa; no entanto, é óbvio que Cristo acreditava e ensinava algum tipo de inspiração verbal. Ele atribui a autoridade básica das Escrituras aos escritos, e não a seus autores. Os escritos compõem-se de palavras; portanto, a inspiração escrita deve necessariamente implicar algum tipo de inspiração baseada na palavra.

Em qualquer declaração equilibrada sobre a doutrina da inspiração bíblica é de extrema importância lembrar que nosso Senhor reconhecia a autoria humana dos livros das Escrituras. Contudo, é igualmente importante observar que suas referências à autoria humana era algo secundário. Muitas vezes, ele se contenta em mencionar a "Escritura", sendo Deus, obviamente, seu autor implícito. Seguem-se algumas referências: "Hoje se cumpriu a Escritura que vocês acabaram de ouvir" (Lc 4.21). "Vocês nunca leram isto nas Escrituras? 'A pedra que os construtores rejeitaram...'" (Mt 21.42; v. Mc 12.10; Lc 20.17; Sl 118.22). "Como então se cumpririam as Escrituras que dizem que as coisas deveriam acontecer desta forma?" (Mt 26.54). "E são as Escrituras que testemunham a meu respeito" (Jo 5.39). "Quem crer em mim, como diz a Escritura..." (Jo 7.38). As Escrituras afirmam o tempo todo, em cada passagem, o ensinamento divino. Para Cristo, a Escritura era sagrada porque Deus era seu autor imediato de modo totalmente distinto de outros escritos.

Dizer, como o faz Jesus em várias passagens, "Vocês não leram...?", tem para ele o mesmo significado que dizer: "Vocês não leram o que Deus disse...?" (v. Mt 12.3; 19.4; 21.16; 22.31; Mc 2.25; 12.10,26; Lc 6.3). A autoridade divina está claramente implícita na expressão grega γεγραπται (*gegraptai*; "está escrito"), já mencionada no acontecimento da tentação, mas usada com freqüência outras

vezes (Mt 11.10; 21.13; 26.24,31; Mc 9.12,13; 11.17; 14.21,27; Lc 7.27; 19.46). A inspiração e a autoridade implícitas nessas várias citações aplicam-se não apenas às declarações oraculares e proféticas, mas à Escritura como um todo, sem exceção — à história, às leis, aos salmos e às profecias.

Intercambiabilidade entre "Escritura" e "Deus"

Há um intercâmbio notável de termos entre Deus e Escritura em algumas passagens do NT. Observamos que "Escritura" é por vezes utilizado quando o esperado seria "Deus", e "Deus" aparece quando o natural seria "Escritura".[14] Em Romanos 9.17, lemos: "Pois a Escritura diz ao faraó: 'Eu o levantei exatamente com este propósito: mostrar em você o meu poder...'". O significado, naturalmente, é: "As Escrituras relatam que Deus disse ao faraó...". De igual modo, em Gálatas 3.8, lemos: "Prevendo a Escritura que Deus justificaria os gentios pela fé, anunciou primeiro as boas novas a Abraão...". Jesus, numa determinada ocasião, usa a mesma figura de linguagem, porém ao contrário. Ele cita uma passagem do AT cuja autoria não é atribuída a Deus, e a atribui a ele: "Vocês não leram que, no princípio, o Criador [...] disse: 'Por essa razão, o homem deixará pai e mãe...'" (Mt 19.4,5). A passagem citada está em Gênesis 2.24 e não é atribuída diretamente a Deus, sendo simplesmente um comentário introduzido no decorrer da narrativa pelo autor do livro de Gênesis. Era de esperar que Jesus formulasse o trecho da seguinte forma: "A Escritura diz: 'Por essa razão...'". Contudo, a autoria divina do livro é de tal modo pacífica que o intercâmbio entre "Deus" e "Escritura" se torna perfeitamente natural. O que diz a Escritura é o que Deus diz. Deus é seu autor. Embora Jesus nunca exalte a Escritura em si mesma, jamais permitiu que houvesse o mínimo desvio entre a Escritura e a mensagem por ela veiculada. Para nosso Senhor, o AT era história verídica; tinha autoridade divina e suas palavras eram inspiradas pelo próprio Deus.

Infalibilidade e inerrância

Nos últimos anos, tem se tentado muito seriamente distinguir infalibilidade e inerrância. Jesus, segundo os defensores dessa idéia, acreditaria na primeira, mas não na segunda. Infalibilidade, nesse caso, significa que os acontecimentos

[14]A metonímia é uma figura de linguagem muito comum. Usa-se o nome de uma coisa no lugar de outra à qual se acha associada. Aqui o nome do autor e de sua obra são usadas de modo intercambiável.

relatados na Escritura aconteceram de fato e que o texto bíblico fala com autoridade sempre que toca em áreas "de importância crucial para a fé e a prática cristãs". Já o mesmo não se aplica às questões periféricas.[15] O problema é que tal distinção jamais aparece nos ensinamentos de Jesus e se torna inócua pelo fato de que ele jamais pôs em dúvida a precisão histórica e a inspiração do AT. A menor letra ou o menor traço, seja em questão de doutrina, ética, história ou profecia, é de procedência divina. Nosso Senhor acolheu o AT — os livros de Moisés, Isaías, Daniel, Jonas e todos os demais — da mesma forma como a igreja judia do seu tempo, ou seja, como obra totalmente inspirada em todas as suas partes. A tentativa de discriminar entre o essencial e o periférico parece ser produto dos séculos XIX e XX.

ALUSÕES AO ANTIGO TESTAMENTO

Já examinamos o assunto o suficiente para percebermos com clareza a visão de Jesus acerca da Escritura. Todavia, a citação de numerosas referências por si só não é o bastante para mostrar o verdadeiro grau de importância das provas apresentadas. É preciso juntar a elas as diversas alusões vindas à tona no decorrer do processo de ensinamento de Jesus. O Sermão do Monte, por exemplo, tem poucas citações explícitas, mas traz em si inúmeras idéias e expressões tomadas do AT, de modo que é impossível dizer quanto do que há ali é fruto de alusão consciente ou inconsciente. Em muitas passagens, simplesmente não há como distinguir entre uma alusão consciente de Jesus ao AT e seu estilo normal e costumeiro de usar palavras e pensamentos próprios do AT. As Sagradas Escrituras entranharam-se profundamente na mente de Cristo. Levaria muito tempo para analisar uma a uma as referências encontradas em seus ensinamentos. Não há necessidade de buscar mais provas para um caso cujo veredicto já foi estabelecido satisfatoriamente; entretanto, talvez valesse a pena mencionar algumas poucas alusões mais interessantes de Jesus ao AT.

Há três delas que são peculiares a Marcos: 1) "Logo que o grão fica maduro, o homem lhe passa a foice, porque chegou a colheita" (Mc 4.29), lembra Joel 3.13; 2) "Vocês têm olhos, mas não vêem? Têm ouvidos, mas não ouvem?" (Mc 8.18), remete a Jeremias 5. 21; e 3) "... o seu verme não morre, e o fogo não se apaga" (Mc 9. 48), é tomado de Isaías 66.24. No Sermão do Monte, as frases "os humildes [...] receberão a terra por herança" e "os puros de coração"

[15]S. T. Davis, *The debate about the Bible*: inerrancy versus infallibility, Philadelphia: Westminster, 1977, p. 118.

(Mt 5.5,8) não foram criadas originariamente por Jesus, são expressões pinçadas no AT (Sl 37.11 e 73.1). "Afastem-se de mim vocês, que praticam o mal!" (Mt 7.23; v. Lc 13.27) é tirado de Salmos 6.8. "... filhos se rebelarão contra seus pais..." (Mt 10.21,35; Mc 13.12; v. Lc 12.53) está em Miquéias 7.6. Em um das raras citações que faz da legislação eclesiástica (Mt 18.15-20), Jesus invoca Deuteronômio 19.15: "Qualquer acusação precisa ser confirmada pelo depoimento de duas ou três testemunhas". A parábola dos lavradores (Mt 21.33-41; Mc 12.1-9; Lc 20.9-16) lembra Isaías 5. O discurso no monte das Oliveiras (Mt 24; Mc 13; Lc 21) está repleto de expressões veterotestamentárias. "Também a lançarão por terra, você e os seus filhos" (Lc 19.44), remete ao salmo 137, o mais veemente dos salmos imprecatórios.

A impressão que passam essas e muitas outras alusões presentes nos evangelhos é a de que a mente de Cristo estava repleta do AT. Quando ele falava, suas palavras ecoavam de modo muito natural o AT, fosse por meio de citações ou de reflexões inconscientes. Não há nenhum vestígio de citação artificial das Escrituras que pudesse ser tomado como prática piedosa habitual. A mente de Jesus estava de tal forma imersa tanto nas palavras quanto nos princípios das Escrituras que a citação e a alusão vinham aos seus lábios naturalmente e sempre no momento oportuno, quaisquer que fossem as circunstâncias.

SUPOSTAS ANULAÇÕES DO ANTIGO TESTAMENTO

Será que essa questão não teria outro lado? Será que Jesus não fazia distinção entre um trecho e outro das Escrituras, ou quem sabe não teria ele anulado um ou outro ensino do AT? Não houve vezes em que ele tratou as Escrituras de modo muito mais liberal do que o presente estudo pretende sugerir — de tal maneira que deixava à mostra, ainda que discretamente, um certo elemento crítico? J. K. S. Reid, por exemplo, diz: "Algumas afirmativas (ou ações) de Jesus procuram aprimorar o texto escriturístico que Jesus conhecia; outras, simplesmente endossam aquilo que está escrito".[16] B. H. Branscomb diz: "Ele rejeitou categoricamente uma parte da Escritura ao recorrer à outra".[17]

Há outros sete exemplos de ensinamentos proferidos por Cristo e que são usados para ilustrar a tese de que ele criticava e, conseqüentemente, repudiava determinados trechos do AT.

[16] *The authority of Scripture*, London: Harper, 1957, p. 260ss.
[17] *Jesus and the law of Moses*, London: Harper, 1930, p. 155.

O sábado

Jesus disse: "... o Filho do homem é Senhor até mesmo do sábado" (Mc 2.28; v. Mt 12.8; Lc 6.5). Este exemplo dificilmente pode ser usado como prova de que o AT não era tido em alta estima. Os fariseus haviam censurado os discípulos por terem colhido e comido uns poucos grãos no sábado. Em vez de recorrer a algum expediente fora da Escritura, o Senhor respondeu a eles por meio de uma história bíblica em que procurava trazer à sua lembrança o que Davi fizera. Jesus repudiou a "tradição dos antigos", tão venerada, em prol de um enfoque sadio e mais espiritual do AT. A passagem é significativa, não pela visão pouco meritória que tem da Escritura, e sim pelo alto teor das afirmações que Cristo faz. A lei do sábado fora dada por Deus, e Jesus dizia ter autoridade divina, o que lhe permitia delimitar o alcance dessa lei.

O sacrifício

A dupla citação que Cristo faz de Oséias 6.6, "... desejo misericórdia, e não sacrifícios" (Mt 9.13; 12.7), tem sido usada como exemplo do tratamento crítico que ele conferia ao AT, já que com isso punha de lado elementos importantes do cerimonial judaico. Contudo, é pouco provável que as palavras originais de Oséias, ou a citação que Jesus faz delas, contenham ou comuniquem aos que as ouvem qualquer idéia de simples repúdio ao sacrifício. Naturalmente os contextos dos evangelhos não sugerem nada parecido; além disso, pensamentos desse tipo não parecem ter sido levados muito a sério pelos apóstolos, exceto depois da Ascensão. Pelo menos eles não levaram seu Mestre a sério o bastante para abandonar expressamente a adoração sacrificial em Jerusalém.

Os autores bíblicos não eram tão literais quanto hoje normalmente o somos, e mesmo assim dificilmente interpretaríamos errado um clérigo fervoroso que dissesse: "Estou preocupado com a devoção pessoal de vocês, não com seu dinheiro". No entanto, ninguém espera que por causa disso a coleta dominical na igreja desapareça subitamente! Todavia, mesmo que acatássemos rigorosamente a citação que Jesus faz de Oséias 6.6, ainda assim não conseguiríamos provar coisa alguma. Não há cristão hoje, nem mesmo na Igreja Adventista do Sétimo Dia, que creia na obrigatoriedade do sistema sacrificial legado por Moisés. No entanto, os cristãos ortodoxos sempre defenderam que as prescrições mosaicas foram dadas por Deus, se bem que muitas delas tivessem caráter apenas temporário, já que Cristo as cumpriu integralmente. Pois se o Filho de Deus revoga a Lei de Deus, isto não significa de forma alguma que ela não tenha sido dada por Deus.

Todos os alimentos são puros

Em Marcos 7.18,19, lemos: "'Não percebem que nada que entre no homem pode torná-lo 'impuro'? Porque não entra em seu coração, mas em seu estômago, sendo depois eliminado.' Ao dizer isso, Jesus declarou 'puros' todos os alimentos". Essa passagem tem sido usada como prova de que Cristo teria acabado com a distinção entre animais puros e impuros durante seu ministério terreno. Talvez o apóstolo Pedro, depois da visão do grande lençol que descia do céu (At 10.9-16), visse nessa declaração de Jesus uma anulação implícita anterior àquela que teve em sua visão. Seja como for, nem Jesus, nem Pedro negaram, implícita ou explicitamente, a origem divina da Lei que era então repelida. Na verdade, o contexto em que Jesus fez essa declaração aponta exatamente para o outro lado. Marcos 7.1-13, que vem imediatamente antes, investe de forma arrasadora contra os que abandonam os mandamentos de Deus e se apegam às tradições dos homens.

"Mas eu lhes digo..."

É de suma importância o trecho bem conhecido do Sermão do Monte em que os ensinamentos de nosso Senhor são contrastados com o que "foi dito aos [...] antepassados" (Mt 5.17-48). O discurso de Cristo era o de alguém com a máxima autoridade. "... foi dito [...] Mas eu lhes digo...". Leitores superficiais vêem nessa fórmula um repúdio à ética "bárbara" do AT e sua substituição por uma ética cristã. Presume-se que Cristo tenha declarado fundamentalmente errado o ensino do AT, substituindo-o por uma nova doutrina. Mesmo que essa fosse uma interpretação correta, ainda assim seria uma afirmação notável da autoridade de Jesus. Ele fez, possivelmente, uma afirmação de maior importância ainda: Cristo pôs o AT deliberadamente no mais elevado patamar de autoridade e, em seguida, colocou-se mais acima dele. Esses ensinamentos são introduzidos com as seguintes palavras:

> Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir. Digo-lhes a verdade: Enquanto existirem céus e terra, de forma alguma desaparecerá da Lei a menor letra ou o menor traço, até que tudo se cumpra. Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus (v. 17-19).

Em muitos círculos acadêmicos, é comum detectar no Sermão do Monte duas fontes de autoridade. A primeira (como mostra a passagem citada) advoga uma doutrina rabínica rigorosa na interpretação da Escritura; a segunda (encabeçada pela expressão "Mas eu lhes digo") subverte a primeira. Existe um absurdo intrínseco nessa combinação de duas fontes diferentes. Além disso, como demonstra D. Daube, o *princípio* ("Não pensem que vim abolir") seguido pelas *ocorrências* ("Vocês ouviram") é muito comum na literatura rabínica. "Cumprir" ou "preservar" (*qiyyem*) a lei significa "mostrar que o texto está de acordo com seu ensinamento". O teste de qualquer ensinamento consistia em viabilizar a plena realização da Lei ou preservar cada palavra dela.[18] Assim, depois que Jesus faz os comentários iniciais sobre as bênçãos do discipulado, a primeira verdade que traz à lembrança de todos diz respeito à autoridade do AT. De igual modo, o Sermão termina praticamente com as palavras "esta é a Lei e os Profetas" (Mt 7.12). A última palavra é um apelo diligente à necessidade de cautela em relação aos falsos profetas; ressalta ainda a importância das palavras de Jesus como alicerce de todo empreendimento cristão.

Jesus não repudiou os mandamentos do AT; pelo contrário, ele mostrou em profundidade seu propósito e os desvencilhou das interpretações errôneas a que estavam atrelados na época. É lógico que para seus discípulos não estava claro que ele pretendia revogar os sacrifícios levíticos e toda a parafernália utilizada para a adoração no templo. Coube a Paulo revelar as implicações desse ensinamento à luz da morte sacrificial de Jesus e de sua ressurreição. Certamente não será no Sermão do Monte que encontraremos a revogação do AT. Cristo não disse: "O AT diz: 'Não matarás'; mas eu lhes digo: 'Vocês têm permissão para matar'". Em vez disso, ele procurava mostrar que Deus não confinava seus mandamentos à mera letra da lei, e sim, que ele desaprovava até mesmo o rancor que conduz ao crime e o espírito libidinoso, que perante Deus equivale ao adultério.

O divórcio

Uma vez que o ensinamento de Jesus em relação ao divórcio (Mt 5.31,32; v. 19.3ss; Mc 10.2ss; Lc 16.18) é visto comumente como exemplo da pouca importância conferida à autoridade do AT por ele, vale a pena fazer aqui uma pequena digressão para esclarecer uma confusão muito freqüente em relação a essa passagem.

[18] *New Testament and rabbinic Judaism*, London: Athlone, 1956, p. 60ss.

Deuteronômio é bastante rigoroso quanto à esposa que se divorcia formalmente e depois se casa outra vez: ela não deve, em hipótese alguma, retornar ao seu antigo esposo:

> Se um homem casar-se com uma mulher e depois não a quiser mais por encontrar nela algo que ele reprova, dará certidão de divórcio à mulher e a mandará embora. Se, depois de sair de casa, ela se tornar mulher de outro homem, e este não gostar mais dela, lhe dará certidão de divórcio, e a mandará embora. Ou se o segundo marido morrer, o primeiro, que se divorciou dela, não poderá casar-se com ela de novo, visto que ela foi contaminada. Seria detestável para o SENHOR (Dt 24.1-4).

Eis aí um exemplo dos estatutos e ordenanças que o Senhor deu ao povo para que observasse (Dt 26.16), e não há justificativa plausível para a idéia de que atribuindo essa prescrição a Moisés (Mc 10.3-5), Jesus e aqueles que o questionavam pretendiam com isso negar que ela tivesse origem divina. A questão é saber que deduções podem ser extraídas disso. A interpretação corrente na época via nesse texto a aprovação divina para o divórcio. Certamente não se trata de uma ordem; também não é permissão, uma vez que o padrão divino instituído em Gênesis 2.24, em que o homem "se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne", jamais foi modificado. É muito mais o reconhecimento doloroso do fato do divórcio acompanhado de regras cuja função é abrandar seus males mais agudos. O texto segue a estrutura "se..., e se..., então...". A Lei concedia permissão civil, mas não sancionava moralmente o divórcio.

Existem duas interpretações possíveis para o ensinamento de Jesus nesse caso, e nenhuma das duas nega a origem divina do ensinamento mosaico. Uma possibilidade é a de que a permissão para se divorciar fora dada a um Israel imaturo, e sua revogação assinalava um novo padrão para a igreja espiritualmente mais madura. Em outras palavras, haveria duas leis diferentes aplicáveis a duas situações distintas, sendo ambas dadas por Deus. A outra possibilidade seria a de que a concessão do divórcio faria parte dos estatutos de Israel, e seu propósito seria a satisfação das necessidades práticas de um povo extremamente imperfeito; ao passo que o ensinamento relativo à indissolubilidade do casamento era o *ideal* para a humanidade como um todo e para os cristãos em particular. Essa distinção entre lei e ideal é muito simples, porém, de fundamental importância e muitas vezes desprezada. Nenhum legislador sábio, muito menos o mais sábio de todos, formularia uma lei com base no princípio de que ódio e homicídio, ou lascívia e adultério são coisas equivalentes. A lei só

pode lidar com atos manifestos e não com pensamentos ocultos. Uma lei sábia e um ideal sábio, embora emanem de uma mesma pessoa, devem necessariamente ser muito diferentes. O ideal, em certo sentido, será muito mais elevado do que a lei. É essa confusão entre lei e ideal ou, em outras palavras, entre lei civil e lei moral que leva o leitor superficial a ver no Sermão do Monte um repúdio ao AT. Na verdade, ele se coloca explicitamente como *cumprimento* da Lei e dos Profetas. O mesmo princípio aparece claramente em Marcos 10.2-12. Ao citar Gênesis 1.27: "... homem e mulher os criou", e 2.24: "Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne", Jesus interpretava a Escritura por meio da própria Escritura. É com base na autoridade da Escritura que ele negava a validade da interpretação tradicional de Deuteronômio 24.1, que aprovava o divórcio.

"Olho por olho"

Nem mesmo o repúdio de Jesus (Mt 5.38-42) ao princípio do "olho por olho" do AT pode ser tomado com justiça como rejeição ao que, em seu contexto, era parte fundamental dos ensinos legados pelo AT. Em Êxodo 21.24, Levítico 24.20 e Deuteronômio 19.21, as leis tinham por objetivo a administração da justiça pública. Vinganças particulares e feudos familiares deviam dar lugar à administração pública da justiça de forma rigorosamente equilibrada e imparcial.[19] Nos dias de nosso Senhor, esse princípio excelente e severo de retribuição era usado como desculpa para acobertar exatamente aquilo que deveria abolir, ou seja, a vingança pessoal. Cristo não dá nenhuma indicação de que gostaria de ver os magistrados atuando com menos rigor na preservação da majestade da lei e da santidade da justiça. No entanto, ele desencorajou os discípulos a buscar toda forma de justiça cujo único propósito fosse a conquista de direitos pessoais. De igual modo, na história da mulher flagrada em adultério (Jo 8.1-11), Jesus não

[19]Sabemos pouco sobre o funcionamento da lei do talião na época do AT. Tudo indica que não era aplicada conforme à letra, exceto em casos de homicídio. Em Êxodo 21.18-36 lemos que os danos causados eram normalmente ressarcidos mediante o pagamento dos prejuízos incorridos. A lei islâmica, em suas diversas variações, prescreve limites de severidade para a aplicação da retribuição. Os "herdeiros de sangue" não deviam exigir *mais do que o equivalente* ao dano ou a injúria causados. Evitava-se, de modo geral, o castigo físico, já que não havia como avaliar com exatidão a equivalência do dano causado. Estipulavam-se então tarifas. A insanidade tribal aparece com nitidez quando uma tribo se considera superior à outra (o que era muito comum). Nesse caso, exigiam-se duas ou três mortes por uma.

dá nenhuma pista de qual teria sido o tratamento dado a ela em um tribunal legalmente constituído. O que ele diz, na verdade, é: "Não estou aqui agora como juiz [v. Jo 3.17]. Vim para chamar as pessoas ao arrependimento enquanto há tempo. Chamo esta mulher, e todos os seus acusadores, ao arrependimento".

"Odeie seu inimigo"

O contraste final de Jesus sobre vários princípios também rejeitava uma interpretação errônea do AT que se faz hoje. O AT nos manda "amar o próximo", o que por muito tempo implicou a conclusão "e odiar o inimigo" (Mt 5.43). Ao fazer esse acréscimo, que não consta no AT, o ensinamento popular dava à ordem um significado que nem sequer estava implicado no contexto. O propósito de Levítico 19.18 era o de abraçar todos os membros da comunidade israelita, e a continuação do versículo deixa claro que um israelita não deveria procurar vingança, nem guardar rancor contra seus compatriotas. Levítico 19.34 aplica o mesmo princípio ao estrangeiro residente em Israel: "O estrangeiro residente que viver com vocês deverá ser tratado como o natural da terra. Amem-no como a si mesmos...". "... ame cada um o seu próximo", na ordenança de Levítico, já implicava "ame seus inimigos".

É verdade que, em certo sentido, o AT espera que o homem santificado odeie os inimigos de Deus e os inimigos do povo de Deus (v. Dt 20.16-18; 23.6; 25.17-19; Sl 109; 139.21-24). O mesmo se aplica ao NT. O discípulo deve estar pronto para amar a Cristo mais do que a todos: "Se alguém vem a mim e ama o seu pai, sua mãe, sua mulher, seus filhos [...] mais do que a mim, não pode ser meu discípulo" (Lc 14.26). O Filho do homem um dia dirá as seguintes palavras: "Malditos, apartem-se de mim para o fogo eterno..." (Mt 25.41). Jesus não somente ressaltou a importância das sentenças veterotestamentárias proferidas por Deus contra os pecadores, como também se identificou com elas e com outras ainda por se cumprir. Ao mesmo tempo, perdoou seus inimigos e os amou a ponto de morrer por eles na cruz. O fato de proibir Tiago e João de seguir o exemplo de Elias e invocar fogo do céu para que consumisse seus adversários em nada diminui sua crença no julgamento divino (Lc 9.51-56; 2Rs 1.10,12).

CONCLUSÃO

Já foi dito, e é verdade, que a tentativa de contornar a evidência de que nosso Senhor cria na procedência divina das Escrituras é tão inútil quanto

o esforço de um matemático para provar que é possível escapar de uma avalancha.[20] No máximo, ele poderá calcular a trajetória de cada bloco de neve e prever a velocidade com que um homem teria de se deslocar para fugir deles. A crítica pode se dar por satisfeita por ter à sua disposição meios engenhosos que lhe permitem interpretar livremente as declarações de Jesus sobre o AT. Todavia, trata-se de declarações que não podem ser analisadas de modo autônomo. Juntas, formam um todo compacto de evidências cumulativas que não podem ser descartadas em sã consciência. Além disso, a consistência dos resultados obtidos tomando-se por base o conteúdo dos evangelhos já é por si mesma defesa mais do que suficiente desse tipo de enfoque. As provas respaldam umas às outras, em uma indicação de que provêm de uma mente coerente e não de uma miscelânea de tradições eclesiásticas dúbias.[21]

Muitos dizem que aceitariam de bom grado o que Jesus ensina sobre a Bíblia, se ao menos soubessem o que ele de fato ensinou. Contudo, dizem que o acúmulo de erros de tradução, de distorções introduzidas pela tradição oral e pelos escribas não lhes permite saber com certeza o que Jesus realmente disse. Refugiando-se nessa crença, deixam de lidar com as provas oferecidas pelos evangelhos e sentem-se livres para construir sua teologia dando um tratamento diferente às Escrituras daquele que a investigação histórica tradicional acredita e ensina. No entanto, por mais que desprezem os detalhes dos registros evangélicos recorrendo à crítica, só poderão distorcer tudo o que lhes foi apresentado, se rejeitarem praticamente todas as provas. Trata-se de um passo que poucos críticos, por mais radicais que sejam, estão dispostos a dar. As provas são mais do que evidentes:

> Para Cristo, o AT era verdadeiro, digno de autoridade e inspirado.
>
> Para ele, o Deus do AT era o Deus vivo, e os ensinos do AT foram dados pelo Deus vivo.
>
> Para Jesus, ler a Escritura era ouvir a voz de Deus.

[20]B. B. WARFIELD, *The inspiration and authority of the Bible*, London: Presbyterian & Reformed, 1959, p. 119.

[21]R. T. France chama a atenção para esse ponto em *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale, 1971), em que o autor trata do assunto em pormenores, e a quem agradeço de modo especial pelos subsídios à Nota Adicional no final deste capítulo.

PÓS-ESCRITO

A visão de Jesus sobre o AT é da maior importância para o cristão que o considera seu Mestre e que procura seguir seus ensinamentos. Para muitos, porém, os argumentos aqui apresentados suscitam tantas perguntas quanto as respostas dadas.

Não é a intenção desta breve discussão enveredar-se por outras questões. Gostaria, no entanto, de acrescentar uma nota em que procuro expressar de maneira bastante contundente minha crença de que são as questões secundárias que mais deixam perplexos os cristãos, e para isso é que mais precisam de ajuda atualmente. Pareceu-me interessante mencionar algumas questões com as quais já trabalhei em estudos anteriores e que não serão abordados neste livro.

Por exemplo, grande parte dos estudiosos concorda substancialmente com minha análise sobre a visão de Jesus sobre as Escrituras, porém muitos deles (vários dos quais se consideram cristãos convictos) não se mostram dispostos a assumir essa mesma visão. A razão disso é muito simples: "Você mostrou apenas", argumentam, "que Jesus era um judeu zeloso do século I — o que não é exatamente uma conclusão muito original ou revolucionária! Para ser verdadeiramente humano, ele tinha de acreditar em todas aquelas coisas. Como homem que era, deve ter compartilhado da ignorância e dos erros próprios do seu tempo, como se pode ver em alguns dos evangelhos. Ele não errou, por exemplo, na previsão que fez sobre a Segunda Vinda? Ou quando atribuiu ao salmo 110 um autor incorreto? Ou ainda quando disse que Abiatar era sumo sacerdote na ocasião em que Davi comeu o pão da Presença [proposição]? Também não errou quando disse que Zacarias era filho de Baraquias?".

Outra questão é a maneira como o NT sempre cita o AT. De modo geral, a citação é inexata e, segundo alguns intérpretes, induz ao erro. (Por exemplo, "Do Egito chamei o meu filho" [Mt 2.15; v. Os 11.1]; "descendente", e não "descendentes" [Gl 3.16; v. Gn 12.7].) Será que essas citações provam que os autores do NT tinham uma visão menos respeitosa do AT do que a proposta neste capítulo? E quanto às questões tipológicas e às referências favoráveis à literatura não-canônica?

Outra questão óbvia tem que ver com a autoridade e a correção do NT. Naturalmente nenhum argumento sobre a visão de Cristo sobre o AT pode ser transferido diretamente para o NT, uma vez que este ainda não existia nos dias de Jesus. O cristão não se dará por satisfeito se o AT não tiver a mesma autoridade que o Novo.

Outras questões difíceis: Como encarar os apócrifos? O que dizer da interpretação de Lutero sobre a epístola de Tiago? Qual é a importância de um original

inerrante se não o possuímos e se foi corrompido na transmissão? Essas e outras perguntas são tratadas em meu livro *Christ and the Bible* [*Cristo e a Bíblia*] (v. nota 4).

Outra área difícil de lidar é a da moralidade na Bíblia. Se aceitarmos o fato de que Jesus tinha o AT em alta estima, que fazer com os salmos imprecatórios e com a ordem de Deus ao povo para exterminar os inimigos? Que fazer com os horrores dos julgamentos divinos? Essas e outras questões relacionadas são discutidas em meu livro *The goodness of God* [*A bondade de Deus*].[22]

NOTA ADICIONAL

A crítica radical dos evangelhos

Dificilmente uma pessoa, proveniente de outra religião, que se converte ao cristianismo se disporá a declarar sua fé em Cristo sem antes aderir às verdades fundamentais expressas no relato evangélico. De modo geral, a conversão é sempre o fim de um processo em que a pessoa acredita com intensidade cada vez maior que a história do evangelho é verdadeira e que Jesus era de fato tudo o que afirmava ser. Contudo, para os que foram criados em uma cultura cristã, a questão quase nunca é tão simples assim. Uma fé de segunda mão, quando exposta à crítica, pode se tornar cada vez menos segura, embora talvez nunca chegue ao ponto de ser abandonada. O abandono da fé nunca é total; o que se verifica, normalmente, é uma reinterpretação radical daquilo em que se crê. Afirma-se a fé em Cristo, mas o Jesus histórico é rejeitado. Essa é a posição atual de vários críticos do NT em decorrência de seus estudos calcados na crítica das formas, fontes e redação. Os evangelhos, em seu entender, nos diz muito sobre a fé da igreja primitiva, mas não nos dá muitas informações factuais sobre Jesus. Cremos que essa posição resulta da adoção de um enfoque naturalista dos evangelhos. Escapa ao propósito deste livro lidar com essa questão; no entanto, vale a pena fazer algumas observações.

H. E. W. Turner aponta duas maneiras diferentes de entender os evangelhos: o método histórico e o interpretativo.[23] O primeiro diz que os evangelhos pretendiam ser relatos históricos, o que são de fato; o segundo diz que eles nada mais eram do que propaganda bem-intencionada, escrita com o objetivo de promover uma visão particular de Jesus. O primeiro pressupõe que os registros evangélicos são verdadeiros, a menos que haja provas muito consistentes ao contrário; para o

[22] InterVarsity Press, 1974.

[23] *Historicity and the gospels*, London: Westminster, 1963, p. 26ss.

segundo, o oposto disso é que é verdade. O pensamento de Bultmann e de sua escola em relação à narrativa evangélica pode ser resumido da seguinte forma:

> 1. Se um [determinado relato] reflete a fé da igreja depois da ressurreição, deve-se considerá-lo criação da igreja, e não um dizer autêntico de Jesus.
> 2. Se houver um dizer paralelo atribuído a um rabino, deve-se considerá-lo como parte da tradição judaica erroneamente consignado a Jesus. Se, porém, a ocorrência não se verifica em nenhum dos dois casos — isto é, se for constatado que não pertence nem à fé da igreja, nem ao judaísmo — pode-se então aceitá-lo como um dizer autêntico de Cristo.[24]

Isso significaria, é claro, que toda referência que Jesus faz à Escritura é, em princípio, suspeita. Esse enfoque resulta em uma visão improvável tanto de Jesus quanto da Escritura. Jesus torna-se um excêntrico que praticamente não aproveitou nada do seu contexto. A igreja torna-se incompreensível, já que não tomou quase nada de seu Mestre. Pelo contrário, alterou de tal maneira aquilo que recebeu de Cristo e sobre Cristo que seus ensinamentos opõem-se frontalmente aos poucos dizeres genuínos de Jesus que foram preservados.

Tal cenário só seria possível se tivesse decorrido muito tempo entre o momento em que Cristo proferiu seus dizeres e a época em que foram registrados por escrito, além, é claro, da falta de interesse em preservá-los com precisão. A idéia amplamente aceita de que a igreja teria se fiado quase que inteiramente na tradição oral ao longo de 40 anos ou mais é bastante questionável. Dizer que ela teria se preocupado muito pouco em preservar com exatidão os relatos das palavras e feitos de Jesus é ainda mais improvável. No judaísmo, o material oral era aprendido *ipsis literis* e transmitido *ipsis literis* como "tradição sagrada". Nada indica que os cristãos aprendiam porções gigantescas de tradição mecanicamente. O que se nota é que o material mais importante era memorizado e passado adiante com extrema cautela. Grande parte dos ensinamentos de Jesus apresenta-se de forma facilmente memoriável. O NT mostra respeito especial pelas palavras de Jesus. Por exemplo, em 1Coríntios 7.8,10,12,25,40, Paulo afirma que suas palavras têm autoridade, mas coloca em um plano superior os dizeres de Jesus.

> Quando Paulo não dispõe de nenhum dizer de Jesus que possa citar, ele não inventa. Embora as epístolas não contenham muitas citações de Jesus, não há

[24]R. H. FULLER, *Interpreting the miracles*, London: Westminster, 1963, p. 26ss.

> nenhuma evidência de que tenham forjado algum dizer de Cristo para atender às necessidades do momento; tampouco encontramos nos evangelhos palavras atribuídas a Jesus colhidas nos escritos paulinos ou em outro material cristão conhecido. As palavras de Jesus são tratadas como material *sui generis*.[25]

Os autores do NT resguardaram e transmitiram fielmente as palavras de seu Senhor.

Todo aquele que foi tocado na mente e no coração pelo Cristo dos evangelhos tem inúmeras razões para acreditar na autenticidade dos relatos evangélicos. Dizer que a maior parte dos ensinos contidos nos evangelhos é obra da comunidade cristã é o mesmo que postular um resultado fantástico sem nenhuma causa provável. Temos nos evangelhos o que se pode considerar a maior obra literária de todos os tempos; contudo, sua origem se deve aparentemente à imaginação de uma comunidade medíocre! Parece muito mais fácil e razoável supor que o Jesus dos evangelhos tenha criado a comunidade, e não o contrário.

Diversos aspectos dos evangelhos trazem consigo uma aparência de primitivismo e de originalidade. São exemplos disso ensinamentos capazes de provocar ofensas ou perplexidade. O termo "Filho do homem" (ainda que raramente utilizado na igreja primitiva) é um dos títulos mais recorrentes; o tema do Reino de Deus tem muito maior destaque nos evangelhos do que no restante do NT; os aramaísmos sobejam. Os evangelhos não apresentam material algum sobre questões candentes na igreja apostólica como a circuncisão ou os dons espirituais. Pouco se fala do batismo, da missão aos gentios, de leis quanto ao alimento e das relações entre a igreja e o Estado. O pouco que se encontra sobre tais questões alude exclusivamente ao período do ministério de Jesus, e não à forma em que tais assuntos se colocaram perante a igreja três décadas mais tarde. A questão da observância do sábado e do corbã não foram, ao que parece, temas explosivos em um período posterior.

Parece difícil conceber que um movimento religioso tão próximo da vida e da morte de seu fundador não demonstrasse nenhum interesse por suas palavras e ações. No prólogo de seu evangelho, Lucas afirma que as informações ali contidas são exatas. Para quem acredita na autenticidade dos evangelhos, a pessoa de Jesus tem profundidade, amplitude, equilíbrio e riqueza. Ele é real. É conhecido. O que ele disse e o que fez é de importância vital.

[25]R. T. FRANCE, *The use of the Old Testament by Jesus according to the Synoptic Gospels*, Bristol University: tese de Ph.D., 1966, p. 326.

Quem não o vê assim, não se deixará convencer nem mesmo pelo argumento mais contundente. Para uma pessoa assim, talvez a ciência no século xx é que pareça invencível. Portanto, se a ciência "exige" que os milagres sejam tratados com ceticismo, segue-se que os evangelhos e o Cristo dos evangelhos devem ser igualmente tratados com o mesmo ceticismo. Nesse caso, é de se imaginar até que ponto é possível a fé em Cristo e em que medida a crença na Encarnação, segundo esse raciocínio, não seria algo muito diferente daquilo em que o cristianismo histórico sempre acreditou. Esse enfoque avesso aos milagres e supostamente científico baseia-se no dogma não provado e de comprovação impossível, de que a natureza se comporta sempre com a mesma uniformidade invariável — uma idéia que é a um só tempo antibíblica e impossível de ser provada — e que rejeitamos. Crer que Deus se revelou em Cristo e nos deu um retrato fiel de Jesus nos evangelhos não é, do ponto de vista estritamente humano, mais contrário à razão do que o ceticismo. Na verdade, se tal revelação é efetivamente verdadeira e oriunda de Deus, ela é infinitamente mais razoável do que o ceticismo. Ao estudá-la e crer nela, os pensamentos de Deus tornam-se nossos por obra dele.

LEITURA COMPLEMENTAR

C. S. Lewis discute de maneira muito proveitosa a questão dos milagres em *Milagres:* um estudo preliminar (São Paulo: Mundo Cristão, 1984). O principal milagre, sem dúvida alguma, é o da Ressurreição. Se ela de fato ocorreu, não há dificuldade alguma em aceitar a ocorrência de outros milagres. Em *The evidence for the Ressurrection* [*A evidência da Ressurreiçã*] (Downers Grove: InterVarsity, s.d.), J. N. D. Anderson trata do assunto de forma concisa e clara. *Easter*: faith and history [*Páscoa: fé e história*] (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), de D. P. Fuller, aborda questões críticas e teológicas afins. Espero lidar com a harmonia das narrativas da Ressurreição (juntamente com as datas e a inter-relação dos quatro evangelhos) em um livro futuro.

As seguintes obras, mais acessíveis, são de grande utilidade para o estudo da autenticidade dos evangelhos.

BRUCE, F. F. *Merece confiança o Novo Testamento?* 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1990.

GREEN, E. M. B. *Runaway World.* London: Inter-Varsity, 1968. V. cap. 1.Phillips, J. B. *Ring of Truth.* Wheaton: Shaw, 1977.

No plano acadêmico, os seguintes livros apresentam um material muito rico escrito de diversos pontos de vista.

BAIRD, J. A. *The justice of God in the teaching of Jesus*. London: SCM, 1963. V. cap. 1, The Question of the Historical Jesus.

BORCHERT, O. *The original Jesus*. London: Lutterworth, 1933. O autor discorre sobre a dificuldade de acreditar que a mentalidade do primeiro século possa ter inventado o Jesus dos evangelhos.

BRUCE, F. F. *New Testament History*. New York: Doubleday, 1972. Esse livro apresenta a visão histórica conservadora.

FRANCE, R. T. *Jesus and the Old Testament*. London: Tyndale, 1971.

GUTHRIE, Donald. *New Testament introduction*, rev. ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1971. A introdução ao NT apresentada nesse livro segue a visão clássica do conservadorismo.

HANSON, A.T., ed. *Vindications*. London: SCM, 1966. A maior parte dos autores dessa obra adota a crítica das formas, mas não compartilham da mesma atitude cética em relação ao evangelho de muitos críticos dessa mesma escola.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento:* a pregação de Jesus. V. 1. São Paulo: Paulinas, 1977. V. cap. 1, "A questão da credibilidade da tradição das palavras de Jesus".

LEON-DUFOUR, Xavier. *The Gospels and the Jesus of History*. New York: Doubleday, s.d.

MORRIS, Leon. *Studies in the Fourth Gospel*. Grand Rapids, Eerdmans, 1969.

MOULE, Charles F. D. *The birth of the New Testament*. 2nd ed. Naperville, Ill.: Allenson, 1966.

REDLICH, E. B. *Form Criticism:* its value and limitations. London: Duckworth, 1939. Crítica útil do período de formação da *Formgeschichte*.

Os apóstolos e as Escrituras

Edwin A. Blum

Edwin A. Blum é professor adjunto de teologia histórica do Seminário Teológico de Dallas, no Texas. É mestre e doutor em teologia pelo Seminário de Dallas e doutor pela Universidade da Basiléia. Fez seus estudos de graduação pela Universidade Rice. É instrutor no Dallas Bible College, além de instrutor e professor assistente de Literatura do Novo Testamento e Exegese e professor assistente de teologia sistemática no Seminário Teológico de Dallas. É professor do Trinity Fellowship de Dallas e diretor do Theological Students' Fellowship (TSF/ IV).

Resumo do capítulo

Os autores do NT escreveram motivados por sua ligação com Jesus Cristo e por sua devoção a ele. Compartilhavam com seu Mestre da mesma visão no tocante às Escrituras. O AT era para eles a autoridade por excelência em assuntos religiosos, porque Deus houvera por bem consigná-lo por escrito por meio do seu Espírito e pela mediação de autores humanos. Os autores do NT também deixam transparecer que seus escritos refletem os desígnios do Senhor e, tal como a revelação veterotestamentária, desfrutam de igual autoridade.

2

Os apóstolos e as Escrituras

Edwin A. Blum

Ao procurar entender a Bíblia, é fundamental que se ouça o que ela tem a dizer a respeito de si mesma. O testemunho bíblico deveria ser a fonte doutrinária máxima da Escritura. O que dizem os documentos nela contidos? De que modo os autores humanos do NT viam o AT? De que maneira encaravam seus próprios escritos? Sabiam da existência de outros autores do NT? Se sabiam, como avaliavam a produção deles? Já que o capítulo 1 tratou do modo como Jesus encarava as Escrituras, não pretendo fazê-lo aqui, se não para mostrar a relação entre a visão de Cristo e a de seus apóstolos.[1]

EM CONEXÃO COM CRISTO

Jesus Cristo é o tema central do NT e razão de ser de sua existência como corpo de escritos. Os homens que o escreveram fizeram-no por causa de sua vinculação com Cristo.

[1]É importante observar que os termos "apóstolo" e "autor da Escritura neotestamentária" são usados de modo intercambiável neste capítulo. Não presumimos com isso que os aurores do NT sejam todos apóstolos no sentido rigoroso do termo, e sim que escreveram revestidos do poder do Espírito. Parece razoável, portanto, designar seus livros como "escritos apostólicos". V. *The authority of the New Testament Scriptures,* de N. H. Ridderbos (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1963), p. 13-33.

Sem ele, jamais teriam escrito o que escreveram, tampouco teriam escrito da maneira como o fizeram.[2] O material que resultou de suas observações sobre o modo como Jesus via as Escrituras foi escrito por causa da fé pessoal que tinham em Jesus e também por causa das instruções por ele transmitidas a seus discípulos. Os autores dos evangelhos o retratam como um grande instrutor paralelamente à imagem principal de Salvador. Como verdadeiro mestre, ensina o caminho de Deus em verdade (Mt 22.16). Ele é sobretudo o preceptor da Palavra de Deus. Só ele compreende perfeitamente a força dessa Palavra e é capaz de explicar seu significado (v. Mt 4.4-10; 5.17-44; 7.28,29).[3] A maneira como Jesus via o AT era também a forma como os autores dos evangelhos o viam. Eles falam de Jesus e do modo como ele enxergava as Escrituras com nítida aprovação, e se examinarmos a maneira como usam as Escrituras observaremos a mesma reverência e submissão à sua autoridade verificadas em Jesus. Pode-se notar isso com muita clareza nas seis passagens seguintes: Mt 5.17-19; 22.23-32; Lc 17.16,17; 18.31; 24.25,44; Jo 10.33-36.[4] Essas passagens não somente nos mostram que Jesus cria no cumprimento integral das profecias do AT, até mesmo em seus pormenores, como também atestam o que pensavam a respeito os autores dos evangelhos.[5]

Todos os autores do NT estão interligados a Jesus no que diz respeito a sua autoridade. Em seu ministério, Jesus mostrou que suas palavras tinham autoridade (Mt 7.29; Mc 1.22,27; Lc 4.32). Essa autoridade ficou demonstrada nos prodígios que realizou (Mc 2.10; Lc 4.36). O poder supremo ou a autoridade

[2]Para uma discussão mais demorada das interpretações que Jesus dava ao termo *pesher*, assim como o tratamento especial conferido ao termo por seus discípulos, v. Richard Longenecker, *Biblical exegesis in the apostolic period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 70-5, 98-103, 140-57 e 210, 211.

[3]Mateus, especificamente, desenvolve com muitos detalhes a face professoral de Cristo (observe o uso que faz de διδάσκω e διδάσκαλος em *TDNT*, vol. 2, p. 138-65). Mateus dá também muita ênfase à citação de material bíblico pelo método *pesher*. Cf. F. C. Grant, MATTHEW, GOSPEL OF, *IDB*, vol. 3, p. 302-13. Grant fornece uma lista com breves comentários sobre 61 citações do AT em Mateus. Longenecker (Biblical Exegesis, p. 140-57), discute onze citações de Mateus as quais considera *pesher*.

[4]Para um tratamento mais pormenorizado destes e de outros textos dos evangelhos, consulte o cap. 1 do livro *Jesus Cristo e as Escrituras*, de John F. Wenham, ou, do mesmo autor, *Christ and the Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1973).

[5]Naturalmente tornou-se comum na teologia moderna defender a idéia contrária — isto é, que as posições atribuídas a Cristo *não* são suas, e sim de outros que a ele foram atribuídas; v. N. Perrin, *O que ensinou Jesus realmente?* (São Leopoldo: Sinodal, 1977). Se adotarmos tal visão, torna-se praticamente impossível saber o que Jesus pensava de fato.

do Pai foi concedida ao Filho exaltado em sua ressurreição, por isso ele podia dizer: "Foi-me dada toda a autoridade nos céus e na terra" (Mt 28.18). Isso lhe permitia delegar autoridade a seus apóstolos, o que fez de fato (Mt 28.19,20; Jo 20.21-23). Os apóstolos constituem o alicerce humano da igreja (Mt 16.18,19; Gl 2.9; Ef 2.20). Como parte de sua capacitação, Jesus deu a promessa do Espírito Santo, que os guiaria e levaria à verdade (Jo 14.26; 15.26,27; 16.13-15). A verdade que o Espírito da verdade lhes ensinou era sobre Jesus — verdade que antes de sua morte, sepultamento e ressurreição os discípulos não foram capazes de compreender. Depois, o Espírito capacitou-os a entender e a crer nesses acontecimentos e em sua importância (v. Jo 2.22). Assim como os apóstolos foram chamados para pregar a mensagem da morte e ressurreição de Jesus, foram também instruídos e capacitados pelo Espírito Santo a ensinar essas verdades à igreja. Os autores da Escritura receberam o ministério do ensino com autoridade, por meio da capacitação com o Espírito Santo da verdade. E a compreensão disto é de importância fundamental no cálculo do valor e da confiabilidade de suas declarações individuais.

O QUE PENSAVAM OS AUTORES NEOTESTAMENTÁRIOS SOBRE O ANTIGO TESTAMENTO

Citações e alusões

Quando lemos o NT, observamos admirados um grande número de citações do AT além de alusões a ele. Nicole estima que existam 295 citações e um número muito maior de alusões — pelo menos 10% do NT é constituído de material extraído do AT.[6] D. Hay contabiliza 239 citações que utilizam uma fórmula introdutória, 1 600 citações do AT e uma quantidade enorme de alusões a ele.[7]

O material do AT é utilizado de diversas maneiras. Por exemplo, quando se quer fundamentar ou ilustrar um argumento, como ponto de partida de uma discussão ou como texto de prova. Percebe-se em todos os livros do NT que o AT é sempre tratado como fonte digna de autoridade. É comum entre os escritores

[6]New Testament use of the Old, *Revelation and the Bible,* Carl F. H. Henry, org. (Grand Rapids: Baker, 1958), p. 137-8. O ensaio de Nicole apresenta inúmeros pontos úteis a quem quer que se interesse pelo estudo mais aprofundado dos fenômenos. Desenvolvem-se aí muitas das implicações para a doutrina da inspiração. V. tb. Longenecker quanto aos fenômenos das citações em *Biblical exegesis*, p. 164-70.

[7]New Testament interpretation of the Old Testament, Interpretation, history of, *IDB Sup.*, p. 443.

de hoje citar uma autoridade sempre que necessário. Esse procedimento também era seguido pelos escritores antigos. O evangelho de João, por exemplo, apresenta 15 citações diretas. Quatro delas se encontram no capítulo 12, onde lemos sobre a entrada de Jesus em Jerusalém e sua explicação sobre a cegueira espiritual dos judeus. Outras quatro citações aparecem no capítulo 19, que trata da morte de Jesus. O restante das citações encontram-se igualmente em lugares significativos — onde se procura estabelecer um conceito, explicar um acontecimento ou afirmar ou demonstrar o cumprimento de uma profecia.

Nos capítulos 9, 10 e 11 de Romanos, Paulo mostra como um autor do NT usa o AT. Em suas cartas, ele cita o AT 93 vezes (um terço do total de citações contidas no NT juntamente com fórmulas introdutórias); contudo, 26 dessas citações estão nesses três capítulos de Romanos. Sem dúvida, as razões do apóstolo para tantas citações são muitas; entretanto, uma das principais consistia em explicar e expor com clareza uma questão extremamente difícil: por que os judeus não reconheciam e não aceitavam Jesus como Messias. Os ensinamentos "pesados" relativos à misericórdia e ao castigo soberanos de Deus também são respaldados pelas Escrituras do AT (Rm 9.12,13,15,17).

Para os apóstolos, a Escritura do AT era sem dúvida alguma a autoridade máxima a que podiam recorrer! Trata-se de uma autoridade absoluta, e não relativa. Eles nunca tentam corrigi-la, tampouco procuram colocar um livro ou um dizer veterotestamentário contra o outro.[8] Para eles, todos reverberam uma só voz. Sabem perfeitamente que os livros foram escritos por autores humanos, porém fazem questão de afirmar explicitamente que Deus fala nesses escritos e também por meio deles (At 4.25; 28.25; Rm 9.27,29). O autor do livro de Hebreus tem um modo particular de fazer citações, já que menciona os autores humanos dos escritos bíblicos do AT em duas ocasiões apenas (9.20; 12.21). Nos outros casos, é Deus Pai, Cristo ou o Espírito Santo que falam (v. 1.5-13; 2.12,13; 3.7-11).

Em face da polêmica atual em torno da inerrância no meio evangélico, faríamos bem se prestássemos atenção à ênfase dada pelo autor do livro de Hebreus. Depois de dois séculos de estudos histórico-críticos, muitos estudiosos da Bíblia passaram a dar atenção à "visão de Paulo", ou à "visão

[8]É fato por demais sabido que os autores das Escrituras recorrem a vários textos hebraicos e gregos (na tradução da *LXX*). Em geral, tratam com muita liberdade esse texto, o que constitui um problema para os defensores da inerrância. Contudo, a crítica textual do AT está longe de ser exaustiva, e os fenômenos das leituras variantes atestam simplesmente a existência de numerosas traduções e tradições textuais nos tempos bíblicos. V. R. Longenecker, *Biblical exegesis*, p. 113-4.

de João" ou à "visão do primeiro Isaías" abandonando quase que por completo aquilo que Deus disse. Sem cair no docetismo da autoria divina e humana, o evangélico moderno precisa compreender que o autor humano diz aquilo que Deus disse a ele e por meio dele (v. 1Co 14.37; Gl 3.8; Hb 3.7; 4.7).[9] É significativo o fato de que homens falaram e escreveram, contudo é mais significativo ainda o fato de que Deus falou. Que o autor de Hebreus sabia disso fica muito claro pela forma como cita o AT.

Fórmulas introdutórias

Os autores do NT utilizam várias fórmulas introdutórias que nos ajudam a entender o que pensavam a respeito do AT. Uma das mais comuns é a expressão grega *gegraptai*, "está escrito". Shrenk discute o uso de *graphô* em suas várias formas e expressões e constata uma semelhança no uso grego e israelita do termo. Em ambas as esferas, trata-se de uma expressão legal cuja autoridade tem força coercitiva. "Tudo o que for referido como *gegraptai* tem caráter normativo porque é garantido pelo poder inescapável de Javé, Rei e Legislador."[10] O comentário de Warfield sobre expressões do tipo "a Escritura diz" e "Deus diz", embora antigo, ainda tem valor pelo volume de citações relativas à autoridade.[11] Para os autores do NT, como bem demonstra o constante intercâmbio de fórmulas introdutórias, quando a Escritura fala, Deus fala (v. At 13.34; Rm 9.13,15,17).

As fórmulas introdutórias não ignoram a autoria humana das Escrituras. Paulo usa expressões do tipo: "Como ele diz em Oséias" (Rm 9.25); "Isaías exclama" (Rm 9.27); "Como anteriormente disse Isaías" (Rm 9.29); "Moisés disse" (Rm 10.19); e ainda "E Isaías diz ousadamente" (Rm 10.20). É óbvio que a visão paulina da inspiração dá amplo espaço à personalidade de seus autores.

[9]É interessante observar a falta de equilíbrio de muitos exegetas modernos que recorrem ao método histórico-crítico, privilegiando assim o autor humano em detrimento do divino. É o caso de Karl Barth, autor de *Carta aos Romanos* (São Paulo: Novo Século, 2000), p. 13; B. S. Childs, *Biblical Theology in crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), cap. 8, "Recovering an exegetical tradition", p. 139-47; e B. S. Childs, *The Book of Exodus*: a critical, theological commentary (Philadelphia: Westminster, 1974), p. 9.

[10]γράφω, *TDNT*, vol. 1, p. 747.

[11]*The Presbyterian and Reformed Review* 10 (1899), p. 472-510, reimp. em *The inspiration and the authority of the Bible*, Samuel Craig, org. (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1951), p. 299-348.

Contudo, as palavras que escrevem provêm de Deus e foram-lhes dadas pelo espírito profético (v. 1Co 2.12-14; 14.37).[12]

Os oráculos de Deus

A expressão *ta logia*, "os oráculos", é usada freqüentemente pelos autores do NT para descrever o AT. Paulo, ao falar das vantagens dos judeus sobre os gentios, diz: "Principalmente porque aos judeus foram confiadas as palavras [ou *oráculos*, v. a versão RA da SBB] de Deus" (Rm 3.2). O que ele quer dizer com "palavras"? No grego clássico a expressão era usada para designar uma declaração dada por Deus. No AT grego (conhecido por *Septuaginta* [*LXX*]) o termo é usado de várias maneiras distintas: para assinalar uma afirmação divina individual, para se referir aos mandamentos divinos ou à palavra de Deus de modo geral (v. Dt 33.9; Sl 119 [118, na *LXX*]; Is 28.13).[13] A interpretação mais adequada do texto de Romanos 3.2 remete a todo o AT, e não a passagens específicas dele. A expressão significaria então que *todo o AT* é palavra de Deus registrada por escrito. O oráculo podia ser dado através de um porta-voz, todavia o produto final era sintetizado pela expressão "Assim diz o Senhor".

Outros usos neotestamentários da palavra aparecem em: 1) Atos 7.38 em referência a Moisés: "... e recebeu palavras vivas, para transmiti-las a nós"; 2) em 1Pedro 4.11: "Se alguém fala, faça-o como quem transmite a palavra [oráculos] de Deus"; e 3) em Hebreus 5.12 : "... vocês precisam de alguém que lhes ensine novamente os princípios elementares da palavra de Deus." Desses três textos, o de Atos é o que tem significado mais próximo de Romanos 3.2, ressaltando ao mesmo tempo a origem divina da legislação mosaica.

As Escrituras

Os autores do NT referem-se constantemente aos escritos do Antigo Testamento por *graphē*, ou "Escritura". O termo é usado, no singular ou no plural, cerca de 50 vezes no NT. Originariamente, a palavra grega significava qualquer coisa escrita ou publicada, secular ou sagrada. No NT, é usada exclusivamente

[12]E. Earle ELLIS, *Paul's use of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957. Para fórmulas introdutórias, v. p. 22-5.

[13]Cf. C. E. B. Cranfield, *Carta aos Romanos* (São Paulo: Paulinas, 1992). Quanto a λόγιον, v. G. Kittel, *TDNT*, vol. 4, p.140-43 e o extenso artigo clássico da autoria de B. B. Warfield, The oracles of God, publicado originariamente em *The Presbyterian and Reformed Review*, 11 (1900), p. 216-60, reimp. em *The inspiration and authority of the Bible*, p. 351-407.

em referência aos escritos sagrados, ou Sagrada Escritura.[14] Esse uso vem do judaísmo, que possuía sua Lei (*Tôrâh*), profetas (*Nᵉvî'îm*) e (outros) escritos (*Kᵉtûvîm*)[15] Os autores dos livros do NT (em sua maioria judeus) devem com quase toda certeza ter compartilhado das posições de seus contemporâneos em relação às Escrituras. Paulo, por exemplo, refere-se ao AT como "Escrituras Sagradas". Shrenk classifica da seguinte forma a concepção judaica:

> De acordo com a concepção judaica tardia, a Escritura tem importância normativa, possui autoridade e é sagrada. Sua validade é permanente e incontestável. Na qualidade de preceito divino, foi concedida pelo Espírito de Deus. Essa visão referia-se originariamente ao Pentateuco [ou Lei], mas foi posteriormente transferida para os profetas e para os Escritos. A implicação disso para a doutrina da inspiração é de que a verdade revelada de Deus está *presente em cada palavra* [grifo do autor].[16]

("Preceito" no texto acima significa "ordem").

Passagens do AT como as relatadas a seguir mostram a presença da personalidade divina nos autores humanos das Escrituras:

> O ESPÍRITO do Senhor falou por meu intermédio; sua palavra esteve em minha língua (2Sm 23.2).
>
> O SENHOR, porém, me disse: "Não diga que é muito jovem. A todos a quem eu o enviar, você irá e dirá tudo o que eu lhe ordenar ... O SENHOR estendeu a mão, tocou a minha boca e disse-me: "Agora ponho em sua boca as minhas palavras." (Jr 1.7-9).
>
> [Você] será o meu porta-voz (Jr 15.19; v. 20.7-9).
>
> Então Jeremias chamou Baruque, filho de Nerias, para que escrevesse no rolo, conforme Jeremias ditava, todas as palavras que o SENHOR lhe havia falado (Jr 36.4).

A análise do termo *Escritura* e a obra do Espírito de Deus em sua produção nos leva necessariamente ao exame de três textos clássicos do NT sobre a inspiração do AT.

[14] *BAG*, p. 165.

[15] B. B. Warfield, The terms "Scripture" and 'Scriptures' as employed in the New Testament, reimp. em *The inspiration and authority of the Bible*, p. 229-41.

[16] *TDNT*, vol. 1, p. 755. V. tb. Richard N. Longenecker, *Biblical exegesis*, p. 19, 48-9.

2Timóteo 3.13-17

> Contudo, os perversos e impostores irão de mal a pior, enganando e sendo enganados. Quanto a você, porém, permaneça nas coisas que aprendeu e das quais tem convicção, pois você sabe de quem o aprendeu. Porque desde criança você conhece as Sagradas Letras, que são capazes de torná-lo sábio para a salvação mediante a fé em Cristo Jesus. Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção e para a instrução na justiça, para que o homem de Deus seja apto e plenamente preparado para toda boa obra.

Paulo, na última carta que escreveu, dirigiu-se a seu jovem discípulo, Timóteo. Queria prepará-lo, e à igreja nascente, para as dificuldades dos dias vindouros. Ele mesmo fora perseguido, e assim haveriam de ser também todos que procurassem levar uma vida de santidade em meio a uma era cada vez mais ímpia. No calor do conflito, é natural que o indivíduo se deixe tomar pela ansiedade e pela indecisão. Paulo queria fortalecer a Timóteo e, através dele, a igreja, tornando-a forte e perseverante. O apóstolo não desejava uma igreja fraca, que batesse em retirada quando confrontada com a verdade. A igreja e seus líderes têm de seguir adiante com seu ministério de proclamação e de ensino com confiança e convicção. Timóteo devia sentir-se confiante por dois motivos. Em primeiro lugar, ao contrário das mentiras apregoadas pelos falsos mestres, ele sabia da integridade de caráter daqueles que foram seus professores — sua mãe, sua avó e Paulo. Em segundo lugar, sua confiança baseava-se no alicerce dos "escritos sagrados" (*hiera grammata*), nos quais fora instruído desde a infância.

Esses escritos sagrados são aquilo que conhecemos como livros do AT e são preciosos porque "são capazes de torná-lo sábio para a salvação mediante a fé em Cristo Jesus". A Escritura só será usada ou compreendida corretamente se, por meio dela, o indivíduo chegar à fé em Jesus como Messias e Salvador pessoal. Diferentemente dos ímpios, que podem aprender muita coisa sem jamais chegar ao conhecimento da verdade (2Tm 3.1-9), o crente toma contato com a verdade por meio da instrução escriturística. Em outra passagem, Paulo fala da "verdade que está em Jesus" (Ef 4.21). O apóstolo está convicto de que a Escritura fala do Messias e de que Jesus é o Messias. "Pois o que primeiramente lhes transmiti foi o que recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou no terceiro dia, segundo as Escrituras..." (1Co 15.3,4). Em 2Timóteo 3.14-17, Paulo expressa seu firme propósito de ajudar Timóteo a perseverar (*mene*).

A ênfase de seu ensino recai sobre a utilidade e o propósito da Escritura, como se depreende claramente do uso que faz da preposição "para" (*pros*) — cinco vezes nos versículos 16 e 17 —, e da conjunção "para que" (*hina*), no versículo 17.

As palavras cruciais do versículo 16 são πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος (*pasa graphē theopneustos kai ōphelimos*), que traduzidas significam "Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil...". A NASB (*New American Standard Version*) comenta em uma nota a possível tradução dessa passagem da seguinte forma: "Toda Escritura, inspirada por Deus, é também...". Ao cotejarmos diversas traduções diferentes, até mesmo o leitor sem conhecimento de grego perceberá rapidamente as possibilidades e os problemas exegéticos daí decorrentes. As traduções e os comentaristas conservadores tendem a privilegiar a forma "Toda a Escritura é inspirada", em vez de "Toda Escritura, inspirada por Deus, ...". Em primeiro lugar, porque a construção encabeçada por *pas*, "toda", seguida de um substantivo anartro (desacompanhado de artigo) suscita problemas muito particulares. C. F. D. Moule, em seu estudo sobre expressões idiomáticas gregas, observa que em 2Timóteo 3.16, a passagem πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος "não deve ser traduzida por *Toda Escritura, inspirada por Deus*; e sim, com muito maior certeza, por *Toda a Escritura* [é] inspirada".[17] Em segundo lugar, o contexto favorece a idéia de que Paulo tem em mente o AT como um todo. Em terceiro lugar, a tradução *Toda Escritura, inspirada por Deus* é ambígua e, por vezes, foi interpretada como *Toda Escritura inspirada* [é útil], numa clara alusão à idéia de que há partes da Escritura que não seriam inspiradas nem úteis. Tomando-se por base apenas o texto grego — sem consideração do contexto, do uso de *graphē* no NT ou das idéias judaicas acerca da inspiração — tal interpretação é possível. Se, contudo, levarmos em conta os fatores mencionados, deve-se optar pela forma *Toda a Escritura é inspirada.*

[17] *An idiom book of the New Testament Greek*, Cambridge: At the University, 1953, p. 95. Cf. Nigel Turner, *A grammar of New Testament Greek*, James H. Moulton, org. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), vol. 3, Syntax, faz a seguinte observação sobre *pas* ("todos, cada"): "No interesse da exegese, é importante questionar o quanto o helenismo teria se desviado dos padrões clássicos no que se refere ao artigo definido πᾶς. Em primeiro lugar, πᾶς antes de um substantivo anartro significa *cada*, no sentido de *qualquer*; e não todos os indivíduos, como em ἕκαστος, e sim qualquer". Ele traduz πᾶσα γραφὴ no texto em consideração (2Tm 3.16) como "*tudo o que* for Escritura", p. 199. E prossegue: "Por outro lado, esse πᾶς anartro significa também *toda, totalidade*, tal como ocorre quando vem acompanhado do artigo. Talvez isso se deva à influência do hebraico; para כל־בשׂר torna-se πᾶσα σὰρξ *toda carne*...", p. 199-200. O autor cita treze exemplos desse uso no NT. Poderíamos incluir também 2Tm 3.16 nessa categoria.

Há outras questões polêmicas acerca da tradução nesse mesmo texto. A NASB, como a NVI, prefere a forma *Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil,* acrescentando à passagem um "e" (que não se encontra no texto original grego). Além disso, a tradução de *kai* por "e" não é questão totalmente fechada. É normal traduzir *kai* por "e", porém a tradução de *kai* por "também" é praticamente obrigatória toda vez que o verbo de ligação "é" aparece em local diferente — como, por exemplo, na passagem citada "Toda Escritura inspirada *é também* útil". A omissão do verbo (*é*) é fenômeno corriqueiro na gramática grega.[18] A colocação do "é" antes de "inspirada e útil" justifica-se pelo fato de que ambas as palavras são adjetivos e parece natural tomá-las na forma paralela como predicativo. A estrutura da sentença no grego é a mesma de 1Timóteo 4.4, cuja tradução se faz tomando-se geralmente ambos os adjetivos como predicativo.[19]

Outro item a ser considerado nessa primeira passagem é o significado do adjetivo *theopneustos,* "inspirada por Deus". Kelly diz que o significado literal é "soprada por Deus".[20] Os lexicógrafos, porém, normalmente traduzem por "inspirada por Deus".[21] Em 1900, num artigo de 50 páginas sobre o significado desse termo, B. B. Warfiled chega à seguinte conclusão:

> Tudo nos leva a crer que o termo em questão aponta primeiramente para a origem da Escritura, não para a sua natureza e muito menos para os efeitos dela decorrentes. Tudo o que é θεόπνευστος é "soprado por Deus" e é resultado do fôlego criativo do Todo-Poderoso. A Escritura é chamada θεόπνευστος com o objetivo de caracterizá-la como acontecimento "soprado por Deus", projeto de inspiração divina, criação daquele Espírito que é, em todas as esferas da atividade divina, o executor da divindade. A tradução tradicional do termo como *inspiratus a Deo,* no latim, também não merece crédito se o tomarmos ao pé da letra. Ele não expressa o soprar divino nas Escrituras. Contudo, o conceito tradicional vinculado a ele é geralmente defendido pelos pais da igreja e pelos dogmatistas. O que se afirma aí é que as Escrituras devem sua origem divina a uma atividade de Deus Espírito Santo e são, em seu sentido mais elevado

[18] *BDF,* p. 70.

[19] J. N. D. KELLY, *A commentary on the pastoral epistles,* New York: Harper & Row, 1963, p. 203. Para uma opinião contrária, v. *The pastoral epistles,* de Martin Dibelious e Hans Conzelman (Philadelphia: Fortress, 1962), p. 120.

[20] *Pastoral epistles,* p. 203.

[21] Bauer[5], Von Gott eingegeben, inspiriert, *BAG* s.v.

> e mais verdadeiro, criação dele. É sobre esse fundamento de origem divina que se acham alicerçados todos os mais altos atributos da Escritura.[22]

Warfield, portanto, ressaltou que o significado do termo é "soprado por Deus", e não "inspirado", tampouco "portador do sopro divino". Vários autores e lexicógrafos modernos parecem ignorar seu trabalho ou então não demonstram conhecê-lo.[23]

A utilidade da Escritura é decorrência de sua origem, "soprada por Deus". Ou seja, ela é útil.

Ainda há uma outra questão a ser tratada em relação a essa passagem. O que o judaísmo e o helenismo ensinavam acerca da inspiração naquela época? Paul Billerback, em seu *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* [*Comentário do Novo Testamento com base no Talmude e no Midraxe*], dedica parte de sua obra ao entendimento que tinham os judeus desse conceito.[24] A Lei, em geral, era tida como preexistente. Fora transmitida a Moisés, ditada a ele, ou talvez até escrita diretamente pelo próprio Deus. Os profetas e os Escritos também eram considerados de origem divina pelos primeiros autores do judaísmo. Havia três teorias. A mais antiga e de maior aceitação dizia que Deus comunicara o conteúdo dos livros aos seus autores por meio de inspiração divina. Outra teoria defendia que o conteúdo fora revelado por Deus no Sinai e transmitido pela tradição. Por último, acreditava-se que Deus comunicara o conteúdo dos livros dos profetas e dos Escritos às almas preexistentes de seus autores no Monte Sinai.

E. Schweizer faz o seguinte comentário sobre 2Timóteo 3.16: "Trata-se de um uso helenístico, portanto, de inspiração mântica → 345,4 s.".[25] No mundo helenístico, acreditava-se que Apolo enchia as mulheres com seu sopro divino quando queria possuí-las. A possessão era acompanhada de diversos efeitos, dentre eles o frenesi das bacanais, línguas extáticas e, em Delfos, de profecias.[26] O NT, porém, não usa o linguajar típico do mundo do entusiasmo mitológico.[27]

Há diversos pontos a observar. Seja qual for o conceito de "inspiração" que se adote, helenístico ou judeu, o que se depreende de 2Timóteo 3.16

[22]The inspiration and authority of the Bible, reimp., p. 245-96; God-inspired Scripture, *The Presbyterian and Reformed Review* 11 (1900), p. 89-130,.

[23]P. ex., v. *TDNT*, s.v., *BAG*, s.v.; Kelly, *Pastoral epistles*.

[24]Reimp. 1969, IV/1, p. 435-51.

[25]*TDNT*, vol. 6, p. 454.

[26]H. Kleinknecht, vol. 6, p. 345-6.

[27]Ibid., p. 358-9.

é uma ênfase em Deus como originador das declarações ou do material escrito. Do ponto de vista do NT, as práticas mânticas do helenismo pareciam estar mais próximas da possessão demoníaca do que da obra do Espírito Santo. Nos relatos bíblicos de possessão demoníaca, a personalidade humana parece estar sempre submetida a um poder maior que a sufoca por completo (v. Mt 15.22; Mc 5.3-7; Lc 9. 39-42). As principais concepções rabínicas, com sua ênfase na comunicação ditada, também não parecem fazer justiça ao envolvimento dos autores humanos. Em compensação, a concepção neotestamentária da "inspiração" ressalta a origem divina, porém envolve ao mesmo tempo a personalidade humana (v. Rm 10.20; 1Co 2.13; 14.37; 2Pe 1.20,21).

2Pedro 1.19-21

Um estudo de 2Pedro 1.20,21 pode nos ajudar a compreender o ponto de vista dos escritores bíblicos sobre a origem das Escrituras do AT.

> Assim, temos ainda mais firme a palavra dos profetas, e vocês farão bem se a ela prestarem atenção, como a uma candeia que brilha em lugar escuro, até que o dia clareie e a estrela da alva nasça no coração de vocês. Antes de mais nada, saibam que nenhuma profecia da Escritura provém de interpretação pessoal, pois jamais a profecia teve origem na vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo (2Pedro 1.19-21).

Pedro, em sua segunda carta, escreve para lembrar aos cristãos as verdades básicas do cristianismo, de modo que permaneçam firmes na verdade mesmo depois da morte dele (1.12-15).[28] A mensagem apostólica sobre a glória de Jesus não é imaginária; baseia-se no testemunho ocular dos apóstolos (1.16-18). O testemunho celestial que Deus deu de seu Filho na Transfiguração confirmou a mensagem da profecia (1.17-19). Em face do cumprimento das profecias referentes a Cristo e da confirmação dada pelo Pai às Escrituras veterotestamentárias, aos cristãos cabe estudar e prestar muita atenção à Palavra de Deus. Ela dará luz em meio a trevas terríveis até o retorno de Cristo, que trará consigo a luz resplandecente do dia divino e transformará os corações (v. 19).

[28]Há quem discuta com veemência a autoria de 2Pedro. A defesa evangélica da autoria petrina é defendida com determinação por Donald Guthrie em *New Testament introduction* (London: Tyndale, 1970) e Michael Green, *Segunda epístola de Pedro e Judas* (São Paulo: Vida Nova & Mundo Cristão, 1983).

A maioria dos tradutores e comentaristas interpreta o versículo 20 como uma advertência contra o mal uso que se faz da Escritura quando é utilizada para produzir falsas interpretações. A interpretação correta é aquela que lhe quis dar o Espírito Santo, uma vez que é ele o originador das profecias.[29] O versículo ganha muito sentido se traduzido da seguinte forma: "Reconheçam que essa verdade é da máxima importância — ou seja, que nenhuma profecia da Escritura resulta de interpretação pessoal...".[30] A palavra fundamental aqui é *epilyseos*, e a idéia básica tanto do substantivo quanto do verbo relacionado no grego clássico é "soltar", "desprender" ou "desamarrar". Os significados daí derivados se superpõem: "resolver dificuldades", "dar explicações", evocando até mesmo a idéia de origem.

Seja qual for o significado que se atribua ao versículo 20, o pensamento do versículo 21 não fica seriamente afetado. Todavia, se for a origem, e não a interpretação da Escritura o tema do versículo 20, o versículo 21 torna-se necessariamente a conclusão do argumento do parágrafo. A conjunção *gar*, "pois", explica a origem da palavra profética à qual o cristão deve prestar muita atenção. Ele tem, portanto, motivos para se sentir confiante, já que os autores humanos da Escritura não eram como os falsos profetas que expunham simplesmente suas idéias e eram condenados pelo AT.

> Assim diz o SENHOR dos Exércitos: "Não ouçam o que os profetas estão profetizando para vocês; eles os enchem de falsas esperanças. Falam de visões inventadas por eles mesmos, e que não vêm da boca do SENHOR" (Je 23.16).
>
> Assim diz o Soberano, o SENHOR: Ai dos profetas tolos que seguem o seu próprio espírito e não viram nada! (Ez 13.3).

Pedro afirma que "jamais a profecia teve origem na vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo" (2Pe 1.21). Essa passagem esclarece de modo notável o trabalho de cooperação dos dois autores da Escritura. Green explica o significado da principal figura de linguagem desse texto:

> Ele [Pedro] usa uma metáfora marítima no versículo 21 (v. At 27.15,17, onde a mesma palavra, *pheromene*, é usada em referência a um navio levado

[29]Cf. a discussão em K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (Freiburg: Herder, 1976), p. 201. J. N. D. Kelly, *The epistles of Peter and of Jude* (New York: Harper and Row, 1969), p. 323-5.

[30]Michael GREEN, *Segunda epístola de Pedro e Judas*, São Paulo: Vida Nova & Mundo Cristão, 1983).

> pelo vento). Os profetas içavam suas velas, por assim dizer (eram obedientes e acessíveis), e o Espírito Santo os enchia e conduzia sua embarcação na direção por ele determinada. Quando os homens falavam, era Deus quem falava.[31]

Pode-se dizer que o ensino de Pedro sobre a inspiração é referendado por todos os autores do NT. Fontes extrabíblicas confirmam a crença comum entre os judeus em relação à produção das Escrituras. Aos testemunhos citados em Strack-Billerbeck (n. 24), podemos ajuntar ainda o testemunho dos escritos de Qumran (por exemplo, 1QS 8.16; 6QD 2.12), e os de Fílon e Josefo. Há uma passagem interessante na obra de Josefo, *Contra Ápion* (1.37, 38), em que ele afirma que os profetas judeus aprendiam com a história do seu povo:

> ... graças à inspiração dada por Deus e à determinação de fixar por escrito um relato objetivo dos eventos de que foram contemporâneos, segue-se, em meu entender, que não temos miríades de livros inconsistentes e contraditórios. Nossos livros, aqueles cuja autoria é indisputável, são 22, e contêm o registro de todas as épocas.[32]

À luz da atual controvérsia em torno da inerrância, em que alguns afirmam haver erros no texto inspirado, as palavras de Josefo mostram que a idéia de um texto inspirado falho não é nova. As modernas tentativas de combinar o conceito bíblico da inspiração com o método histórico-crítico não passam de ecos contemporâneos daquela mesma visão. Herman Ridderbos, por exemplo, afirma: "Observamos, não raro, que um evangelista introduz propositalmente alterações no texto de outro — por vezes, ao que parece, para corrigi-lo".[33] Apesar da linguagem, em geral conservadora, e de seu desejo de evitar um "conceito teológico abstrato no tocante à inspiração e à autoridade das Escrituras", Ridderbos acaba caindo em um conceito antibíblico de inspiração. Ele propõe uma "visão histórico-crítica conservadora".[34]

Gálatas 3.16

Um bom exemplo da visão que tinham os autores do NT acerca do AT é o uso que Paulo faz da palavra *descendência* em Gálatas 3.16: "Assim também

[31] Ibid., p. 91.
[32] *Loeb edition*, trad. H. St. J. Thackeray, vol. 1, p. 179.
[33] *Studies in Scripture and its authority*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 28.
[34] Ibid., p. 29.

as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. A Escritura não diz: 'E aos seus descendentes', como se falando de muitos, mas: 'Ao seu descendente', dando a entender que se trata de um só, isto é, Cristo." Outras passagens em que fica clara a crença dos autores do NT na precisão do AT, inclusive de minúcias, encontram-se, por exemplo, em Mateus 21.2-5 e em João 19.23,24, onde se trata do cumprimento da Palavra com tal seriedade a ponto de incluir o equivalente hebraico original. A argumentação de Paulo em Gálatas 3.16 é clássica, uma vez que considera importante o uso de um substantivo singular, e não plural. Muitos objetaram ao entendimento de Paulo classificando-o de fantasioso ou de simples opinião rabínica convencional e sem méritos. Contudo, todo o argumento de Gálatas 3 baseia-se nesse pormenor lingüístico. Tomando-o como referência, Paulo afirma que "aqueles que ouvem com fé", e não "os praticantes da lei", são os verdadeiros descendentes de Abraão. Os judaizantes ensinavam que para participar das bênçãos abraâmicas, os cristãos da Galácia tinham de guardar a Lei. Paulo contesta: se as pessoas nascidas depois da revelação da Lei tornam-se descendência de Abraão pela prática da lei, existem então *dois tipos de descendência*: a dos que "ouvem a lei mediante a fé" e a dos que "praticam a lei". Paulo observa que o AT não fala em "descendências", e sim "descendência". Para ele, a forma gramatical é da máxima importância. Note-se que o uso de um coletivo no singular reforça a idéia de que existe apenas um *tipo* de descendência, e não uma descendência de caráter numérico, porque Cristo é *a* descendência, e os cristão também o são (v. 29).

O QUE PENSARAM OS AUTORES DO NOVO TESTAMENTO SOBRE OS ESCRITOS DE SUA AUTORIA

Os autores do NT criam que sua autoridade provinha de Deus. Paulo, em particular, referia-se a si mesmo como apóstolo, arauto, testemunha e embaixador (Rm 1.1,5; Gl 1.8,9; 1Ts 2.13; 1Tm 2.7).[35] Ele dizia que as cartas que escrevia deviam ser lidas nas igrejas e obedecidas (Cl 4.16; 2Ts 3.14). Essa leitura pública seguia a prática da sinagoga, em que se liam os escritos do AT (Lc 4.16,17; At 13.15). Agora, a nova palavra profética deveria também ser lida e obedecida (Ap 1.3).

Nas cartas de Paulo, encontramos muitas indicações de que ele estava convicto de que seus escritos tinham autoridade. Em 1Coríntios 2.13, lemos: "Delas também falamos, não com palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas com palavras ensinadas pelo Espírito, interpretando verdades espirituais

[35]Ibid., p. 21.

para os que são espirituais". A sentença talvez não se refira diretamente ao ministério epistolar de Paulo, e sim à sua pregação e ensino. Sua argumentação fundamental é que o Espírito o ensina, portanto seus ensinamentos não provêm de sabedoria humana, e sim divina. Em 1Coríntios 7.12, lemos: "Aos outros, eu mesmo digo isto, não o Senhor...". Diferentemente do que afirmam certas interpretações, Paulo não está dizendo aqui que suas palavras carecem de inspiração e autoridade; em vez disso, o apóstolo faz distinção entre a palavra de ordem que o Senhor Jesus pronunciou ao tempo em que esteve na terra (v. 10) daquela que Paulo dá agora ao povo de Deus em uma nova situação em que o evangelho começa a se difundir.[36] Deve-se observar, em apoio a essa interpretação, que a ordem de Paulo (*diatassô*, "eu ordeno" ou "exijo") estende-se a todas as igrejas (1Co 7.17).

Na mesma carta, o apóstolo escreve: "Se alguém pensa que é profeta ou espiritual, reconheça que o que lhes estou escrevendo é mandamento do Senhor" (1Co 14.37). A carta de Paulo à igreja de Corinto está vinculada à ordem do Senhor. Perguntar-se, como fazia então a igreja incomodada: "Existiriam erros na Escritura (AT) ou nas cartas do NT?", e ainda: "De que modo Paulo teria respondido?", é bastante interessante. Será que Paulo concebia a possibilidade de erro em uma ordem do Senhor? Poderia Paulo dizer: "Cristo fala por meu intermédio" (2Co 13.3) e achar ao mesmo tempo que suas palavras pudessem ser errôneas ou imperfeitas? Certamente Cristo, "[em quem] estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento" (Cl 2.3) e que é a própria verdade (Jo 14.6) jamais erraria.

Outros autores do NT dão testemunho semelhante. Lucas, por exemplo, no prólogo ao seu evangelho (1.1-4), fala do seu cuidado ao escrever, de modo que a fé do leitor possa se alicerçar sobre um fato histórico inabalável. João também afirma que as coisas sobre as quais escreve aconteceram de fato na presença de testemunhas (Jo 20.30); afirma ainda que seu testemunho ocular acerca de Jesus é verdadeiro (Jo 19.35). Além disso, há a promessa do Espírito Santo, que lembraria, ensinaria e guiaria os apóstolos a toda a verdade (Jo 14.26; 15.26; 16.13).[37] Pedro diz que o testemunho apostólico não se baseia

[36]C. K. Barrett assinala que "Paulo distinguia nitidamente entre suas palavras e as palavras atribuídas a Jesus, o que não significa que considerava destituídas de autoridade as exortações que fazia, ou que tivessem elas menos autoridade do que aquela mencionada no versículo 10". *A commentary on the first epistle to the Corinthians* (New York: Harper and Row, 1968), p. 163.

[37]Quanto aos conceitos de verdade e testemunho, v. James M. Boice, *Witness and revelation in the gospel of John* (Grand Rapids: Zondervan, 1970).

em erros ou mitos, mas na experiência (2Pe 1.16). João, no Apocalipse, declara que aquilo que escreve é a palavra de Deus, à qual não se pode acrescentar ou subtrair palavra alguma sob pena de maldição (1.1,2,11; 22.18,19). Cabe aos crentes ler o livro e obedecê-lo (1.3).

Em 1Timóteo 5.18, Paulo escreve: "Pois a Escritura diz: 'Não amordace o boi enquanto está debulhando o cereal', e 'o trabalhador merece o seu salário'". A primeira citação é tirada de Deuteronômio 25.4; e a segunda, de Lucas 10.7. A conclusão lógica é que Paulo considera tanto Deuteronômio quanto Lucas como Escritura.

Em vista disso, vale a pena rememorar as palavras de Pedro:

> Portanto, amados, enquanto esperam estas coisas, empenhem-se para serem encontrados por ele em paz, imaculados e inculpáveis. Tenham em mente que a paciência de nosso Senhor significa salvação, como também nosso amado irmão Paulo lhes escreveu, com a sabedoria que Deus lhe deu. Ele escreve da mesma forma em todas as suas cartas, falando nelas destes assuntos. Suas cartas contêm algumas coisas difíceis de entender, as quais os ignorantes e instáveis torcem, como também o fazem com as demais Escrituras, para a própria destruição deles.
>
> Portanto, amados, sabendo disso, guardem-se para que não sejam levados pelo erro dos que não têm princípios morais, nem percam a sua firmeza e caiam. Cresçam, porém, na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. A ele seja a glória, agora e para sempre! Amém (2Pe 3.14-18).

Pedro adverte quanto aos falsos mestres e sua compreensão errônea da Escritura. Ele refere-se aos *escritos* de Paulo como "Escrituras" (colocando-os em pé de igualdade com o AT), os quais alguns não entendem e muitos distorcem. Esse alerta à igreja deveria nos levar a ouvir com atenção a Escritura e compreender o que o Espírito está dizendo por seu intermédio. Que a igreja possa preservar fielmente a mesma visão das Escrituras que Cristo e seus apóstolos tinham. Só assim seremos verdadeiramente bíblicos em nossa teologia.

Supostos erros e discrepâncias nos manuscritos originais da Bíblia

Gleason L. Archer

Gleason L. Archer é professor emérito da Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, Illinois, nos Estados Unidos. Cursou o Harvard College (bacharelado e mestrado em Artes), o Princeton Theological Seminary (bacharelado em teologia), a Suffolk University Law School (bacharelado em Direito) e o Harvard Graduate School (doutorado em Filosofia). É autor de *Enciclopédia de temas bíblicos* (Vida), *Merece confiança o Antigo Testamento?* (Vida Nova), *In the shadow of the cross* [*À sombra da cruz*], traduziu o comentário de Jerônimo sobre Daniel, escreveu dois comentários: *The Epistle to the Hebrews* [*Epístola aos Hebreus*] e *The Epistle to the Romans* [*Epístola aos Romanos*], e ainda *Survey of Old Testament Introduction* [*Súmula de introdução ao Antigo Testamento*]. Antes de chegar a Trinity, em 1965, serviu como pastor estagiário em duas igrejas de Nova Jersey, foi pastor assistente da Park Street Church, em Boston, Massachusetts, professor de línguas bíblicas e reitor interino do Fuller Theological Seminary, em Pasadena, na Califórnia.

Resumo do capítulo

Neste capítulo, discutiremos certas dificuldades encontradas nas Escrituras — a que alguns se referem como "erros" — e demonstraremos por que não constituem um problema sério. Preocupam-nos de modo especial as questões levantadas por dois autores: William LaSor, em *Theology, news and notes* [*Teologia, novidades e observações*] e Dewey Beegle, em *Scripture, tradition and infallibility* [*Escritura, tradição e infalibilidade*]. Algumas das dificuldades apresentadas por LaSor referem-se a discrepâncias em números encontrados nos livros de Crônicas, Samuel e Reis; diferenças nos relatos da ressurreição; dúvidas quanto à data em que o livro de Êxodo foi escrito e a negação de Pedro. Beegle aponta apenas uma área que incomoda LaSor, mas indica várias outras que, em sua opinião, colocariam em risco a doutrina da inerrância da Escritura — tais como a duração do reinado do rei Peca, de Israel; a idade de Terá quando Abraão partiu de Harã; o local de sepultamento de Jacó; o número de anos em que Israel permaneceu no Egito e o número de vezes que o galo cantou depois que Pedro negou a Jesus. Mostraremos que há uma explicação razoável para todos esses supostos erros e dificuldades.

3

Supostos erros e discrepâncias nos manuscritos originais da Bíblia

Gleason L. Archer

Em 1976, uma publicação do Seminário Fuller trazia um artigo de William LaSor intitulado "Life under tension — Fuller Theological Seminary and *The battle for the Bible*" [Vida sob tensão — o Seminário Teológico Fuller e *A Batalha pela Bíblia*].[1] Nesse texto sobre os primeiros dezessete anos do seminário, LaSor defendia uma concepção de autoridade bíblica que preservava a inerrância teológica da Escritura, porém a desobrigava de precisão no tocante a questões históricas ou da ciência física. O autor declarava categoricamente: "Creio que a Bíblia não contém erros; contudo, recuso-me a deixar que outros definam o que vem a ser essa infalibilidade de tal modo que me sinta coagido a aceitar posições extremas e ridículas em nome da defesa da fé". Em outras palavras, LaSor prefere uma defesa da fé cristã que não exija confiabilidade do texto bíblico em áreas em que a veracidade possa ser testada de modo factual. Para ele, as supostas imprecisões das Escrituras no que se refere a nomes, números, genealogias e detalhes episódicos são de menor importância e não merecem maior consideração. Ele chega a sugerir que Cristo trataria a questão como detalhe sem maiores conseqüências, classificando-a como algo semelhante

[1] In: *The authority of Scripture at Fuller*, Pasadena, Calif.: Fuller Theological Seminary Alumni, *Theology, News and Notes*, ed. esp., 1976, p. 5-10, 23-8.

ao dízimo que davam os fariseus da hortelã, do endro e do cominho. LaSor questiona-se: "O que diria [Jesus] sobre essa batalha extenuante que travamos em torno de questões escriturísticas de somenos importância?".

Pessoalmente, não tenho dúvidas quanto ao que Cristo pensava sobre a importância da total confiabilidade das Escrituras. Quando ele aceita, por exemplo, a historicidade da aventura vivida por Jonas no episódio do grande peixe (Mt 12.40); a destruição de quase toda a humanidade por um dilúvio nos dias de Noé (Mt 24.38,39); o modo como o povo de Israel foi alimentado durante a peregrinação que se seguiu ao Êxodo (Jo 6.49); além de outros acontecimentos rememorados com precisão, como os três anos e meio de fome que sobrevieram a Elias (Lc 4.25), o Senhor Jesus deixou muito claro que, não obstante o ceticismo dos críticos incrédulos, tais acontecimentos tiveram lugar na história do modo exato como o AT os descreve. Pode-se dizer com muita segurança que em todas as declarações registradas de Jesus e em todas as palavras dos apóstolos consignadas por escrito ou simplesmente verbalizadas, não há qualquer indício de imprecisão científica ou histórica no AT. Tudo o que as Escrituras hebraicas dizem — seja no que se refere à teologia, à história ou à ciência — era tido como digno de confiança e preciso em todos os níveis e detalhes, de acordo com a intenção original do autor. Em oposição ao ceticismo naturalista dos saduceus, que negavam a ressurreição dos mortos, Jesus não recuou um milímetro sequer. Ele recorre à afirmativa de Deus feita a Moisés e registrada nas Escrituras por ocasião do episódio da sarça ardente (Êx 6.3), que Abraão, Isaque e Jacó continuavam vivos muitos anos depois de terem morrido. Cristo e os apóstolos acreditavam piamente que toda a humanidade descendia de um casal histórico, Adão e Eva (Mt 19.4,5; Rm 5.12-19; 1Tm 2.13,14), exatamente como se lê em Gênesis 1—3.

Uma vez que tais fatos, além de outros, são rejeitados por cientistas modernos avessos à postura cristã, assim como por estudiosos da Bíblia e teólogos não-evangélicos, a questão parece ter sido relegada à categoria de banalidade até mesmo por obra de alguns evangélicos, sendo inútil, portanto, toda e qualquer "disputa renhida" por parte de cristãos professos. Para Jesus, entretanto, questões de precisão técnica tinham importância real. Ele mesmo não se abalou diante de "probabilidades científicas" ou de verossimilhança histórica, que hoje tanto impressionam àqueles que rejeitam a inerrância das Escrituras.

Seria estranho se Cristo tivesse limitado aquilo em que cria e ensinava às fronteiras da probabilidade histórica, já que nada no universo seria mais improvável do que Deus tornar-se homem por meio do nascimento virginal.

Se comparadas à improbabilidade da encarnação, outras objeções acabam perdendo muito de sua força. Todavia, é justamente por causa dessa "quase impossibilidade" — pela qual aquele que morreu por nós na cruz fez-se a um só tempo Homem e Deus, portanto duas naturezas distintas em uma única pessoa — que a humanidade caída pode ter esperança de salvação e vida eterna. Somos então levados a concluir que *todo* acontecimento ou fato narrado na Escritura — quer se refira à doutrina, ciência ou história — deve ser aceito com muita tranqüilidade pelo cristão como algo inteiramente seguro e fidedigno, não importa o que digam os cientistas ou filósofos modernos.

A revelação escrita de Deus nos foi dada sob forma inerrante, sem discrepâncias ou contradições, e essa inerrância contribui para que atinja seu propósito salvífico. Se houvesse de fato erros de qualquer tipo nos manuscritos originais, isto significaria — obviamente — que a Bíblia contém erros misturados à verdade. Isso a tornaria objeto do julgamento humano, a exemplo do que ocorre com outros documentos religiosos. A validade de tal julgamento, é claro, dependeria do conhecimento e da sabedoria do juiz. Se ele rejeitar a verdade do registro escriturístico simplesmente porque lhe parece inverossímil ou improvável, corre o risco da perdição eterna. Acusar a Escritura de contraditória ou de conter erros factuais é algo que deve ser encarado com muita seriedade; não se pode descartar o fato como se não tivesse maior importância. O que está em jogo aí é a credibilidade e a confiabilidade da Bíblia como revelação autêntica de Deus.

Em um tribunal, sobretudo nos casos de crime, a confiabilidade da testemunha é da máxima importância. O promotor fará de tudo para provar que ela não merece confiança, que não é uma pessoa em que se possa acreditar. O promotor fará vários tipos de perguntas à testemunha na tentativa de flagrá-la em alguma contradição, mostrando assim ao júri que ela teria mentido ou se confundido em uma ou outra afirmação feita. Mesmo que a contradição não esteja diretamente vinculada ao caso, a confiança do júri na testemunha ficará de tal modo abalada que poderá terminar por invalidar seu depoimento sobre outras questões ainda mais importantes.

É dessa forma que os inimigos do sobrenatural e os racionalistas atacam a total confiabilidade da Bíblia, na tentativa de provar que a Escritura contém várias discrepâncias e contradições, além de erros demonstráveis no tocante à história e à ciência. Se nesse esforço se mostrarem honestos e cuidadosos, tal como o promotor que interroga a testemunha, estarão plenamente justificados. É por esse motivo que não há tal coisa como erro escriturístico inconseqüente.

Se puder ser provada a existência de erros em alguma parte da Bíblia, nada impede que outras partes — até mesmo as que dizem respeito à doutrina e à teologia — também possam conter erros. Referimo-nos aqui, naturalmente, aos manuscritos originais em hebraico, aramaico e grego. Não podemos advogar semelhante posição relativamente às cópias que mais tarde se fizeram desses manuscritos.

Depois dessas observações preliminares, gostaria de analisar nove exemplos específicos citados por LaSor que o levam a questionar a infalibilidade ou a confiabilidade dos fatos narrados nas Escrituras no tocante à história e à ciência. Nenhum dos problemas por ele propostos deixaram de ser respondidos por estudiosos da Bíblia de outras gerações. Contudo, já que foram trazidos à tona mais uma vez, convém analisá-los novamente.

1. DISCREPÂNCIAS NUMÉRICAS NOS LIVROS HISTÓRICOS

Em 2Samuel 10.18, lemos que quando Davi derrotou um comandante sírio chamado Soboque, ele matou *setecentos* condutores de carros de guerra. No relato paralelo de 1Crônicas 19.18, porém, o número de condutores mortos é de *sete mil*. Aqui temos uma discrepância de um ponto decimal no TM. Contudo, não há prova alguma de que tal discrepância constasse dos manuscritos originais de Samuel e Crônicas. Erros desse tipo aparecem em várias passagens do AT, muito provavelmente por causa da dificuldade de leitura dos numerais para o copista do *Vorlage* (manuscrito antigo que serve de referência para novas transcrições), muitas vezes severamente puído ou manchado. É muito fácil eliminar ou acrescentar um "zero" quando se copiam números redondos. Os sistemas de notação numérica da antigüidade eram suscetíveis a esse tipo de erro, uma vez que também utilizavam notações decimais que podiam ser facilmente confundidas com numerais arábicos ou romanos. LaSor conclui que a ocorrência de números maiores geralmente acontece em Crônicas (e chega mesmo a citar sete ou oito exemplos);[2] entretanto, é bom notar que existem outros casos de discrepância que não seguem exatamente esse raciocínio. Em 2Samuel 10.18 (ARA), por exemplo, lemos que havia "quarenta mil homens de cavalo" na *cavalaria* síria, ao passo

[2]Ibid., p. 25, onde alega serem "dez vezes maior do que o número apresentado no relato paralelo de Samuel e Reis". Na verdade, são apenas três os casos: 1Crônicas 19.18, 21-25 e 2Crônicas 2.10 (nas duas últimas referências os itens contabilizados parecem diferir); v. J. B. Payne, The validity of numbers in Chronicles, *Near East Acrchaeological Society Bulletin,* New Series, 11 (1978).

que o texto paralelo de Crônicas (1Cr 19.18) menciona uma *infantaria* de "quarenta mil homens de pé" — o que é muito mais plausível.* Neste caso, o exagero está em Samuel, e não em Crônicas. O mesmo se aplica a 2Crônicas 36.9, que dá a Joaquim a idade de oito anos quando começou a reinar, ao passo que em 2Reis 24.8 lemos que ele tinha dezoito anos na época.** Em 1Rs 4.26, lemos que Salomão construiu quarenta mil cocheiras para cavalos de carro de guerra, porém em 2Crônicas 9.25 esse número é de quatro mil apenas.#

Um tipo diferente de discrepância aparece em 1Crônicas 11.11, em que se afirma que Jasobeão, chefe dos oficiais hebreus, matou trezentos inimigos em uma mesma batalha. Em 2Samuel 23.8, o número de mortos é de oitocentos. Em 1Samuel 6.19, o número de homens mortos por sacrilégio pelo Senhor em Bete-Semes é surpreendentemente alto — 50 mil; entre-tanto, esse pode ser mais um exemplo de deturpação dos decimais no pro-cesso de transmissão do texto (o relato é omitido em Crônicas, portanto, não temos como fazer comparação).## Parece que são dezoito as discrepâncias numéricas encontradas em Crônicas e Samuel/ Reis; destas, um terço são constituídas por números mais altos em Samuel/ Reis do que em Crônicas.[3] Em vista disso, a acusação de que o autor de Crônicas teria carregado nos números para dar maior ênfase à glória do antigo Israel (ou por algum outro motivo) carece de fundamento mais bem elaborado. (Embora LaSor não tenha mencionado, ele conhece sem dúvida essa teoria, exposta por Henry Preserved Smith na década de 1890.)

2. GENEALOGIAS DE JESUS

A segunda maior discrepância mencionada por LaSor refere-se às genealogias de Jesus registradas em Mateus 1 e Lucas 3. É verdade que do reino de Davi

*A *Nova Versão Internacional* (NVI) segue alguns manuscritos da *LXX* e traduz "quarenta mil soldados de infantaria. (N. do T.)

**A NVI traz "dezoito anos" e justifica em nota ao versículo 9 de 2Crônicas 36: "Conforme um manuscrito do Texto Massorético (TM), alguns manuscritos da LXX e a Versão Siríaca (SY). A maioria dos manuscritos do TM diz oito. V. 2Rs 24.8". (N. do T.)

#A NVI traz "quatro mil" e explica em nota em 1Rs 4.26: "Conforme alguns manuscritos da LXX. O TM diz 40. Veja 2Cr 9.25". (N. do T.)

##A NVI, porém, traduz da seguinte forma 1Sm 6.19: "O SENHOR, porém, feriu alguns homens de Bete-Semes, matando setenta deles, por terem olhado para dentro da arca do SENHOR." E explica em nota de rodapé ao versículo: "Conforme alguns manuscritos do TM. A maioria dos manuscritos do TM e a LXX dizem *50070*". (N. do T.)

[3]2Crônicas apresenta um número maior; em sete circunstâncias o paralelo é maior; v. Payne, Validity of numbers.

em diante a lista de ancestrais difere. Lucas apresenta mais nomes do que Mateus. Os pais da igreja, porém, entendiam que Mateus referia-se à linhagem de José, pai legal de Jesus, ao passo que Lucas apresenta a linhagem de Maria, sua mãe.[4] Não há nenhum motivo válido para que essa explicação não seja aceita.

3. LOCALIZAÇÃO DO TÚMULO DE JOSÉ

Em Atos 7.16, Estevão afirma que os ossos de José foram depositados no túmulo que Abraão havia comprado dos filhos de Hamor em Siquém (existe boa base textual para a variante "filhos de Siquém"). Todavia, em Josué 24.32 lemos que os restos de José foram depositados em um quinhão de terra que *Jacó* comprara dos filhos de Hamor, pai de Siquém. Seria uma contradição? Não necessariamente. Um episódio envolvendo o poço de Berseba, cavado por Abraão, é um exemplo de caso paralelo. Abraão deu ao rei Abimeleque sete ovelhas em pagamento pelo direito à terra onde o poço fora cavado (Gn 21.22-31). Contudo, por causa dos hábitos nômades de Abraão e de sua família, foi preciso que mais tarde seu filho Isaque, após a morte do pai, confirmasse a posse do local por meio de uma cerimônia pactual celebrada juntamente com Abimeleque, possivelmente um filho do homem com quem Abraão tratara (Gn 26.26-33). Ao que tudo indica, o poço cavado originariamente por Abraão teria sido bloqueado por tribos hostis ou se desmoronado naturalmente. Seja como for, Isaque achou por bem reivindicar novamente o direito ao poço que fora de Abraão. Assim, não parece difícil supor que Jacó tenha deparado com um problema semelhante quando decidiu reclamar seus direitos ancestrais ao campo fúnebre próximo de Siquém. Durante o longo tempo em que ali permaneceu, teve ocasião de comprar novamente o terreno onde armara sua tenda (Gn 33.18-20). Embora não haja nenhuma menção explícita à aquisição dessa terra por Abraão no relato do Gênesis, Estevão, sem dúvida alguma, tinha conhecimento do fato por meio da tradição oral, por isso achou próprio recorrer a ela. É significativo o fato de que Abraão construiu seu primeiro altar em Siquém depois de deixar a Terra Santa com destino a Harã (Gn 12.6,7).

4. O NÚMERO DE ANJOS NO TÚMULO DE JESUS

Com relação ao número de anjos que apareceram no sepulcro de Jesus na manhã da Páscoa, LaSor destaca que Mateus (28.5) menciona apenas um — assim como Marcos (16.5), que se refere a ele como "jovem" vestido de roupas

[4]Essa interpretação remonta ao séc. v d.C., se não antes; *IDB*, vol. 2, p.366.

brancas. Já em Lucas (24.4), temos dois anjos, assim como em João (20.12), segundo o qual Maria Madalena teria visto a ambos. De acordo com LaSor, esses relatos distintos constituiriam discrepâncias ou contradições. Não é bem assim. Há vários outros casos nos evangelhos em que um relato faz menção a dois homens, enquanto os textos paralelos mencionam apenas um. Em Mateus 8.28, por exemplo, lemos que *dois* endemoninhados foram ao encontro de Jesus quando ele aportou próximo de Gadara; entretanto, Marcos 5.2 e Lucas 8.27 mencionam apenas *um*. Aparentemente, o mais agressivo e articulado dos dois era o que se intitulava Legião; o outro homem, portanto, não teria desempenhado um papel muito proeminente no diálogo com Jesus. O mesmo pode-se dizer do encontro de Jesus com Bartimeu fora de Jericó. Mateus 20.30 diz que *dois* homens cegos suplicavam a Jesus que lhes fizessem ver; Marcos 10.46 e Lucas 18.35 mencionam um cego apenas. Uma vez mais, aquele cujo nome é citado era provavelmente o mais falante dos dois. De igual modo, no caso dos anjos citados anteriormente, só Lucas registra que foram dois os que apareceram às três mulheres na primeira vez que se acercaram do túmulo vazio. João (20.11) acrescenta que Maria Madalena voltou ao sepulcro uma segunda vez depois que Pedro e João ali estiveram. Foi então que Maria viu os dois anjos sentados no interior da sepultura e conversou com eles. Mateus diz que foi esse mesmo anjo o responsável pelo terremoto e pela remoção da pedra da entrada do sepulcro; foi ele também que deixou atônitos os guardas e que se dirigiu às mulheres da primeira vez em que estiveram no túmulo. Uma comparação cuidadosa dos quatro relatos mostra que havia dois anjos, muito embora o anjo responsável pelos milagres fosse o mais extrovertido dos dois. Não há nisso nenhuma discrepância efetiva.

5. OUTRAS DISCREPÂNCIAS NUMÉRICAS

O quinto exemplo de LaSor, ou tipo de exemplo, já foi tratado no item 1 acima e diz respeito ao número de carros de guerra mencionados em 1Crônicas 19.18 e à suposta tendência do cronista de aumentar os números que aparecem também nos textos paralelos de Samuel e Reis. Chegamos então ao sexto problema.

6. FONTE DA REFERÊNCIA AO CAMPO DO OLEIRO

LaSor observa que Mateus 27.9 atribui a Jeremias uma citação de Zacarias 11.13. Estamos novamente diante de uma questão de fácil esclarecimento. Mateus 27.9 faz uma citação parcial de Zacarias: "[...] o ótimo preço pelo qual me avaliaram! Por isso tomei as trinta moedas de prata e as atirei no templo do SENHOR, para

o oleiro" (11.13). Mateus, porém, dá prosseguimento ao texto e fala do *campo* do oleiro. Zacarias não faz alusão a campo nenhum, que é o ponto principal da citação à luz do contexto precedente em que se menciona a compra do terreno fúnebre para o sepultamento de estrangeiros (Mt 27.6-9). Só em Jeremias vamos encontrar menção ao campo do oleiro nas vizinhanças de Jerusalém (Jr 19. 2,11). Jeremias menciona também a compra de um certo campo por um número determinado de peças de prata (Jr 32.9). Temos aqui, portanto, uma combinação entre Zacarias e Jeremias, e não apenas a citação de um texto unicamente de Zacarias. Em casos assim, em que mais de um autor do AT é citado, o procedimento corriqueiro dos autores do NT consiste em citar o mais famoso deles. Basta comparar com Marcos 1.2,3, onde há uma citação combinada de Malaquias 3.1 e Isaías 40.3. Somente Isaías é citado pelo nome. A prática é a mesma encontrada em Mateus 27.9.

7. DATA DO ÊXODO

Em 1Reis 6.1, lemos que o Êxodo ocorreu 480 anos antes do início da construção do templo de Salomão, o que nos remete a aproximadamente 1446 a.C. Contudo, o livro de Êxodo (1.11) refere-se à cidade de Ramessés como o local onde se deu o trabalho escravo dos israelitas, sugerindo com isso que o Êxodo teria ocorrido depois de 1300, na hipótese de que essa cidade tenha recebido tal nome em homenagem a Ramessés, o Grande. LaSor parece sugerir que a data de 1446 encontra respaldo em 1Reis 6.1 apenas. Isso, porém, não é verdade. Em Juízes 11.26, lemos que Jefté diz aos invasores amonitas que contestavam os direitos de Israel ao território ao norte de Moabe: "Durante trezentos anos Israel ocupou Hesbom, Aroer, os povoados ao redor e todas as cidades às margens do Arnom. Por que não os reconquistaste todo esse tempo?". Uma vez que Jefté viveu muito tempo antes do rei Saul, ele deve ter feito essa declaração aos amonitas por volta de 1100. Se Israel tinha possuído a terra durante 300 anos, a conquista de Canaã deve ter acontecido em torno de 1400. Se somarmos 40 anos de peregrinação no deserto, a data do Êxodo será aproximadamente 1440. Paulo diz em Atos 13.19,20 que Deus deu aos israelitas a terra de Canaã por herança até o tempo de Samuel, o que teria levado 450 anos. Portanto, o intervalo entre o Êxodo e o final da carreira de Samuel foi de cerca de 450 anos. O reinado de Davi começou por volta de 1000; se somarmos a essa data 450 anos, chegaremos bem perto de 1446.

A referência à cidade de Ramessés (Êx 1.11) não é indício forte o bastante para que se proponha o ano de 1290 para o Êxodo. É claro que se o Êxodo

ocorreu em 1290, quando Moisés contava com 80 anos, e se o trabalho na cidade de Ramessés se deu antes do nascimento de Moisés, é impossível que tenha havido uma cidade batizada com o nome desse faraó em 1370, muito antes de seu nascimento! O nome *Ramose* (de origem egípcia e com grafia muito próxima a de "Ramessés") ocorre em conexão com um nobre que viveu durante o reinado de Amenotep III,[5] e há bons motivos para se crer que esse nome — como explica o dr. William Allbright — já era corrente no período dos hicsos, antes do nascimento de Moisés, em 1526.

Os primeiros capítulos do Êxodo permitem entrever um período febril no setor da construção naquela época a pouca distância de Gósen. LaSor, porém, parece não acreditar que houvesse obras na região do delta do Nilo (onde Gósen estava localizada) durante o reinado de Tutmósis III (1482-1447), que viveu no período anterior à data mais remota atribuída ao Êxodo (cerca de 1440). Todavia, uma análise acurada dos dados arqueológicos demonstra que Tutmósis III tinha um palácio no Delta, onde nasceu seu filho Amenotep II, e de onde o jovem príncipe saía em cavalgadas até as pirâmides de Gizé para a prática de arco e flecha. Tutmósis gabava-se em seus obeliscos de ser "Senhor de Heliópolis". Esses obeliscos foram erguidos diante dos templos construídos ali por ele (Heliópolis ficava no baixo Delta, próximo ao local onde hoje se encontra a cidade do Cairo). Outros fatores arqueológicos inviabilizam a ocorrência do Êxodo durante o reinado de Ramessés II. A única opção razoável seria o período entre os reinos de Tutmósis III e Amenotep II.[6] As objeções de LaSor neste caso específico não constituem embaraço algum para a inerrância histórica da Bíblia.

8. MEDIDAS DO TANQUE

LaSor foi o primeiro a trazer à tona a questão das medidas do tanque do templo, mas logo a abandonou alegando tratar-se de um problema menor ou sem importância. Ele questionava as medidas do "mar" (ou tanque) de bronze de água lustral localizado no átrio do templo salomônico. Em 1Reis 7.23, lemos que o diâmetro desse tanque enorme media 10 côvados (4,5 m, segundo a NVI) e sua circunferência 30 côvados (13,5 m). Para que fosse um círculo perfeito, a circunferência teria de ser um pouco maior, uma vez que a razão entre o perímetro de uma circunferência e seu diâmetro é de 3,14159. LaSor, porém, reconhece com razão que não se trata de questão muito importante.

[5]G. L. Archer, An eighteenth dynasty Rameses, *JETS* 17 (1974), p. 49, 50.
[6]Ibid., *A survey of OT introduction*, ed. rev. (Chicago: Moody, 1974), p. 223-34.

Os 30 côvados podem ser um número aproximado, talvez um arredondamento de 32,4 côvados, que seria um número mais preciso. Pode ainda representar a razão do raio em relação às 6 cordas da circunferência interna.[7]

9. NÚMERO DE NEGAÇÕES DE PEDRO

LaSor critica a forma como Harold Lindsell lida com a questão da tríplice negação de Pedro no jardim do sumo sacerdote.[8] Lindsell parece depender basicamente do trabalho de Johnston M. Cheney, para quem o apóstolo teria negado a Cristo pelo menos seis vezes ao esquivar-se das acusações feitas pelos criados de Anás e Caifás. Parece-me também insatisfatória a solução apontada. Os evangelhos mencionam apenas três negações, sendo que Cristo pediu a Pedro que reafirmasse seu amor por ele três vezes naquele diálogo memorável junto ao mar da Galiléia registrado por João. Todavia, uma interpretação questionável dos dados não constitui erro nos manuscritos originais dos quatro evangelhos.

Ao compararmos os quatro evangelhos, que se completam e nos dão um quadro mais abrangente dos acontecimentos, chegamos aos seguintes resultados: 1) Um dia antes da grande decepção, Jesus advertiu a Pedro: "Antes que [...] duas vezes cante o galo (só Mc 14.30 fala em "duas vezes"), três vezes você negará que me conhece" (Mc omite o último verbo). Não há nenhuma contradição nos quatro relatos, embora só Marcos acrescente um detalhe e omita outro. 2) Pedro teve acesso ao pátio externo do jardim do sumo sacerdote depois que João conversou com o porteiro, provavelmente do sexo masculino (embora *thyrôros* possa ser usado para ambos os sexos). Em seguida, ele sentou-se no pátio (Mt 26.69) perto do fogo (Lc 22.56), e uma mulher que era porteira do lado interno passou a olhar fixamente para ele. Pouco depois, ela exclama: "Você também estava com Jesus, o Galileu". E João acrescenta: "Você não é um dos discípulos desse homem?". Ao que Pedro responde: "Não sou". 3) Pedro então se levanta e vai em direção ao pórtico do edifício, mas continua a chamar atenção. Outra criada diz aos presentes: "Este homem estava com Jesus, o nazareno" (Mt 26.71). Ela provavelmente ouviu o que disse a porteira e confirmou para as pessoas que ali estavam: "Esse aí é um deles". (Mc 14.69). Diante disso, um dos homens ali presentes lança uma acusação diretamente a Pedro: "Certamente este homem estava com ele" (Lc 22.58). Nesse momento,

[7] De acordo com seus comentários mais detalhados, Life under tension, p. 27.
[8] *The battle for the Bible*, Grand Rapids, 1976, p. 174-6.

Pedro havia se reunido a um grupo perto do fogo (outro fogo, e não aquele já mencionado anteriormente no pátio externo), que retoma a mesma pergunta já feita: "Você não é um dos discípulos dele?". Pedro responde: "Não sou" (Jo 18.25). 4) Pouco depois, talvez uma hora depois da segunda negação (Lc 22.59), um homem que era parente de Malco (o soldado a quem Pedro ferira no Getsêmani) viu o apóstolo e lhe disse: "Eu não o vi com ele no olival?" (Jo 18.26). Lucas acrescenta: "Certamente este homem estava com ele, pois é Galileu" (22.59). Outros circunstantes ecoaram também a mesma acusação: "Certamente você é um deles. Você é Galileu" (Mc 14.70). "Certamente você é um deles! O seu modo de falar o denuncia" (Mt 26.73). Nesse momento, Pedro começa a apavorar-se e passa a amaldiçoar e a jurar: "Não conheço esse homem" (Mt 26.74; Mc 14.71; Lc 22.60). Imediatamente depois de ter pronunciado essas palavras, Pedro ouviu o galo cantar. Lembrou-se envergonhado da advertência que Jesus lhe fizera na noite anterior (após ter se vangloriado de sua fidelidade até a morte): "Antes que duas vezes cante o galo, três vezes você me negará". Não se sabe ao certo se o galo teria cantado só uma vez ou duas no momento em que Pedro percebeu seu canto. Se ele tiver cantado uma vez só, a tríplice negação certamente se deu antes do segundo canto. Juntando-se, portanto, os vários detalhes apresentados pelos quatro relatos, concluímos que não há nenhuma discrepância ou contradição genuína.

10. LINGUAGEM FENOMENOLÓGICA

A última objeção de LaSor também é dirigida contra um outro raciocínio de Lindsell, não se tratando, por conseguinte, de uma discrepância propriamente dita. Ele se refere ao comentário de Lindsell de que a linguagem bíblica seria "fenomenológica" — com o que LaSor concorda. Contudo, ele contesta a afirmativa de Lindsell de que os antigos não ensinavam que o Sol girava em torno da Terra quando lançavam mão da linguagem fenomenológica. LaSor diz que eles realmente acreditavam que era o Sol que girava, e não a Terra. E acrescenta: "Nesse ponto, pareceu-me que Lindsell estava colocando algo acima da Escritura, a saber: o conhecimento e a teoria científica moderna".[9]

Tudo indica que LaSor não levou em conta a dupla autoria da Escritura quando fez essa crítica. Não entendo o porquê disso, pois tenho certeza (com base nos 16 anos de convívio que tive com ele no corpo docente do seminário Fuller) que ele crê que Deus, em última análise, é o autor da Bíblia, embora

[9]Ibid, p. 37-8.

tenha empregado profetas humanos e apóstolos para fixarem por escrito o que ele lhes revelou. Se cremos que Deus é o autor de todos os fenômenos da criação e que ele controla todas as leis da física, segue-se que não há contradição nem discrepância entre as operações da natureza e as revelações contidas na Sagrada Escritura. Só nos resta conjecturar até que ponto os autores humanos da Bíblia, no passado remoto, compreendiam coisas tais como a rotação da terra e sua revolução anual em torno do sol. Sob a influência do Deus Espírito Santo, Moisés deve ter entendido muito mais do que LaSor imagina. Todavia, mais importante do que a compreensão que tinham os profetas ou os salmistas acerca das palavras que consignaram por escrito pela inspiração divina é saber o que Deus queria dizer com aquelas palavras.

Nesse aspecto, faz sentido falar da linguagem da Escritura como algo fenomenológico. Ainda hoje, porém, as pessoas utilizam termos geocêntricos como o "nascer do sol" ou o "pôr-do-sol", sem com isso serem acusadas de colocar a ciência moderna acima da autoridade da Escritura! Se Deus é o autor dos dados científicos e também da revelação comunicada pela Escritura Sagrada, não se pode falar em colocar a ciência verdadeira "acima" da Bíblia. Basta usar o conhecimento cada vez maior da física, astronomia, biologia ou geologia — seja qual for a ciência — para compreender com maior clareza o que o divino autor quis dizer com os termos que quis comunicar aos autores humanos todas as vezes que tiveram de lidar com assuntos dessa natureza. Deus não se contradiz nem pode se contradizer!

Dewey M. Beegle fez um estudo semelhante em seu livro *Scripture, tradition and infallibility* [*Escritura, tradição e infalibilidade*]. No capítulo 8, "Inerrância e fenômenos da Escritura",[10] ele discute onze passagens que considera prejudiciais à doutrina da inerrância. LaSor só se ocupa de uma dessas passagens (At 7.16). Trataremos das demais de forma mais ou menos aleatória, como ele também o fez.

1. REFERÊNCIA DE JUDAS A ENOQUE

Em Judas 14, lemos: "Enoque, o sétimo a partir de Adão, profetizou ...". O problema aqui é que Judas não recorre ao AT, e sim, ao que tudo indica, ao apócrifo Livro de Enoque (1.9). 1Enoque 93.3 cita Enoque como autor das palavras: "Fui o sétimo na primeira semana, quando ainda existiam o julgamento e a justiça". Beegle infere daí que Judas atribuía a autoria do Livro de Enoque

[10]p. 175-97.

ao patriarca antediluviano, e não a alguém que teria vivido no fim do período intertestamentário. Ele faz então a seguinte pergunta: "Será possível que Abraão, Isaque, Jacó e os israelitas tivessem conhecimento dessa tradição oral e não a mencionaram? É pouco provável. É igualmente difícil provar que Deus teria preservado esse material por meio de uma tradição oral distinta daquela legada a Abraão e ao povo da promessa".[11]

Em vista disso, é bom deixar claro que o diálogo detalhado entre Adão e Eva e a serpente do Éden, bem como os comentários do próprio Javé, foram sem dúvida nenhuma preservados pela tradição oral ao longo de milhares de anos antes de serem fixados por escrito. Quer situemos Adão por volta de 10000 a.C., quer alguns poucos milênios mais tarde, o intervalo entre Adão e Moisés é muito maior do que o existente entre Enoque e Judas! Tampouco pode-se dizer que a profecia de Enoque não foi tão bem preservada pelo "povo da promessa" quanto as observações de Adão, Eva ou Caim, as quais foram por fim registradas por Moisés no final do século XV a.C.

Nada impede que obras pseudo-epigráficas, tais como os apócrifos, contenham fatos e relatos históricos verdadeiros. Além do mais, não há dúvida de que Abraão, Isaque e Jacó sabiam mais sobre as ações e as palavras de seus antepassados, mesmo as que ocorreram antes do dilúvio, do que aquilo que ficou consignado para nós no livro de Gênesis. De modo geral, o que ficou registrado para nós das palavras de Abraão, Isaque e Jacó foi aquilo de mais importante por que passaram em suas vidas. O mesmo se aplica a muitas outras personagens bíblicas, como Elias e Eliseu nos livros de 1 e 2Reis. Seria errado supor que eles somente profetizaram o que nos foi legado por escrito.

2. A REFERÊNCIA DE JUDAS A MIGUEL E A SATANÁS

Judas 9 narra a disputa entre o arcanjo Miguel e Satanás pelo corpo de Moisés após a morte deste. Beegle assinala que "Josué e os profetas nunca se referiram à semelhante batalha, portanto não há fundamento bíblico, com exceção da menção feita por Judas, para acreditar que tal história seja real". O pressuposto básico aqui parece ser o fato de que Judas não dispunha de outra fonte válida de informação a não ser o texto hebraico do AT. Em outras palavras, embora seu texto seja inspirado, Judas não tinha nenhuma vantagem em relação aos biblistas do nosso século no que se refere ao conhecimento dos tempos em que Moisés viveu. Além disso, Beegle parece acreditar que as ações ou afirmativas

[11]Ibid., p. 178.

mencionadas na Escritura Sagrada devem ocorrer mais de uma vez na Bíblia para que mereçam confiança. Essa linha de raciocínio torna-se mais estranha ainda quando parte de alguém que parece aceitar a autenticidade e a fidedignidade de João 3.16, embora seja essa a única ocorrência desse texto na Bíblia. Pelo visto, os critérios de Beegle são muito seletivos, já que ele os usa preferencialmente para provar a existência de erros na Bíblia.

3. DURAÇÃO DO REINADO DE PECA

Beegle diz que estão errados os números apresentados em 2Reis para o reinado de Peca, rei de Israel, que teria começado a reinar "no qüinquagésimo segundo ano do reinado de Azarias" em Samaria, e cujo reinado teria se estendido por vinte anos (15.27). Uma vez que Peca não começou a reinar em Samaria até a morte de Pecaías, filho de Menaém, em 739, seu reinado de vinte anos teria terminado em 720 — um ano ou dois depois que o reino do norte de Israel foi levado para o cativeiro pelos assírios. É claro que se o reinado de Peca terminou em 720, não há como Oséias ter governado por nove anos, sendo depois forçado a deixar o trono em 723 ou 722.

Beegle demonstra familiaridade com a solução elaborada por Thiele, a saber, que Peca pode muito bem ter reivindicado o trono de Israel na mesma época em que Salum ou Menaém tomaram o poder em Samaria.[12] A influência de Peca talvez se limitasse a Gileade até que, por obra de algum acordo celebrado com Pecaías, conseguiu uma indicação para o exército, o que lhe deu acesso ao rei. Em seguida, invadiu os domínios reais acompanhado por cinqüenta asseclas gileaditas e matou o rei, tomando seu lugar em Israel (2Reis 15.25) como por direito legítimo. Beegle, entretanto, insiste em que o versículo 27 mostra claramente o erro do autor bíblico, uma vez que termina da seguinte forma: "Peca [...] tornou-se rei de Israel em Samaria e reinou vinte anos". Em seguida, faz um comentário interessante: "O escriba responsável pela composição de 2Reis 15.32 elaborou sua cronologia [...] cerca de 125 a 150 anos depois da queda de Samaria".[13] (Observe-se que ao situar a composição de 2Reis nos anos 570 a.C., Beegle não explica a ocorrência da expressão "até hoje" encontrada oito vezes ao longo de todo o livro, numa clara indicação de que o reino do sul, de Judá, continuava firme antes da queda de Jerusalém em 587). Beegle prossegue: "Pode parecer um escorregão sem maiores conseqüências,

[12] *A chronology of the Hebrew kings*, Grand Rapids: Zondervan, 1977, p. 46-51, 58-60.
[13] *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 183.

mas o fato é que o escriba de Judá desconhecia os parâmetros (a.C., d.C.) aos quais atribuímos números específicos para datação". Trata-se de uma observação que não deixa a menor dúvida quanto ao conceito de Beegle sobre os autores da Bíblia — ou seja, eles não tinham nenhuma direção ou controle da parte do Espírito Santo de Deus no tocante à existência de erros em seus escritos. Portanto, não podiam deixar de cometer erros que os tornariam ridículos perante os olhos dos historiadores modernos. Como é que indivíduos tão incompetentes puderam escrever os livros da Bíblia?

Não nos sentimos de forma alguma obrigados a interpretar 2Reis 15.27 exatamente da mesma forma como o faz Beegle. De acordo com o ponto de vista oficial do governo na época da morte de Peca, ele fora o único rei legítimo durante vinte anos, de 752 a 732. Menaém e seu filho Pecaías, cujos reinos se estenderam de 752 a 740, não passaram de usurpadores. Embora Peca tivesse permanecido confinado em Gileade durante os primeiros doze anos de seu reinado, já naquela altura ele reivindicava o trono de Israel e considerava Samaria como sua capital legítima, da qual ele fora injustamente excluído. Assim como em 1Reis 2.11 lemos que o reinado de Davi em Israel durou quarenta anos, muito embora durante os primeiros sete anos sua autoridade tenha se limitado somente às tribos de Judá e de Simeão, também o reinado oficial de Peca estendeu-se por vinte anos em Samaria.

Nada mais natural do que o vitorioso na disputa dinástica brigar pela legitimidade de seu reino também durante os primeiros anos, desde a coroação em Gileade. Era um procedimento que encontrava respaldo em uma prática antiga. O rei Tutmósis III, da décima oitava dinastia egípcia, subiu oficialmente ao trono que fora de seu pai em 1501 a.C. ou alguns anos depois dessa data. Todavia, ele era apenas uma criança na época, por isso sua madrasta, Hatshepsut, tornou-se rainha regente durante sua menoridade. Contudo, durante esse período, ela concedeu a si mesma a autoridade e o título de faraó, mandando inclusive que se erguessem estátuas suas adornadas com uma barba real no queixo! Por volta de 1482, ela foi destronada — não se sabe se teria sido morta ou se teria morrido em decorrência de alguma enfermidade. Só então começa oficialmente o reinado de Tutmósis, estendendo-se até 1447. Ele esteve efetivamente no poder desde 1501; isso significa que seu reinado durou 48 ou 49 anos.[14]

[14]Para detalhes, ver meu *SOTI*, ed. rev., p. 289, nota de rodapé.

4. DATA DA INVASÃO DE SENAQUERIBE

Beegle tem razão quando ressalta que existe uma discrepância entre 2Reis 18.1 ("No terceiro ano do reinado de Oséias [...] Ezequias, filho de Acaz, rei de Judá, começou a reinar.") e o versículo 13 do mesmo capítulo: "No décimo quarto ano do reinado do rei Ezequias, Senaqueribe, rei da Assíria, atacou todas as cidades fortificadas de Judá e as conquistou." O terceiro ano de Oséias corresponde a, no máximo, 728. Ao que tudo indica, Ezequias fora guindado a vice-rei naquela época (um costume freqüente em Judá), tendo seu pai, Acaz, vivido até 725, quando Ezequias tornou-se o único rei. O décimo quarto ano do reinado de Ezequias, portanto, deve ter ocorrido entre 714 ou 711, dependendo da data inicial (728 ou 725) que se escolha. Senaqueribe, porém, só chegaria ao trono de Nínive em 705 e, segundo seus próprios anais, a invasão de Judá aconteceu em 701. Assim, ela deve ter ocorrido no vigésimo quarto ano do reinado de Ezequias, e não no décimo quarto.

Como explicar tal discrepância? Trata-se, obviamente, de um erro do copista por ocasião da transmissão do numeral correspondente à década. Se o *Vorlage* (manuscrito antigo que serve de referência para novas transcrições) continha um borrão horizontal, o numeral "20" anterior ao "4" pode ter dado a impressão de ser um "dez" (como mostram com muita clareza as notações numéricas dos Papiros de Elefantina). Ou, nos casos em que os números eram escritos por extenso, o erro podia resultar de uma confusão em que se tomava o *mem* por *he* (no hebraico, a única diferença entre "cartorze" e "vinte e quatro", de acordo com a ortografia vigente na época de Isaías). É por esse motivo que E. J. Young, em seu *Commentary on Isaiah* [*Comentário a Isaías*],[15] conclui ser essa a explicação mais provável para a leitura errônea de 2Reis 18.13.

Vale a pena observar que todas as outras datas em 2Reis são compatíveis com o ano de 728 para a ascensão de Ezequias ao trono (em vez de 715, uma data impossível advogada por Thiele e alguns outros estudiosos conservadores). Isso significa que 2Reis 15.30; 16.1,2; 17.1 e 18.1 respaldam do modo mais explícito possível o ano de 728. A correção textual (em 18.13) de "catorze" para "vinte e quatro" é tudo de que precisamos para harmonizar todos os relatos. Aqui, uma vez mais, não há como provar de modo definitivo que o manuscrito original teria errado.

[15]Vol. II, p. 540-2.

5. O LAPSO DE TEMPO NAS GENEALOGIAS DE GÊNESIS 5

Beegle ridiculariza o fato de que a fórmula seguida pelos autores hebraicos (A gerou a B com tantos anos de idade, viveu tantos anos depois disso até que morreu) nos leva a concluir que tal capítulo nos ensina que a raça humana teve início em data bem recente — entre 4004, segundo a cronologia do arcebispo Ussher, e o ano 3760 da tradição judaica.[16] Ele argumenta que — possivelmente com alguma razão — não foi senão até o desenvolvimento da ciência geológica e da geocronologia que os evangélicos começaram a repensar sua interpretação de Gênesis 5 de modo que fossem introduzidos saltos na cadeia genealógica. Em seguida, Beegle pergunta: "De que forma isso se relaciona com o objetivo do autor?". O que se pressupõe aqui, sem sombra de dúvida, é que Gênesis 5 foi escrito por alguém ingênuo, sem preparo científico e com pouca informação. Contudo, a crer em 2Pedro 1.21 quando afirma que os autores do AT eram homens santos inspirados pelo Espírito Santo, então temos de levar em conta o propósito do autor divino tanto quanto do autor humano na análise de Gênesis 5.

Dispomos de indícios claros com base em Lucas 3.36 de que houve ao menos um salto na genealogia paralela encontrada em Gênesis 10.24 — Cainã, filho de Arfaxade. Em Gênesis 10.24, lemos que Arfaxade foi "pai" de Salá. Compare-se isso com Mateus 1.8, onde lemos que Jorão "gerou" Uzias — embora em 2Reis conste que Jorão foi trisavô de Uzias. Um estudo mais acurado sobre os usos efetivos dos termos hebraicos e gregos para "pai" e "gerou" mostra que, normalmente, o significado de ambos resume-se à linhagem ancestral direta. A narrativa evangélica dá um exemplo claro disso quando diz que os suplicantes dirigiam-se a Cristo como "Filho de Davi", embora Jesus tivesse nascido mais de 960 anos depois da morte de Davi. De igual modo, 1Crônicas 7.13 refere-se aos netos de Bila como seus "filhos".*

É muito significativo o fato de que nem Gênesis 5 nem Gênesis 10 fazem referência a um período específico de tempo que englobe o período que vai de Adão a Noé ou de Noé a Abraão. Tais períodos, contudo, são encontrados em relação com a data de início da construção do templo de Salomão (ou seja, 480 anos depois do Êxodo de Moisés) e em relação com a duração da permanência no Egito (430 anos, de acordo com Êxodo 12.40). Assim também, o intervalo entre a fundação do reino do norte em 931 a.C.

*A NIV traduz "netos". (N. do T.)

[16] *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 186-8.

e sua dissolução em 721 é de 390 anos, conforme Ezequiel 4.5. Não há, porém, totais semelhantes nas genealogias pré-abraâmicas do Gênesis.

6. IDADE DE TERÁ QUANDO ABRAÃO PARTIU DE HARÃ

De acordo com Gênesis 11.26, prossegue Beegle, Terá tinha 70 anos quando Abraão partiu de Harã (uma conclusão muito discutível, conforme veremos) e ali morreu com a idade de 205 anos (Gn 11.32). Todavia, Gênesis 12.4 afirma que Abraão tinha 75 anos quando foi para Siquém, na terra de Canaã. Como, então, Estevão podia dizer que Abraão só saiu de Harã depois da morte de seu pai (At 7.4)? Isso significa que Abraão tinha 130 anos, em vez de 75, quando foi para Canaã, o que nos permite supor que Terá viveu ainda 60 anos depois que Abraão o deixou. Será que Estevão não se enganou, muito embora suas palavras fossem inspiradas pelo Espírito Santo (At 6.10; 7.55)? Se, porém, examinarmos mais detidamente a prova apresentada, veremos que foi Beegle quem errou, e não Estevão, que escreveu sob inspiração divina.

A falácia do raciocínio acima reside em sua premissa inicial. Gênesis 11.26 não afirma especificamente que Abraão nasceu quando Terá tinha 70 anos. O texto diz que Terá tinha 70 anos quando teve seu primeiro filho: "Aos 70 anos, Terá havia gerado Abrão, Naor e Harã". É muito pouco provável que se tratasse aqui de trigêmeos. A Escritura menciona dois ou três casos de gêmeos, mas nenhum de trigêmeos. É preciso buscar outras provas antes de concluir que Abrão foi o responsável pela paternidade de Terá aos 70 anos. Sem dúvida, Abraão é mencionado antes de seus dois irmãos, talvez porque tenha sido o mais destacado e importante dos três. É significativo que Harã tenha sido o primeiro a morrer (Gn 11.28). Normalmente, o mais velho morre antes do mais novo. Não sabemos muito sobre Naor. A Bíblia não diz se ele acompanhou Terá e Abrão quando saíram de Ur com destino a Harã, embora seus des-cendentes, Labão e Rebeca, habitassem a região de Harã ao tempo do casamento de Isaque — nessa época, Naor certamente já era morto. Seria de esperar, portanto, que Abraão morresse por último, já que era o mais novo dos três irmãos. Se assim fosse, não seria difícil supor que seu nascimento tenha ocorrido quando seu pai tinha 130 anos. Para nós, parece uma idade extremamente avançada para a paternidade, mas não nos esqueçamos de que Sara faleceu quando Abraão contava com 137 anos. Ele tomou então Quetura por esposa e teve com ela seis filhos. Faleceu aos 175 anos (Gn 25.7). Segue-se disso que a acu-sação de imprecisão lançada contra Estevão (At 7.4) cai por terra.

7. LOCAL DO SEPULTAMENTO DE JACÓ

Já discutimos anteriormente, quando tratamos da terceira objeção levantada por LaSor, a possibilidade de que Abraão tenha comprado um terreno próximo de Siquém — o qual Jacó teria de adquirir novamente cerca de 180 anos depois. Mostramos que no caso das duas aquisições feitas em Berseba havia bons precedentes para esse tipo de prática. A objeção de Beegle refere-se principalmente à questão do local onde o corpo de Jacó teria sido enterrado. De acordo com Atos 7.16, afirma Beegle, Jacó teria sido sepultado em Siquém, enquanto Gênesis 50.13 (v. 23.19) afirma claramente que foi em Hebrom. Ocorre que Beegle interpreta erroneamente o texto grego de Atos 7.16. A NASB o traduz da seguinte forma: "E de lá [isto é, do Egito; este início do versículo é grafado em itálico pela NASB por não constar do grego] foram levados para Siquém e sepultados no túmulo que Abraão comprara por uma certa quantia de dinheiro dos filhos de Hamor, em Siquém". O versículo precedente especifica a quem o verbo ("foram") refere-se, a saber, a Jacó e a "nossos antepassados" — ou seja, Jacó e seus 12 filhos, progenitores das doze tribos de Israel.

O verbo *metetithēsan* ("foram levados") é muito significativo, pois indica que os corpos embalsamados das pessoas envolvidas haviam sido primeiramente enterrados no Egito por algum tempo. Somente mais tarde, depois da conquista de Canaã por volta de 1400 a.C. é que foram *levados* para sua sepultura permanente em Siquém. Portanto, *metetithēsan* deve ser entendido como referência aos restos mortais dos doze filhos, e não de Jacó. Em Gênesis 50.13, lemos claramente que o corpo de Jacó, que jamais foi enterrado no Egito, foi transportado imediatamente após a sua morte para Canaã e enterrado na sepultura de Sara e de Abraão, em Hebrom. Sem dúvida, Estevão, que retoma muito da narrativa do Gênesis em seu discurso de Atos 7, sabia muito bem disso. Ele não afirmou, conforme Beegle supõe, que *Jacó* fora transferido do Egito para um local na Palestina onde foi enterrado. *Metetithēsan* é uma forma do plural e, portanto, requer um antecedente também no plural, ou seja, os doze filhos de Jacó.

Em seu zelo em busca de erros, Beegle parece ter negligenciado uma regra elementar da exegese. Não há dúvida de que o corpo de José foi enterrado primeiramente no Egito, e de lá ele e seus doze irmãos foram transferidos para Siquém, como informa corretamente Estevão. Em Josué 24.32, lemos: "Os ossos de José, que os israelitas haviam trazido do Egito, foram enterrados em Siquém, no quinhão de terra que Jacó havia comprado dos filhos de Hamor, pai de Siquém, por cem peças de prata. Aquele terreno tornou-se herança

dos descendentes de José". Este versículo não diz explicitamente em que local os filhos de Jacó foram definitivamente enterrados; entretanto, é possível afirmar com quase toda certeza que a maior parte, se não todos, foram também sepultados em Siquém. Uma vez mais, a tentativa de encontrar erros na narrativa de Estevão é vã.

8. TEMPO DE PERMANÊNCIA DOS ISRAELITAS NO EGITO

Em Gálatas 3.17, Paulo diz: "A Lei, que veio quatrocentos e trinta anos depois [isto é, depois da promessa de Deus a Abraão e aos seus descendentes], não anula a aliança previamente estabelecida por Deus, de modo que venha a invalidar a promessa." Aqui Paulo argumenta que o código legal revelado pelo Senhor a Moisés e a ele confiado jamais teve a intenção de anular as promessas da aliança feitas a Abraão e à sua semente — e a todas as nações da terra que seriam abençoadas por meio da raça de Abraão. O que chama a atenção de Beegle é o lapso de 430 anos.

A tradução da *LXX* para Êxodo 12.40 dá a entender que os 430 anos referidos compreendiam toda a peregrinação de Abraão e de seus descendentes tanto em Canaã quanto no Egito até o tempo de Moisés. O TM hebraico, porém, diz que os 430 anos referem-se somente à duração da permanência no Egito. Beegle conclui então, e com razão, que a leitura do hebraico é mais confiável, uma vez que o aumento de 70 ou 75 almas (correspondente ao número de pessoas da família de Jacó que foi para o Egito) para uma multidão de mais de 2 milhões ao tempo de Moisés é muito mais verossímil se tomarmos como referência 430 anos, em vez de 215 (ou seja, 430 anos *menos* o tempo passado em Canaã). Beegle, porém, diz ainda que Paulo, que tantas vezes usou a *LXX* em suas citações do AT, teria confiado na cifra menor registrada pelo texto. Em outras palavras, o intervalo entre a primeira promessa de Deus a Abraão e a outorga da Lei no Monte Sinai a Moisés seria de apenas 430 anos, e não 645 anos (ou seja, 430 anos *mais* o período de permanência em Canaã), o que é muito mais próximo da realidade. Assim, prossegue Beegle, Paulo teria incorrido em um erro cronológico ao confiar na leitura errônea da *LXX*. Em seguida, acrescenta um comentário esclarecedor: "Eviden-temente pareceu bom ao Espírito Santo deixar que Paulo usasse os 430 anos da tradição, sem informá-lo de que estava tecnicamente errado, já que deveria utilizar os 645 anos do texto hebraico"![16] Temos aqui então um Espírito Santo que não se importou muito com a correção da Escritura logo que começou a ser fixada por escrito. Segue-se disso que temos aí um Deus que não está muito preocupado com a verdade!

Essa linha de pensamento nos leva inevitavelmente a relegar a Bíblia à mesma condição da literatura religiosa pagã. Sem dúvida, as escrituras pagãs também contêm muitas verdades paralelamente aos erros que as infectam. Se o próprio Deus não se importa com *toda* a verdade — nem mesmo com a história — será preciso então submeter a Bíblia ao escrutínio e ao julgamento do homem para que se possa determinar quais partes dela são válidas e quais não são. Não é mais a Palavra de Deus que julga o homem; é o homem que a julga. Não podemos esperar de Deus que fale a verdade ou que ao menos tenha guiado os autores humanos da Escritura a fazê-lo. Não há nenhuma grande diferença entre essa postura e o ceticismo de Robert Ingersoll, que utilizava argumentos desse mesmo tipo para provar que a Bíblia não era a Palavra de Deus.

Beegle, porém, interpretou erroneamente a força da observação de Paulo. O apóstolo não está se referindo ao intervalo de tempo entre o que ocorre em Gênesis 12 e Êxodo 20, onde a Lei é outorgada pela primeira vez. Quando examinamos os registros do AT, verificamos que em Gênesis 46.3,4 Javé renovou as promessas da aliança a Jacó, já idoso, no momento em que ele preparava-se para partir para o Egito. As promessas feitas a Abraão, a Isaque e a Jacó eram basicamente as mesmas — conforme Moisés deixa muito claro nas repetidas referências em Deuteronômio às promessas que Javé "jurou a Abraão, Isaque e Jacó". Evidentemente, Moisés entendia tais promessas como um todo único ou constituído de diferentes elementos. O período anterior à ida para o Egito era o período da promessa. Seguiu-se a ele a permanência no Egito durante 430 anos, vindo depois o Êxodo sob a liderança de Moisés e a outorga da Lei no Monte Sinai.

Paulo está dizendo que o minucioso sistema jurídico dado aos israelitas como constituição para sua teocracia (430 anos depois das promessas feitas por Deus aos três patriarcas) jamais pretendeu anulá-las ou substituí-las. Ele diz simplesmente que o bem conhecido tempo de permanência no Egito distinguia-se do período de promessa da aliança e do período da legislação mosaica. Nesse aspecto, o comentário de Paulo é perfeitamente compatível com a história e bastante preciso. Não há por que subscrever às conclusões demolidoras de Beegle e outros.

9. NÚMERO DE VEZES EM QUE O GALO CANTOU QUANDO PEDRO NEGOU CRISTO

Diferentemente de LaSor, Beegle não procura reconciliar os relatos dos sinóticos sobre a tríplice negação de Pedro no jardim de Caifás, exceto por um detalhe. Em Mateus 26.34, Jesus diz a Pedro que antes que o galo cantasse (supostamente

uma vez) na manhã seguinte, Pedro negaria a Cristo a ponto de dizer que o desconhecia. Depois da terceira negativa, Pedro lembrou-se do que Cristo predissera e deu-se conta, envergonhado, que acabara de cumprir aquelas palavras proféticas (Mt 26.74,75). Em Lucas 22.34,60,61, o episódio é narrado praticamente com as mesmas palavras. Só em Marcos 14.30 Jesus diz: "Antes que duas vezes cante o galo, três vezes você me negará". O versículo 72 enfatiza o cantar do galo pela segunda vez. Nota-se uma aparente discrepância entre a "primeira" e a "segunda" vez. A esse respeito, Beegle faz o seguinte comentário algo paternalista: "Que diferença faz se os outros autores evangélicos, Mateus e Lucas, seguem a tradição geral segundo a qual o galo cantou apenas uma vez? Todos os três evangelhos apresentam as características necessárias à comunicação da verdade essencial".

Não existe aqui nenhuma discrepância. Várias testemunhas de um mesmo incidente recordam-se dos detalhes de maneira ligeiramente distinta uns dos outros. Testemunhas oculares de um mesmo acontecimento sempre sintetizam, generalizam ou reproduzem de forma diferente os detalhes daquilo que presenciaram. Conforme já mencionamos anteriormente, um autor evangélico lembra-se de que Jesus foi procurado por dois homens de Gadara; outro evangelista fala de um homem apenas, já que era este o porta-voz dos dois. Um evangelho diz que somente Bartimeu (Mc 10.46) suplicava a Cristo o dom da visão quando de sua visita a Jericó; Mateus 20.30 recorda que havia na verdade dois homens, embora Bartimeu fosse o porta-voz. Com relação à entrada triunfal de Cristo em Jerusalém, Marcos 11.2 menciona apenas um jumentinho, no qual ninguém jamais havia montado, e sobre o qual Cristo se sentou. Em Mateus 21.2, ficamos sabendo que o jumentinho estava amarrado próximo de sua mãe — e que, na verdade, *dois* jumentos tiveram parte no episódio.

Tais variações são um fenômeno comum nos evangelhos (e ocorrem também com freqüência nas passagens paralelas de Reis e Crônicas). Marcos lembra-se (talvez pela forma como Pedro reportou aquilo que vivenciou — isto é, se de fato Marcos foi seu pupilo em Roma, conforme reza a tradição) de que Jesus disse efetivamente: "Antes que duas vezes cante o galo...". Mateus e Lucas nada dizem sobre o número de vezes que o galo cantou. Eles dizem simplesmente: "Antes que cante o galo...". É óbvio que se o galo cantou duas vezes, seu segundo canto teve necessariamente de ser precedido pelo primeiro. A forma verbal *phonesai* ("canta") não especifica se a ave cantará uma, duas ou três vezes antes que Pedro cometa o perjúrio pela terceira vez. O NT emprega o termo *alektrophonia* ("cantar do galo") para indicar o romper do dia (Mc 13.35).

Se perguntássemos a um natural do lugar naquela época o significado do termo em questão, ele diria: "É a hora em que os galos cantam anunciando o nascer do sol". Tudo o que podemos afirmar é que Marcos foi mais específico do que Mateus e Lucas, e não que houve aí uma contradição.

10. PAULO CITA ELIFAZ

Beegle ressalta que a citação de Paulo: "Ele apanha os sábios na astúcia deles" (1Co 3.19), é tirada de Jó 5.13. Trata-se de uma declaração de Elifaz em seu primeiro discurso a Jó. Em seguida, Beegle observa: "A tradição nunca viu em Elifaz nenhuma inspiração. Era Jó, conforme se diz, o inspirado. Paulo, ao que parece, não achou importante saber quem era o autor da frase, muito menos se era alguém inspirado. Para ele, a afirmativa era verdadeira, portanto não havia por que não usá-la em sua argumentação".[17] Beegle vê nisso uma *justificativa* inspirada e infalível de um erro.

É difícil entender por que Beegle se dá ao trabalho de levantar essa questão, como se fosse um problema para a inerrância bíblica. Não conheço nenhum estudioso evangélico, no passado ou no presente, que defenda a idéia de que a Bíblia só acate como válidas as declarações de santos inspirados ou que todas as afirmativas desses santos sejam válidas. Determinadas censuras que Jó lança contra Deus estão longe de serem inspiradas, e por isso ele foi justamente repreendido, tanto por Eliú (Jó 34.1-9) quanto pelo próprio Javé (Jó 38.1,2; 40.2). Em contrapartida, vários dos sentimentos expressos pelos outros três conselheiros estavam doutrinariamente corretos. O próprio Jó diz: "Eu poderia ter dito essas coisas", e reitera muitos dos sentimentos expressos por eles no tocante à sabedoria, ao poder e à grandeza de Deus.

Não devemos nos esquecer também, no que se refere ao tema em questão, de que Deus usou até mesmo um descrente tão ímpio quanto o sumo sacerdote Caifás para, por intermédio dele, comunicar a verdade profética. Em João 11.50, lemos as seguintes palavras de Caifás: "Não percebeis que vos é melhor que morra um homem pelo povo, e que não pereça toda a nação". João comenta a seguir: "Ele não disse isso de si mesmo, mas, sendo o sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus morreria pela nação judaica". Em vista disso, quando Paulo cita Elifaz em 1Coríntios 3.19, não há aí ameaça alguma à inerrância bíblica.

[17]Ibid., p. 194.

11. DAVI ORDENA O RECENSEAMENTO DO POVO

Em 1Crônicas 21.1, lemos: "Satanás levantou-se contra Israel e levou Davi a fazer um recenseamento do povo". Em 2Samuel 24.1, a Bíblia diz: "Mais uma vez irou-se o SENHOR contra Israel e incitou Davi contra o povo, levando-o a fazer um censo de Israel e de Judá". O cronista atribui a Satanás a responsabilidade por incitar Davi a fazer o censo; o autor de Samuel a atribui a Deus. Beegle afirma que o cronista não hesitou em revisar o texto de sua fonte no momento em que ela diferia de sua interpretação — "[...] ao que parece, ele entendeu que sua interpretação era mais precisa do que a de sua fonte. É óbvio que ele simplesmente não acreditava que Deus pudesse ter incitado Davi a fazer o recenseamento e assim expressar sua ira contra Israel".[18] Beegle observa que a harmonização tradicional dos relatos pressupõe que Samuel tinha em mente a vontade *permissiva* de Deus. Contudo, acredita que se os dois autores tivessem se encontrado, teriam discutido acaloradamente a questão. E conclui com o seguinte comentário: "Embora seja difícil demonstrar que se trata de erro, é evidente que as interpretações foram contaminadas por meias verdades. Existem numerosos exemplos bíblicos de interpretações teológicas aceitas em uma determinada época, mas que são posteriormente revisadas em parte ou rejeitadas totalmente por outras gerações". Infelizmente, Beegle não cita nenhum desses "numerosos" exemplos. Se o fizesse, veríamos que seriam tão mal estruturados quanto este que temos agora pela frente.

O recenseamento ordenado por Davi exemplifica muito bem um problema recorrente no trato de Deus com um povo que teima em não crer e em desobedecer. A Bíblia nos diz que Deus permite a um crente que não esteja em comunhão com ele que tome uma atitude tola ou desagradável, de modo que após ter colhido o fruto amargo de seu delito, seja submetido ao julgamento disciplinar cabível e, assim, reconduzido de espírito purificado a uma comunhão mais íntima com Deus. Certamente foi esse o caso de Jonas, que tentou fugir ao chamado de Deus tomando um navio em direção a Társis. O Senhor usou a tempestade e o grande peixe para tirá-lo de seu curso e trazê-lo de volta ao caminho da obediência. Outras passagens falam de um endurecimento suscitado por Deus por causa da rejeição prévia da verdade e da vontade divinas. Romanos 1.21,22 faz referência ao mergulho da humanidade na idolatria e na imoralidade: "Porque, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe renderam graças, mas os seus pensamentos tornaram-se fúteis e o coração insensato

[18]Ibid., p. 194-5.

deles obscureceu-se". Nos versículos 24 e 25, lemos: "Por isso Deus os entregou à impureza sexual, segundo os desejos pecaminosos do seu coração, para a degradação do seu corpo entre si. Trocaram a verdade de Deus pela mentira". Sabemos também que é de interesse especial de Satanás incentivar e intensificar todos os impulsos do homem que promovam a desobediência a Deus. O Diabo ou suas legiões estão sempre prontos a nos impelir a pecar. Há uma passagem clássica que mostra com muita clareza esse jogo satânico no qual atuam, de um lado, a permissão divina; e do outro, a maldade do inimigo: 2Tessalonicenses 2.8-12. Lemos aí que, nos últimos dias antes da Segunda Vinda de Cristo, o "perverso" será revelado, aquele cuja vinda é "segundo a ação de Satanás". Diz o texto: "Por essa razão Deus lhes envia um poder sedutor, a fim de que creiam na mentira, e sejam condenados todos os que não creram na verdade, mas tiveram prazer na injustiça".

Na última parte do reinado de Davi, tanto o rei quanto a nação passaram a confiar cada vez mais no número sempre crescente de indivíduos e de recursos do povo, a tal ponto que foi necessário impingir-lhes um julgamento disciplinar para trazê-los de volta à dependência de Deus. Por isso, o Senhor permitiu que Satanás encorajasse Davi a fazer o recenseamento. Tão logo ele o concluiu, Deus enviou uma praga terrível sobre a nação dizimando significativamente a população. Desse ponto de vista, não há contradição entre 1Crônicas 21 e 2Samuel 24. Ambos os relatos são verdadeiros, uma vez que tanto Deus quanto Satanás tiveram sua parcela de influência sobre Davi.

Avaliamos todas as objeções de Beegle e verificamos que todas elas ficam aquém do propósito anunciado, ou seja, mostrar que a Bíblia conteria erros até mesmo nos manuscritos autógrafos. Escapa ao objetivo da presente discussão lidar com questões filosóficas mais abrangentes levantadas por Beegle em seu livro. Basta dizer que sua tentativa de conferir à Bíblia uma autoridade objetiva, sem contudo isentá-la de erros, é um desastre completo. Uma Bíblia que contenha erros em seus manuscritos originais é como uma combinação de verdade e de erro e pertence, portanto, à mesma classe das escrituras religiosas compostas por autores pagãos em sua busca por Deus. Nessas circunstâncias, deve-se submetê-la aos processos imparciais da razão humana e, no esforço de separar o genuíno do falso, qualquer juiz humano — seja ele quem for — é necessariamente influenciado por fatores subjetivos. Resta-lhe apenas confiar em sua própria opinião — embora até mesmo isso possa mudar de um ano para o outro. Na melhor das hipóteses, restam apenas conjecturas e adivinhações, às quais ele poderá tentar atribuir uma certa dignidade como se se tratasse de

uma intuição sobrenatural ou algo parecido. Não terá, porém, nenhuma base objetiva verdadeiramente confiável para o conhecimento do único Deus verdadeiro ou de sua vontade para a nossa salvação ou modo de vida. A epistemologia de Beegle, quer ele aceite ou não o fato, padece de deficiências fatais. Além disso, o único apoio mais sólido para a verdade espiritual de que ele dispõe depende do alcance de sua avaliação "inerrante". Para nós, a perspectiva de confiabilidade na inerrância da Palavra de Deus é muito maior do que quaisquer julgamentos que possa fazer dela o homem finito e pecador.

Por fim, Beegle investe vigorosamente contra um princípio segundo o qual a descoberta de um único erro comprovado na Escritura implica a possibilidade da existência de outros erros em outras partes da Escritura. Ele insiste em que independentemente do número de erros encontrados na Bíblia, ainda assim ela continua a ser a Palavra de Deus. Todavia, a Bíblia nos ensina que "Deus não é homem para que minta". Beegle não vê nenhuma dificuldade no fato de que Deus possa inspirar, ou pelo menos tolerar, falsidades em alguns trechos das Santas Escrituras. Contudo, se analisarmos a questão de modo claro e honesto, veremos que tal enfoque é contaminado pela lei da não-contradição. Discordamos da proposição segundo a qual a existência de um único pecado comprovado no Senhor Jesus Cristo não macularia necessariamente seu ser impoluto; ou ainda que uma única falsa predição proferida por Deus não comprometeria de forma alguma o cumprimento de suas promessas.

Lutero disse: "Quando a Escritura, Deus fala". A exemplo do grande reformador, depositamos nossa inteira confiança na precisão e na veracidade da Palavra escrita de Deus, assim como Jesus de Nazaré em todas as referências que fez às Sagradas Escrituras do AT.

A alta crítica e a inerrância bíblica

J. Barton Payne

J. Barton Payne foi professor de Antigo Testamento do Covenant Theological Seminary de Saint Louis, no Missouri. Cursou bacharelado em Artes na Universidade da Califórnia, Teologia no Seminário Teológico de São Francisco e especializou-se em Línguas Semíticas e Literatura Bíblica no Seminário Teológico de Princeton, onde também fez doutorado em AT. Foi pastor presbiteriano, presidente do departamento de graduação em AT da Universidade Bob Jones, lecionou AT no Wheaton College Graduate School of Theology e também no Trinity Evangelical Divinity School. Foi professor e supervisor de escavações no Near East School of Archaelogical and Biblical Studies, na Jordânia, além de diretor do Wheaton Summer Institute of Biblical Studies, em Israel. Escreveu, entre outros, *An ouline of hebrew history* [*Esboço da história hebraica*], *Hebrew vocabularies* [*Vocabulários hebraicos*], *The iminent appearing of Christ* [*O retorno iminente de Cristo*], *Theology of the Older Testament* [*Teologia do Antigo Testamento*], *New perspectives on the Old Testament* [*Novas*

perspectivas do Antigo Testamento], *Encyclopedia of biblical prophecy* [*Enciclopédia de profecia bíblica*], *Biblical prophecy for today* [*Profecia bíblica para hoje*] e *The prophecy map of world history* [*Mapa profético da história do mundo*]. Participou também dos comitês de tradução da *The New American Standard Bible* (NASB) e da *New International Version* (NIV). Foi presidente e secretário nacional da Evangelical Theological Society, tendo também participado do conselho da ICBI.

Resumo do capítulo

A alta crítica é a arte de encarar a literatura pelo que ela é, avaliando-a igualmente por esse mesmo prisma. Tal crítica torna-se negativa e é geralmente descrita como "método histórico-crítico" no momento em que se julga no direito de avaliar de modo racional aquilo que diz a Escritura sobre sua composição e historicidade. Esse método pressupõe necessariamente que as declarações que a Bíblia faz sobre si mesma não são inerrantes. Por isso, desqualifica a si mesma como crítica científica verdadeira, uma vez que rejeita ver o objeto analisado de acordo com o caráter (divino) que lhe é próprio. Seguem-se então exemplos de crítica válida e inválida juntamente com uma avaliação das tentativas atuais de críticos negativos que procuram introduzir no meio evangélico idéias que subordinam a autoridade de Cristo e da Escritura ao julgamento humano.

4

A alta crítica e a inerrância bíblica

J. Barton Payne

Verifica-se entre alguns cristãos conservadores hoje em dia uma tendência que se caracteriza pelo abandono da crença integral na autoridade inerrante da Escritura. No âmago dessa tendência detectamos a presença da alta crítica negativa.[1] Os seguidores de Jesus precisam da Bíblia, e sabem disso; eles não querem abrir mão da palavra infalível. Todavia, alguns ex-evangélicos chegaram à conclusão de que, embora aceitar a alta crítica signifique opor-se ao que Cristo ensinou sobre a validade da Escritura, não vêem outra saída senão essa, e ponto-final.

DEFINIÇÃO

Você é adepto da alta crítica? E quanto a mim? Bem, isso depende de quem faz a pergunta e de como a faz. Em circunstâncias normais, os evangélicos diriam: "Sim, claro que sou"; em outras, ficariam indignados ante a mera sugestão — embora isso não deva tolher seu amor por quem lhe faz esse tipo de pergunta. Ao menos, é o que se espera.

[1]Reconhecem esse fato até mesmo os que buscam atualmente uma combinação entre essa crítica negativa e alguma forma de autoridade bíblica; v. Peter Stuhlmacher, *Historical criticism and theological interpretation of Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1977), p. 65, onde se lê: "A crítica histórica é o agente de uma ruptura constante e crescente no contato vital entre a tradição bíblica e nosso próprio tempo". Mais incisivo, S. T. Davis observa na p. 91 de *The debate about the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1977): "O surgimento da crítica bíblica foi o fator mais importante para a erosão da força da ortodoxia na igreja cristã no século passado".

Mas o que é exatamente a "alta crítica" e, de modo especial, a "alta crítica negativa"? Para melhor entendimento, analisaremos a seguir as três ocorrências da palavra crítica nessa expressão.

Crítica

Originário da raiz grega *krino*, "cortar", e portanto "julgar", o termo *crítica* provém especificamente da forma adjetiva *kritikos*, que significa "apto para julgar", e portanto, crítico no sentido de "decisivo". Uma doença chega a seu ponto "crítico" no momento em que seu desfecho torna-se inescapável.

Crítica e literatura relacionam-se de um modo especial. Segundo o *Dicionário Oxford*, "crítica é a arte de avaliar as qualidades e o caráter da obra artística literária". O objetivo da crítica é avaliar uma obra escrita pelo que ela é e julgá-la com base na avaliação feita. Não se trata de nenhum crítica ardilosa. A verdadeira arte não tem por que temer a crítica. Quando feita de maneira honesta, simplesmente amplia o valor inerente da obra.

Alta crítica

Para avaliar uma determinada obra escrita exatamente pelo que ela é, deve-se investigar primeiramente "a redação original do texto", do que se ocupa a baixa crítica — mais conhecida atualmente como crítica textual.[2] Sua preocupação principal é com os manuscritos e com a transmissão textual. Seu objetivo é recuperar, tanto quanto possível, a redação original dos escritos bíblicos. É a fase preliminar a todas as demais investigações e sua importância é fundamental — daí a designação de "baixa" crítica (ou crítica que se faz na base). A disciplina da alta crítica é conseqüência dessa primeira fase, e seu objeto é a investigação da fonte dos textos originais. Questiona as circunstâncias de composição dos escritos, tais como data, local, autoria, unidade, propósito, estilo literal, bem como a influência a que os diferentes livros podem ter sido submetidos. Analisa também como se deu o reconhecimento de sua inspiração e o processo de seleção dos livros (ou formação do cânon). Quando alguém indaga: "Quem escreveu a epístola aos Hebreus?", está fazendo alta crítica!

[2]R. N. SOULEN, *Handbook of biblical criticism*, Atlanta: John Knox, 1976, p. 27; v. p. 101-2, onde ele conclui que "baixa crítica é um termo infeliz [...] porque tem sentido pejorativo". Parece sem importância ou simples se comparada com a alta crítica. Contudo, o fato de que poucos estudiosos se ocupam da baixa crítica é prova de que a crítica textual exige uma competência lingüística e técnica mais avançada.

O questionamento é a marca característica de ambas as divisões da crítica. Alta ou baixa, o método é sempre o mesmo: fazer perguntas. Conforme diz Harry Boer: "Tanto uma quanto a outra procedem de um mesmo ventre: a mente racional do homem".[3] No levantamento que fez da mudança de enfoque teológico pelo qual passou o Seminário Fuller, William LaSor alia-se com a essência da alta crítica quando diz: "Muitas das tensões dos primeiros dias de funcionamento do seminário ocorreram porque alguns de nós queríamos explorar as implicações da erudição moderna, ao passo que outros tendiam a buscar abrigo na defesa dos pontos de vista do século XIX".[4] Será que o interesse de LaSor pela erudição moderna não ia além do desejo de "explorá-la"? Seus oponentes, que defendiam a ortodoxia bíblica tradicional, estavam realmente "inclinados" a recuar diante desse tipo de exploração? Os trabalhos de Gleason Archer (ex-membro do corpo docente do Seminário Fuller), por exemplo, dificilmente podem ser acusados de não buscar o diálogo com as implicações da alta crítica liberal. Contudo, as afinidades de LaSor correspondem, de modo geral, à nossa definição básica de crítica como "ciência do questionamento". A verdadeira pergunta, portanto, refere-se ao tipo de questionamento que se faz.

Alta crítica negativa

No momento em que define os termos a serem empregados em sua argumentação, Boer afirma que a definição de crítica colhida no *Dicionário Oxford* é, na verdade, a segunda; a primeira diz que crítica é a "ação por meio da qual se julgam as qualidades ou méritos de qualquer coisa, sobretudo por um prisma negativo [...] de censura".[5] Boer repudia veementemente esse aspecto negativo e refere-se a ele como "totalmente errôneo [...] e de forma alguma faz jus ao significado da expressão 'crítica bíblica'". No entanto, no curso da história, a crítica bíblica tornou-se território do liberalismo por excelência. Nas palavras de James M. Robinson em *The new hermeneutic* [*A nova hermenêutica*], "o liberalismo e o conservadorismo costumam partilhar a hermenêutica entre si.

[3] *Above the Bible? The Bible and its critics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 18.

[4] Life under tension — Fuller Theological Seminary and the battle for the Bible, em *The authority of Scripture at Fuller*, Pasadena, Calif.: Fuller Theological Seminary Alumni: Theology, News and Notes, Special Issue, 1976, p. 26.

[5] *Above the battle?* p. 16.

Isso explica, em parte, por que a hermenêutica,[6] enquanto disciplina, sobreviveu nos círculos conservadores até os dias de hoje.[7] Explica também por que a "alta crítica" tornou-se, na maioria das vezes, simplesmente sinônimo de "ceticismo".

Hoje em dia, usa-se com muita freqüência o termo "método histórico-crítico", em vez de "alta crítica", principalmente nos círculos liberais. Teoricamente, também é um termo aceitável. Os evangélicos mostram-se muito mais comprometidos com a *história* do que seus adversários. Na verdade, é isso mesmo o que se deve esperar deles (v. 1Co 15.14). Conforme já discutimos, o meio evangélico também é mais fiel à crítica (no sentido de que procura ver a Escritura exatamente como ela é). Contudo, a expressão "método histórico-crítico" passou a identificar de tal forma o ceticismo racionalista (v. citação de Soulen na página 116 e a nota correspondente) que pareceu aos crentes fiéis à Bíblia ser impossível resgatá-la.

Teoricamente, a alta crítica não precisa ser negativa. Seu propósito confesso é a descrição objetiva. A crítica fica desvirtuada — isto é, "enviesada" e deixa de ver um objeto valioso como ele realmente é — só quando é vinculada a pressupostos que lhe roubam a imparcialidade e o propósito. Surge então a pergunta: o que caracterizaria esse tipo de pressuposto? O liberalismo e a igreja oferecem respostas diametralmente opostas; estas, por sua vez, determinam o julgamento que cada um deles faz da Escritura.

O liberalismo exige liberdade. George Ladd, ao voltar de um período de férias na Europa, disse que não gostou do que viu. Foram as suas palavras: "A teologia alemã é [...] uma aventura empreendida por mentes perscrutadoras que se recusam a se sujeitar servilmente às tradições do passado [...] Os alemães insistem em que somente quando o estudioso se aproxima da Escritura livre de todos os pressupostos é que lhe será possível compreender a Bíblia como livro histórico".[8] Esse tipo de enfoque impede que alguém se aproxime da Palavra sabendo de antemão que ela é a verdade. Käsemann afirma sem rodeios: "A Escritura a que nos curvamos [...] acriticamente não nos permite, no fim das contas, distinguir entre a fé e a superstição".[9] Portanto, o propósito

[6]O termo hermenêutica (sem nenhum outro qualificativo) refere-se ao esclarecimento de um sentido pretendido originariamente pelo autor, ao passo que "nova hermenêutica" tem por objetivo instituir um significado. V. a distinção de Krister Stendhal entre o que o texto "significava" e a moderna busca do liberalismo pelo que ele "significa" em seu artigo Biblical theology, contemporary, *IDB*, vol. 1, p. 419.

[7]P. 15.

[8]Year of Study in Germany Sharpens Perspectives, *Fuller Seminary*, Jan. 1959, p. 4-5.

[9]*Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen, 1970, p. 371,407,8, em *The end of the historical-critical method* (St. Louis: Concordia, 1977), p. 20.

do livro de Boer, *Above the battle? The Bible and its critics* [*Acima da batalha? A Bíblia e seus críticos*], é dar em alto e bom som um "não!" à pergunta "A Escritura se coloca acima dessa batalha?". A Bíblia não está nem deve estar, diz Boer, alheia ao ataque que se faz a ela. O liberalismo insiste em que não há outro enfoque possível. Conforme H. H. Rowley explicou certa vez:

> Havia autores conservadores que permaneciam de fora do grupo de eruditos críticos e que rejeitavam a maior parte de suas conclusões, mas não faziam questão de assumir esse ponto de vista. Muito embora vários possuíssem um conhecimento considerável, não faziam segredo de que usavam o conhecimento que detinham na defesa de posições consolidadas dogmaticamente. Seu trabalho, portanto, tinha pouca influência entre os acadêmicos de perfil científico preocupados unicamente com evidências e com as conclusões a que elas pudessem levá-los naturalmente.[10]

Todavia, vale a pena observar que a ênfase exclusivista de Rowley sobre a liberdade é em si mesma um pressuposto. Assim, no momento em que o Seminário Concórdia beirava a crise no outono de 1973, e o presidente denominacional, J. A. O. Preus, oferecia à parte liberal sob a liderança de John Tietjen uma solução de compromisso — por meio da qual ficava garantida a contratação de vinte professores conservadores — tornou-se uma questão de princípio que "a proposta fosse recebida com desdém".[11] O liberalismo simplesmente não pode ser liberal com aqueles que ameaçam sua metodologia e seus pressupostos através de críticas "parciais", isto é, de críticas favoráveis à inerrância bíblica.

A explicação de Rowley também testifica o fato de que "a maior parte das conclusões" produzida por essa escola crítica tem caráter negativo e acabou sendo rejeitada pelos conservadores. Além disso, no que se refere à sua teoria, o pressuposto da liberdade crítica tem de assumir "antecipadamente" um julgamento desfavorável em relação à Escritura. Norman Gottwald não hesita em declarar publicamente sua opinião a esse respeito. Diz ele: "O único pressuposto comum a todos os críticos do AT é a necessidade de questionar a tradição e de examinar a literatura religiosa como examinaríamos quaisquer outros escritos no intuito de determinar sua autoria, a data em que foram escritos, as fontes usadas e o pano de fundo histórico. Tudo isso parece nos levar ao dobre

[10] *The Old Testament and Modern Study*, Oxford University, 1951, cap. XV.
[11] *St. Louis Globe-Democrat*, Jan. 29, 1974, p. 6A.

fúnebre da inspiração verbal". Ele reconhece que o AT reivindica para si a inspiração verbal; entretanto, prossegue Gottwald, "não há como fugir aos julgamentos de valor. Todos nos acercamos do AT com algum tipo de perspectiva básica, nem que seja para negar o núcleo da reivindicação dos hebreus".[12]

O conservadorismo, por outro lado, exige dedicação. O protestante E. J. Young segue o exemplo do católico Wilhelm Moeller ao citar Êxodo 3.5 no prefácio à sua *Introdução* ao AT: "Tire as sandálias dos pés, pois o lugar em que você está é terra santa".[13] Depois de analisar os pareceres de Young e Gottwald, Samuel Schultz conclui:

> O ponto básico de todos esses questionamentos é o pressuposto dos críticos em relação à confiabilidade da Bíblia. Esse é o divisor de águas que, em última análise, os coloca em dois campos diferentes. Um grupo toma a Bíblia tal como ela se apresenta — confiável, fidedigna e inerrante. O outro ostenta uma infinidade de pressupostos, mas não subscreve aquele que atribui à Bíblia total confiabilidade [...] Em vez disso, tratam-na sob o prisma exclusivamente humano.[14]

Sua objeção ao liberalismo de Gottwald é que "para eles [os liberais], o julgamento de valor do crítico acaba se impondo à Escritura, ao passo que para os primeiros [os evangélicos], a Escritura é tida como norma a que devem se sujeitar todos os julgamentos de valor".[15] Schultz defende que a única forma possível de criticar a Escritura — a única maneira de vê-la de fato inserida na história — consiste em não atribuir-lhe quaisquer julga-mentos humanos. Trata-se de uma postura que, obviamente, exige muita dedicação. No mínimo, isso significa que o texto bíblico deve ser considerado inocente até que se prove sua culpa. A crítica legítima e honesta toma primeiramente o texto tal qual ele se apresenta antes de tentar (se é que se pode arrogar esse direito) impor a ele categorias modernas. Também significa que, neste caso, o evangélico normalmente se vê em uma situação difícil. No momento em que ele abre a boca para se queixar de algum aspecto da crítica bíblica moderna é como se alguém se jogasse a seus pés em defesa da crítica como tal. O crente fiel à Bíblia precisa então parar e explicar que é a favor de todo questionamento honesto, porém não pode aceitar a alta crítica *negativa* (v. o parágrafo inicial deste capítulo).

[12] *A Light to the nations*, New York: Harper, 1959, p. 9,13.
[13] P. 6.
[14] Today's critic — pressupositions, tools, and methods, *BETS* 3, 1960, p. 37-88.
[15] Ibid.

LIMITES

Qual pressuposto, então, seria o adequado — o que defende a liberdade e produz a alta crítica negativa ou o que postula a dedicação seguido da crítica que ratifica a Escritura? A questão passa a ser de limite — em que se decide até onde o crítico pode e deve ir. Será que, em sua missão, pode ele ir além da descrição objetiva mergulhando na filtragem de idéias textuais de modo que possa com isso afirmar ou modificar a verdade? O liberal diz que sim. Sem o direito de filtrar e de rejeitar o que lhe parece impróptio, diz ele, o crítico não pode ser fiel a si mesmo, transformando então a crítica em farsa. O evangélico diz não. Ao reivindicar o direito de filtragem, explica, o crítico não pode ser fiel à natureza inerrante e divina da literatura bíblica sob escrutínio, aplicando mal a crítica. Portanto, para que se chegue a uma decisão adequada, é preciso que se definam criteriosamente os limites em questão.

A natureza dos limites

No momento em que Rowley, enquanto estudioso da Bíblia, porfia por sua liberdade e se propõe a seguir as evidências onde quer que elas o "levem naturalmente"; e quando Gottwald censura quem quer que imponha limites diferentes (dos seus no tocante ao estudo da literatura religiosa) aos que ele empregaria no "estudo de quaisquer outros escritos", ambos limitam a Escritura a uma categoria naturalista. Gerhard Maier observa que "o conceito segundo o qual a Bíblia deve ser tratada como qualquer outro livro levou a Teologia a uma cadeia sem fim de perplexidades e de contradições internas".[16] Isso se deve ao tipo de limites impostos por esses dois grandes eruditos do passado. Conforme diz George Ladd em sua minuciosa descrição dos intrépidos alemães que buscavam entender a Bíblia como livro histórico:

> Eles interpretam a Bíblia com base nos pressupostos da cosmovisão científica contemporânea. Tal visão de mundo *pressupõe* que todos os acontecimentos históricos podem ser explicados por outros acontecimentos históricos conhecidos. Em outras palavras, aquilo a que chamamos de sobrenatural não é atividade imediata do Deus vivo, já que pertence ao campo da lenda e do mito e não ao da realidade histórica.[17]

[16] *End of the method*, p. 11, em que o autor atribui a origem desse enfoque a Johann Semler.
[17] Year of Study, p. 5.

O que escolher: limitar a Bíblia e, por conseguinte, a fé cristã e o próprio Deus ou limitar a crítica? Embora Peter Stuhlmacher oponha-se tenazmente à postura "anticrítica" de seu antigo protegido, Maier, ele concorda com este último quando diz, insistentemente, que a crítica negativa é prejudicial à teologia. Stuhlmacher reconhece que "uma crítica histórica da tradição bíblica *sem nenhum tipo de limite* pode levar a uma situação em que se torna impossível reconciliar o ponto de vista científico, por um lado, e a vitalidade da fé cristã de outro" (grifo do autor).[18]

O equilíbrio atual entre os "limites" em vigor e a alta crítica pode ser exemplificado por meio de quadros comparativos. Seu objetivo, se tomarmos como pressuposto que "X é autor de Y", consiste em testar a legitimidade das avaliações de índole afirmativa ou negativa do pressuposto em questão em uma variedade distinta de contextos literários.

1. Em um livro *não-inspirado*:

Avaliação de "X é autor de Y" (possíveis respostas a essa proposição)	**Legitimidade** (probabilidade de que um indivíduo sensato responda a proposição feita)
Sei que É verdade	Resposta POSSÍVEL
Sei que NÃO É verdade	Resposta igualmente POSSÍVEL

(O liberalismo adota esse enfoque em relação à Bíblia)

2. Em um livro *supostamente inspirado* de conteúdo natural e sobrenatural:

Avaliação	**Legitimidade**	
	assunto natural	*assunto sobrenatural*
Sei que É verdade	Resposta POSSÍVEL	Resposta NÃO POSSÍVEL
Sei que NÃO É verdade	Resposta POSSÍVEL	Resposta NÃO POSSÍVEL

(Como exemplo de conteúdo natural em um livro supostamente inspirado digamos que X = Joseph Smith e Y = sua tradução de um texto fúnebre egípcio do período romano sobre Osíris, que ele converte em palavras de Abraão a Isaque. Com o conhecimento que temos hoje da literatura egípcia, qualquer um pode avaliar se "X é autor de Y" é uma proposição falsa ou verdadeira.[19]

[18] *Historical criticism*, p.39-40.

[19] Cf. W. P. Walters, Joseph Smith among Egyptians, *JETS* 16 (1973), p. 25-45.

Todavia, nem o liberal nem o evangélico tem condições de julgar se a categoria em questão for sobrenatural. Por exemplo, X= um anjo chamado Moroni e Y= as palavras que ele dirigiu a Smith. Quem sou eu para dizer se houve de fato um X que disse ou não disse o que ficou registrado em Y? Somente uma outra fonte sobrenatural pode me orientar, e Ele pode! Portanto, quando um liberal afirma que *pode* julgar o sobrenatural, ele, na verdade, o traz para o plano natural e nega com isso, de antemão, sua realidade. A crítica "errou" ao adotar o pressuposto contrário ao caráter potencial do objeto sob julgamento.)

3. Na *Escritura*, com seu conteúdo tanto natural quanto sobrenatural:

Avaliação	**Legitimidade**	
	natural	*sobrenatural*
Sei que É verdade	Resposta POSSÍVEL	Resposta igualmente POSSÍVEL (porque outra fonte sobrenatural, Cristo valida a Escritura)
Sei que NÃO É verdade	Resposta IMPOSSÍVEL	Resposta IMPOSSÍVEL (porque Cristo disse que a Escritura não pode ser anulada [Jo 10.35])[20]

(Além disso, os evangélicos dizem que *não é possível* julgar negativamente nem mesmo os elementos naturais da Escritura. Digamos, por exemplo, que X = Mateus e Y = a citação que o evangelista faz (27.9,10) de Zacarias 11.12,13 [possíveis alusões a Jr 18.2 e 19.2], atribuindo-a ao profeta Jeremias.[21] No momento em que o crente diz que *não pode* negar tal fato, ele o faz com base em um pressuposto. Inicialmente, argumenta que as reivindicações feitas pelo livro de que suas palavras são, na verdade, palavras de Deus, devem ser aceitas como hipótese de trabalho e que, em última análise, toda a Escritura é inerrante [v. novamente a afirmação de Cristo em Jo 10.35]. Esse pressuposto não inviabiliza a crítica verdadeira, já que em vez de eliminar ou mesmo alegar ter dado resposta a algumas discrepâncias aparentes que efetivamente ocorrem,[22] o evangélico simplesmente as transfere para a coluna do sobrenatural.

[20] V. o cap. 1, *Jesus Cristo e as Escrituras*.

[21] Um dos seis grupos de exemplos de dificuldades fenomenológicas levantados contra a inerrância bíblica por S. T. Davis, *The debate*, p. 102-4.

[22] Críticos negativistas têm outra opinião: "Na verdade, [as narrativas bíblicas] contêm inúmeros erros, inclusive diversas afirmativas contraditórias" (M. Burrows, *An outline of biblical theology* [Philadelphia:

Ele as coloca em um local onde o homem é incapaz de julgá-las por si próprio, e onde Deus [o único que de fato sabe o que se passa] nega-lhe o privilégio de dizer "não é verdade", porque o mesmo Deus lhe diz que a Escritura é inerrante.) Para todo crítico — seja liberal ou evangélico — a fixação de limites é uma questão de fé, seja no âmbito da competência interna do indivíduo ou da autoridade externa de um terceiro (Cristo).

O enfoque científico

Sem a menor hesitação, Rowley iguala a prática da alta crítica negativa com a que é feita "no meio acadêmico científico". Para ele, *científico*, conforme ressalta Ladd, significa fidelidade à cosmovisão contemporânea segundo a qual todos os acontecimentos se explicam com base em outros acontecimentos conhecidos. Stuhlmacher classifica essa "idéia racionalista de história e realidade" como corolário do "princípio da analogia [...] Todas as experiências históricas que resistem ao racionalismo [à medida que observa incidentes análogos] estão sujeitas ao ceticismo".[23] Sua classificação é legítima, sendo aceita, e.g., pelo *Handbook of biblical criticism* [*Manual de crítica bíblica*], de R. N. Soulen, que explica:

> A expressão "método crítico-histórico" refere-se ao princípio do raciocínio hisrórico [...] segundo o qual a realidade é uniforme e universal, acessível à razão humana e à investigação; além disso, os acontecimentos históricos e as ocorrências naturais em seu interior são, em princípio, comparáveis analogicamente. Por fim, a experiência contemporânea que o homem tem da realidade pode lhe proporcionar critérios objetivos por meio dos quais se compreenderá tudo o que ocorreu — ou não ocorreu — no passado.[24]

Contudo, seria realmente científica a crítica baseada na analogia? Gerhard Maier prontamente levanta algumas objeções filosóficas: "Como pode

Westminster, 1946], p. 44). A esse respeito, v. o cap. 3, "Supostos erros e discrepâncias nos manuscritos originais da Bíblia". Embora os evangélicos se sintam mais confiantes em vista das poucas discrepâncias que continuam sem resposta pelo conhecimento mais aprofundado de que hoje dispomos, é fundamental chamar a atenção para o fato de que o comprometimento do cristão para com a Escritura não depende desse número reduzido de dificuldades. A descoberta de outras dificuldades não deve modificar a base da crença evangélica, ou seja, a validação da Escritura por Jesus Cristo.

[23] *Historical criticism*, p. 62.

[24] *Handbook*, p. 78; v. N. H. Ridderbos, Reversals of Old Testament criticism, *Revelation and the Bible*, C. F. H. Henry, org. (Grand Rapids: Baker, 1958), p. 348, em que ele objeta: "Os estudiosos acreditam que podem trabalhar com um método objetivo e científico; em outras palavras, deve-se tratar o NT nesses casos como se fosse outro livro qualquer".

o historiador *puro*, sem maiores dificuldades, rejeitar algo só porque aconteceu uma única vez? Aquilo que pode ser experimentado e aquilo que é passível de analogia certamente não podem ser considerados fenômenos idênticos".[25] E. J. Young vai além e levanta a seguinte objeção teológica contra

> o método dito "científico", segundo o qual o homem seria capaz de lidar com os fatos do Universo, inclusive a Bíblia, com uma mentalidade neutra, pronunciando a seguir um julgamento justo sobre todos eles. Já é hora de pararmos de chamar de científico a esse método, pois não é, uma vez que não leva em conta todos os fatos, sobretudo o mais elementar de todos: a relação de Deus com o mundo por ele criado.[26]

Com base nisso, Maier deu a seu último estudo o título de *The end of the historical-critical method* [*O fim do método histórico-crítico*]; e conclui: "Já que esse método não é adequado a seu objeto, contrariando inclusive sua tendência óbvia, somos obrigados a rejeitá-lo".[27]

No lugar do método "analógico", N. H. Ridderbos refere-se a algumas partes mais antigas das Escrituras e faz a seguinte proposta: "Para que se tenha um entendimento histórico adequado dos acontecimentos ocorridos na época de Moisés, temos de levar em conta a intervenção pessoal de Javé, da qual as fontes dão testemunho, e elaborar ao mesmo tempo um método histórico mais aprofundado, que não despreze essa intervenção".[28]

Em que consiste então o verdadeiro enfoque científico? Uma vez que a revelação bíblica não pode ser colocada no tubo de ensaio do adepto da analogia para que seja testada repetidas vezes, de modo que se possam fazer avaliações "naturais" — como em determinados campos das ciências físicas —, qual seria a saída? Ao que tudo indica, a crítica bíblica adequada só pode ser feita com base no depoimento de testemunhas competentes — como, aliás, é de praxe em qualquer outra disciplina histórica. Não podemos inferir de acontecimentos análogos atuais coisas que ocorreram séculos atrás. No tocante aos fenômenos religiosos, Soulen conclui: "Se, de fato, todo acontecimento histórico é, de certa forma, único, que valor

[25] *End of method*, p. 16.

[26] *Introduction*, p. 6-7; cf. Soulen, *Handbook*, p. 78: "Se o método histórico, por definição, descarta o divino como fator causal da história, de que modo poderá ajudar a igreja a compreender a Bíblia, já que, para ela, Deus e a história são vistos exatamente por esse ângulo?" Maier conclui: "A intervenção divina [...] e uma Escritura trazida à luz por Deus não pode ser associada, por meio de uma lei analógica, a um evento deste mundo" (*End of method*, p. 39).

[27] Ibid., p. 25; v. p. 49.

[28] *Reversals of criticism*, p. 348.

teria então o princípio da analogia?".[29] Ao aceitarmos, portanto, o princípio do "depoimento de testemunhas competentes", constatamos que o próprio Deus, por meio de Cristo (Jo 1.18), torna-se a única autoridade capaz de nos dizer algo sobre aquilo que ele mesmo escreveu.

Além disso, tal princípio não faz concessão. Hoje em dia, há críticos radicais, como Stuhlmacher ou Boer e neo-evangélicos — que se opõem à inerrância bíblica, tais como Maier[30] ou Davis —, que advogam uma abertura genuína para a transcendência e repudiam o uso do método crítico-histórico sempre que este se apresenta totalmente comprometido com pressupostos filosóficos avessos ao sobrenatural (tais como os que permeiam a desmitologização do NT, de Bultmann),[31] mas que insistem em empregar a alta crítica quando querem repudiar aspectos menores da Escritura que consideram reprováveis, seja do ponto de vista histórico ou teológico (por exemplo, a destruição das cidades cananéias comandada por Josué em nome da religião).[32]

Embora Stuhlmacher advogue uma "hermenêutica de consenso" — por meio da qual pretende criar uma abertura para que a Palavra de Deus possa ser ouvida —, ele está simplesmente querendo que a crítica histórica se disponha a se engajar em um "diálogo crítico com a tradição" da Escritura.[33] O racionalismo humano continua sendo responsável pela avaliação dos resultados. O princípio da analogia, do pensamento secular moderno, conserva ao menos um controle parcial que, metodologicamente, pode até ser total! Já o cientista de mente verdadeiramente aberta deve estar sempre disposto a trabalhar inteiramente em harmonia com qualquer método adequado ao objeto de sua crítica; caso contrário, suas conclusões serão inevitavelmente errôneas.

[29] *Handbook*, p. 78.

[30] Em, *End of method*, p. 70, Maier defende a Escritura até mesmo em questões de suposto erro científico, como no caso em que o sol parou sobre Gibeom, ou do coelho que rumina (Lv. 11.5). A falta de precisão da recente resenha que Stuhlmacher fez de seu livro, segundo a qual a exegese proposta "parece não diferir significativamente daquela sugerida por seu antigo mentor" (W. W. Gasque e C. E. Armerding, Both Testaments, *Christianity Today* 22 [1978], p. 700), torna-se evidente no momento em que se observa o repúdio de Stuhlmacher à "crítica pietista e [...] tíbia" de Maier, *Historical criticism*, p. 69-71. Contudo, Maier admite a possibilidade de contradições na Escritura, e que "Deus teria de admiti-las", rejeitando objetivamente a inerrância em favor da "infalibilidade" (*End of the method*, p. 55,70-1).

[31] Stuhlmacher, *Historical criticism*, p. 54-5, 61-2.

[32] Essa é a principal dificuldade de Davis em relação à inerrância bíblica (*The debate*, p. 97,126). Contudo, ele insiste praticamente no mesmo tom: "Alguns críticos da Bíblia trabalham com certos pressupostos filosóficos em relação à Escritura — acreditam, por exemplo, que coisas tais como ressurreições e outros milagres simplesmente não acontecem — o que os leva a conclusões inaceitáveis", ibid., p. 117.

[33] *Historical criticism*, p. 83-5.

O método alternativo, a um só tempo lógico e cientificamente coerente com seu objeto, foi definido de modo bastante objetivo por Maier: "A contraparte da revelação, ou sua expressão análoga, não é a crítica, e sim a obediência".[34] Este princípio explica por que, em essência, é ilegítima a tentativa de James Orr de erigir, pela indução, uma doutrina da inspiração com base nas análises que fez pessoalmente dos fenômenos observáveis na Escritura paralelamente a todas as dificuldades que lhes são próprias. Foi isso o que legitimou o tratamento escolhido por B. B.Warfield: a dedução da inerrância bíblica com base nos ensinamentos revelados de Cristo e seus apóstolos.[35] Os evangélicos, em outras palavras, não respaldam Warfield como se fosse ele imune à crítica (como insinuam aqueles que, às vezes, resistem à inerrância). Simplesmente consideram sua metodologia consistente com o objeto de sua investigação.

É importante nesse contexto distinguir racionalismo de racionalidade. Embora os evangélicos rejeitem o primeiro, não menosprezam o segundo, que consideram dádiva divina e residência da inteligência humana. Não é sua intenção inibir aquelas áreas do pensamento próprias ao exercício da responsabilidade intelectual do homem sob a direção do Espírito. Somos responsáveis pela análise dos dados históricos (principalmente no tocante à ressurreição) que conduzem à aceitação de Jesus Cristo (1Co 15. 1-11). Somos responsáveis pela busca da compreensão exata daquilo que nosso Senhor ensinou, sobretudo no que diz respeito à Escritura (Lc 24.45). Por último, somos responsáveis pela interpretação diligente de todas as verdades da Escritura (2Tm 2.15). Os evangélicos, porém, negam a quem quer que seja o direito de contradizer aquilo que Deus afirma ter dito. Ao fazê-lo, ele, na verdade, estabelece um critério superior ao próprio Deus, o que nada mais é do que idolatria.[36]

Que ensinamentos, então, Cristo e seus apóstolos nos legaram? Muito simples: as palavras da Escritura são palavras de Deus. Por isso a Escritura não pode ser anulada; não pode ser submetida à crítica negativa.

[34] *End of the method*, p. 35.

[35] Em certo sentido, o enfoque de Warfield inicialmente também era indutivo (v. cap. 14), uma vez que procurava juntar todos os dados da Escritura e, com base neles, induzir a doutrina revelada pela inspiração bíblica. Todavia, depois de formulada a doutrina, trabalhava sobre ela de modo indutivo. Outros dados, isto é, as avaliações humanas derivadas de suas observações das dificuldades encontradas no conteúdo da Escritura, não eram motivo legítimo para a determinação da definição de inspiração, que tinha de ser, por sua natureza, uma verdade tevelada.

[36] J. B. Payne, *apeitheM*: current resistance to biblical inerrancy, *BETS* 10 (1967), p. 5, 6.

Critérios

Tendo, portanto, estabelecido filosoficamente que o verdadeiro enfoque científico da crítica bíblica se faz pelo caminho da obediência — ou melhor, da obediência total — ao testemunho de Jesus Cristo, o evangélico vê-se ainda obrigado a formular, hermeneuticamente, critérios definitivos que fixem os limites entre os procedimentos críticos considerados legítimos e aqueles que não o são.[37] No início, como extensão da tarefa descritiva de introdução à Bíblia, é possível acatar como pressuposto que, para uma dada porção da Escritura, qualquer teoria sobre as circunstâncias de sua origem literária é admissível se levar devidamente em conta os dados bíblicos pertinentes e daí puderem ser extraídas conclusões neles calcadas. Disso se deduz que Stuhlmacher parece ter alguma base para se opor à condenação severa de Maier à crítica das formas, aprovando-a somente nos casos de hinos canônicos e parábolas.[38] Afinal de contas, o estudo de Deuteronômio pela crítica das formas mostrou tratar-se de um testamento de suserania do tipo hitita de 1400 a.C., o que fez muito pela compreensão do livro e pela fixação da data de sua redação nesse período.[39] Contudo, no momento em que a teoria deixa o campo descritivo e ingressa no valorativo, passa a adotar uma postura negativa em relação aos dados que, supostamente, deveria elucidar — separando o errôneo do válido, o falso do verdadeiro, a superstição do divino. Nesse momento, ao ultrapassar seus limites, coloca-se em oposição aos critérios estabelecidos por Jesus. Fica então decidido que, em essência, a Bíblia não é divina. Isso não significa que o liberal não creia, em certa medida, na revelação como o "falar" de Deus. Ele não crê, porém, na inspiração como escrita divina, conforme entende a Teologia. A Bíblia, insistem os céticos, é no máximo um livro humano sobre Deus e, como tal, está sujeita à crítica como qualquer outro livro. O evangélico também crê que a Bíblia é um livro humano, mas também é — principalmente — divino, e assim deve ser tratado. São dois enfoques diametralmente opostos.

[37]Críticos negativistas não tardaram a culpar os evangélicos por falta de precisão nessa área; cf. Bôer, *Above the battle?* p. 42: "Existe um ponto indefinido na escala crítica superior — que varia de uma comunidade evangélica para outra — além do qual, em virtude de um consenso místico, a pesquisa crítica não deve prosseguir"; ou a acusação de Stuhlmacher de que Maier não solucionou de modo adequado o problema hermenêutico da exposição da Escritura na igreja porque seu conceito evidente de "exposição bíblica espiritualizada no âmbito dos nascidos de novo [...] fracassou centenas de vezes no decorrer da história da igreja" (*Historical criticism*, p. 69-70).

[38]Ibid., p. 70; embora seja preciso ressaltar que, na defesa de Maier, o que aprovou foi o exame de "certas formas literárias, *tais como* hinos, orações [...] parábolas [...] *e outros semelhantes*" (*End of the method*, p. 84).

[39]K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Chicago: InterVarsity, 1966, p. 91-6.

Quando nos acercamos da Escritura e a aceitamos como livro de autoria divina, cuja compreensão se dá em conformidade com a direção do autor celestial, constatamos que seus ensinamentos enquadram-se nas duas categorias seguintes: 1) declarações da Bíblia sobre sua composição; 2) historicidade do conteúdo bíblico.

DECLARAÇÕES DA BÍBLIA SOBRE SUA COMPOSIÇÃO

Quem escreveu o livro de Jó? Não sei! À luz de outros escritos de sabedoria da autoria de Salomão, pode-se dizer que tenha sido ele; todavia, nem as palavras de Cristo, nem as palavras da Escritura, de modo geral, contêm quaisquer declarações que possam ser vinculadas a essa sugestão da alta crítica.[40] Ao estudioso evangélico resta apenas recorrer às suas fontes. O mesmo aplica-se à questão da transmissão textual, uma divisão da baixa crítica. Como diz Maier, há somente uma via: "A comparação das variantes deve ser feita criticamente, isto é, por meio de critérios racionais e inteligentes".[41] Os defensores da crítica negativa dizem que isso equivale a admitir, ainda que involuntariamente, a utilidade dela. O teólogo neo-ortodoxo Emil Brunner, colega esquerdista de Barth, disse que "a partir do momento em que a crítica textual foi aceita, descobriu-se prontamente que o texto talvez devesse ser exposto a uma crítica mais investigativa, [que levasse em conta] [...] as inconsistências ou contradições existentes na Bíblia".[42] O argumento principal de Boer a favor da liberdade da alta crítica consiste em sua indissociabilidade da baixa crítica: "As duas estão de tal forma inter-relacionadas [...] que é impossível recorrer a uma sem admitir

[40]G. A Archer, *Survey of OT introduction*, ed. rev., Chicago: Moody, 1975, p. 459-60.

[41]*End of the method*, p. 80.

[42]*Revelation and reason*, Philadelphia: Westminster, 1946, p. 274. Brunner, porém, comete duas injustiças quando acusa de "artifício apologético" a postura daqueles que partilham da ortodoxia de Hodge-Warfield — dizendo que, para esses, "a Bíblia 'tal como hoje se apresenta' não era isenta de erros, e que somente o texto 'original' era perfeito, [...] [porém] continuava a ser a mesma Bíblia [...] embora fosse diferente da atual". Por um lado, os evangélicos não advogam grandes diferenças textuais. De modo geral, ressaltam o pequeno número (e a insignificância) de passagens cuja redação ainda apresenta dúvidas. Por outro lado, não reivindicam hoje a existência de uma Bíblia perfeita originalmente concedida por Deus. Os evangélicos recusam-se a basear seu comprometimento com a inerrância dos autógrafos da Escritura sobre necessidades de quaisquer tipos, sejam elas da parte de Deus (como se ele *tivesse* de ordenar a inspiração juntamente com a revelação) ou do homem (como se *tivéssemos* de ter algo a mais além de um guia adequado para a salvação) — exceto no que se refere à necessidade geral de preservar a verdade de Jesus Cristo. Cf. Payne, *Apeitheo*, p. 8.

a legitimidade e a necessidade da outra." Ele pergunta: "Se o uso regular da baixa crítica é [...] louvável e até mesmo necessário, por que o uso regular [i.e., negativo] da alta crítica é visto com suspeita e antipatia?".[43]

A resposta, é claro, está na necessidade de conformação às declarações que a Bíblia faz sobre si mesma. Maier diz: "A crítica textual não pressupõe [implica?] a crítica *do* texto; ela busca, isto sim, a *descoberta* crítica do texto". Em outras palavras, quando indagamos se devemos seguir os manuscritos A, B, C e D e omitir o "amém" no final de Mateus (28.20, em que é enunciada a Grande Comissão); ou os manuscritos E, F, G e H, em que a expressão aparece, estamos simplesmente nos empenhando em um esforço legítimo que busca recuperar, da maneira mais próxima possível, o texto do autógrafo de Mateus. Nem ele nem um dos outros apóstolos deixaram claro em suas diretrizes (predições!) inspiradas quais manuscritos deviam ser usados para futuras cópias mais ou menos quatro séculos depois. Somos livres para participar dessa crítica da melhor maneira possível.

Se, porém, seguirmos a crítica das redações no tocante à fórmula da Grande Comissão para o batismo ("em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" [28.19]) e chegarmos à conclusão de que "em algum momento, a tradição de Mateus expandiu uma fórmula monadária original [...] para que os ensinamentos de Jesus se tornassem significativos para o *Sitz im Leben* em que foram pronunciados, em vez de apresentá-los sem nenhum tipo de edição",[44] acabamos por praticar uma crítica negativa ilegítima, sobretudo se questionarmos a confiabilidade do autógrafo de Mateus. O apóstolo especifica em seu texto inspirado que Jesus enunciou essa fórmula batismal (28.18) e dá as circunstâncias de sua composição verbal: foi na Galiléia, no alto de uma montanha, e diante dos onze discípulos que haviam testemunhado a ressurreição de Jesus (28.17). Portanto, estamos confiados à validade da palavra inerrante de Deus.

Esse exemplo do primeiro evangelho levanta uma questão crucial que hoje é cada vez mais freqüente entre os estudiosos conservadores. Alguns intérpretes se consideram paladinos da inerrância; contudo, mostram-se dispostos a admitir a existência de passagens errôneas na Escritura no que se refere às circunstâncias de origem de um determinado trecho. Os erros seriam uma decorrência do tipo de gênero literário ou forma (no caso, os evangelhos) em que ocorrem

[43] *Above the battle?* p. 18, 29.

[44] G. R. Osborne, Redaction criticism and the Great Commission, *JETS* 19, 1976, p. 80, 84.

as declarações. Uma vez que a Bíblia apresenta figuras literárias como hipérboles e parábolas, ambos de índole ficcional, não poderia se dar o caso, argumentam, de que os evangelhos fossem um tipo particular de gênero literário cristão em que o redator, preocupado em atender os interesses de sua mensagem teológica, retrabalhasse a tradição histórica recebida?[45] Assim, a mensagem teria prevalência sobre a exatidão histórica, sem que o autor/redator pretendesse com isso falsear o texto. Em outras palavras, trata-se simplesmente de uma questão de exegese e de hermenêutica, e não de errância.

Embora tal reconstrução seja teoricamente possível, não parece que seria a mais indicada, ao menos no em relação às narrativas evangélicas. O autor que tivesse a intenção de usar a forma ficcional, teria obrigatoriamente de tornar tal fato conhecido a seus leitores, bem como o motivo que o teria levado a optar por ela. Os quatro evangelhos, porém, não dão nenhuma indicação de que seriam obra de ficção no sentido reivindicado pelos que empregam a metodologia atual da crítica das redações. Pelo contrário, o que se nota é o oposto disso (Lc 1.1-4). Durante 1 900 anos, os leitores sempre se impressionaram com sua forma, que não só se pretende histórica, como também assume essa historicidade.

Duas áreas de introdução à Bíblia têm papel de destaque na preservação dessa condição que a Escritura reclama para sua composição: autoria e integridade. Uma pergunta significativa sobre a primeira aparece na concessão feita por um expositor crítico de outra geração. Ao afirmar que a última parte do livro de Isaías não era da autoria do profeta, George Adam Smith observou que se Cristo tivesse usado o nome de Isaías nas citações que fez dos capítulos 40 a 66, "como fez, por exemplo, com Davi, quando citou o salmo 110, então os que negam a unidade do livro de Isaías teriam pela frente uma dificuldade realmente séria".[46] Deixando um pouco de lado nossa discussão sobre esse problema, é preciso assinalar que, para quem segue a Jesus e crê no testemunho da Bíblia sobre si mesma, negar a autoria davídica do salmo 110 deixa de ser uma opção possível, inclusive no plano teórico.

[45]Pontos levantados no Congresso de Chicago sobre Inerrância Bíblica, por Stanley N. Gundry, para com quem o autor reconhece sua dívida.

[46]*The book of Isaiah* (*The Expositor's Bible*; New York, Hodder & Stoughton, n/d.), p. 26. Assim, p.ex., em uma compilação das diferenças que causaram a divisão no Seminário de Concórdia, em St. Louis, em que docentes mais liberais afirmavam a "dupla autoria do livro de Isaías", o presidente da denominação fez a seguinte declaração como posição histórica do luteranos do Sínodo do Missouri: "Deve-se aceitar sem questionamento tudo o que a Bíblia afirma sobre a autoria de certos livros nela contidos" (*St. Louis-Democrat* [26/1/1974], p. 1A).

Com relação à integridade dos livros bíblicos, ouçamos o que diz Samuel Sandmel quando nega a autenticidade da conclusão do livro de Amós:

> Tornou-se lugar comum entre os estudiosos da Bíblia de livre pensar [...] que se trata de seção enxertada [...] É claro que o conservadorismo religioso repudia por completo tal possibilidade [...] com base na premissa de que as palavras iniciais do livro em questão, "Palavras de Amós", garantem sem sombra de dúvida sua autenticidade.[47]

Contudo, que outra premissa seria possível acalentar no tocante a intenção do compilador desse livro em sua forma final? É preciso lembrar aqui sua condição (supostamente o próprio Amós) que, a despeito de qualquer coisa, foi, em última análise, o instrumento que o Espírito Santo de Deus usou para inspirar esse escrito bíblico. Quando Sandmel diz "é claro", mostra com isso que tem consciência dessa mediação; entretanto, ele simplesmente não se apega à verdade daquilo que sabe tratar-se de reivindicação da própria Escritura.

Historicidade do conteúdo bíblico. Um outro critério muito próximo do primeiro e que fixa novos limites para a margem de manobra concedida ao crítico empenhado no livre exercício de sua capacidade racional consiste no fato de que nenhuma teoria acerca das origens literárias pode ser considerada legítima se coloca em dúvida a historicidade do conteúdo bíblico que procura explicar. Os três exemplos seguintes aplicam-se a porções sucessivas do livro de Gênesis analisados em detalhes cada vez mais minuciosos; referem-se também a três subcategorias diferentes encontradas na alta crítica de hoje: forma, tradição-história, literatura. Todas as três ilustram o modo como os métodos críticos, que supostamente proporcionam aos seus adeptos uma perspectiva mais clara sobre a natureza da literatura bíblica, culminam com a criação de discrepâncias históricas que o próprio texto bíblico nem sequer sugere.

1. Em Gênesis 1—11 temos o registro da origem e da história primitiva do mundo antes dos patriarcas. A *crítica das formas* tenta distinguir várias camadas textuais que, tendo sempre existido sob a forma de tradições orais, formariam

[47] *The Hebrew Scriptures*, New York: Knopf, 1963, p. 55-6. Outro exemplo, não somente de desrespeito para com as afirmações bíblicas sobre sua própria autenticidade, mas também de como são pervertidas, veja-se a negação de Jeremias 46-52 por R. H. Pfeiffer: "Uma vez que o editor do livro compilou sua coleção com o propósito de incluí-la no livro de Jeremias, conforme nos mostram os títulos em 46.1,13; 47.1; 49.34; 50.1 [...] é óbvio que a edição do livro de Jeremias em circulação na época não continha essa série de oráculos" (*Introduction to the OT*, rev. ed. [New York: Harper, 1948], p. 506).

o substrato desse relato. O manual de Gene Tucker chama a um desses extratos de "saga", a qual define da seguinte forma: "A saga quase sempre diz respeito a coisas incríveis, ao passo que a história relata o possível. A saga pode ser um relato sobre a intervenção direta de Deus nos assuntos humanos; contudo, quando a história fala sobre Deus, é sempre como causa última de tudo. Tucker conclui: "O Gênesis é em grande parte uma coleção de sagas".[48] Ao classificar o livro de Moisés nessa categoria, ele degrada automaticamente a historicidade do seu conteúdo. (É de se imaginar se Tucker já não nutria determinados pressupostos sobre a natureza da história antes de definir suas formas!) Ele admite que:

> ... os resultados de tal análise costumam ser considerados amplamente negativos, e em certos casos são mesmo, já que a confiabilidade histórica de parte do material foi posta sob suspeita. Todavia, esse tipo de análise pode resultar em uma avaliação positiva. [Na] saga [...], povos primitivos indagam sobre o mundo e dão respostas que, embora incorretas, não deixam de ser interessantes.[49]

2. Em Gênesis 28 temos o relato de uma teofania manifesta ao patriarca Jacó, em Betel. A *história das tradições* procura delinear de que modo diversos elementos ou formas foram reunidos resultando na narrativa atual. Walter Rast explica que "os historiadores da escola da tradição argumentam que tais episódios [...] refletem a existência de lendas cultuais localizadas"; ele propõe que a coluna "remonta possivelmente à pré-história dos cultos cananeus" e que a escada celestial "era provavelmente um zigurate". Contudo, "em algum momento, a tradição resultante da teofania de Betel passou a interpretar o acontecimento como [...] emblema do cuidado especial de Deus pelo patriarca [...] Isso, porém, não é tudo [...], já que o significado ulterior da tradição torna-se patte de uma promessa que alcança também os descendentes do patriarca".[50] O que a Escritura diz acerca do incidente em Betel é algo quase que totalmente diferente daquilo que "realmente" aconteceu.

3. Em Gênesis 37.28 temos, no texto hebraico atual, o relato da história de José e seus irmãos: "Quando os mercadores ismaelitas de Midiã se aproximaram, seus irmãos tiraram José do poço e o venderam por vinte peças de prata aos ismaelitas, que o levaram para o Egito". A *crítica literária* tenta recriar certas fontes escritas que, supostamente, permeiam o texto atual. Há tempos, S. R.

[48] *Form criticism of the* OT, Philadelphia: Fortress, 1971, p. 30.
[49] Ibid., p. 20, 31.
[50] *Tradition history and the* OT, Philadelphia: Fortress, 1972, p. 47, 49-50.

Driver aplicou a hipótese documental de Wellhausen (um tipo de crítica literária) a essa passagem. Inconformado com o fato de que os midianitas pudessem ser inclusos entre os ismaelitas (v. Jz 8.24), ele dividiu o versículo 28 e atribuiu a primeira parte — "Quando os mercadores ismaelitas de Midiã se aproximaram [...] tiraram José do poço" — a um documento de provável autoria de "E", distinto portanto da temática "J" que o antecede e o complementa. Todavia, ao dividir dessa forma o versículo, Driver *fez surgir* discrepâncias onde antes não havia. Em primeiro lugar, ele postula a existência de dois grupos diferentes, correspondentes às duas fontes, a quem José teria sido vendido. Além disso, ao eliminar os irmãos desse trecho específico do registro de "E", o "tiraram" passa a referir-se aos mercadores midianitas que iam passando, os quais teriam tirado José do poço sem o "conhecimento"[51] dos irmãos. O que aconteceu de fato? José foi tirado do poço e vendido por seus irmãos ou foram os mercadores que o resgataram e depois o seqüestraram? O que se sabe é que em decorrência desse processo de dissecção literária, a historicidade de uma parte (e talvez de ambas as partes) do versículo foi anulada. A alta crítica acaba por rejeitar a verdade do conteúdo bíblico que, supostamente, deveria esclarecer.

A verdadeira crítica deveria, pelo contrário, servir de ferramenta capaz de auxiliar o leitor da Escritura a entender mais profundamente a historicidade de seu conteúdo. Assim, no momento em que surgem contradições aparentes — por exemplo, entre trechos paralelos dos evangelhos sinóticos — princípios fundamentais como os que se seguem poderão ser invocados. 1) Discrepâncias entre citações não devem ser consideradas contraditórias desde que sejam traduções corretas (em grego) de uma passagem original em outra língua (como, por exemplo, o aramaico). 2) Variações em uma mesma passagem não podem ser consideradas contradições se forem resultantes de registros de partes diferentes de algum acontecimento comum ou de ênfases ou diferentes graus de importância consignados a uma mesma passagem. 3) Incidentes não devem ser considerados idênticos uns aos outros simplesmente em função de circunstâncias ou descrições semelhantes.[52]

EXEMPLOS

A próxima seção lida com cinco perguntas muito discutidas atualmente no âmbito da crítica vetero e neotestamentária. A intenção não é apresentar um tratamento

[51] *An introduction to the literature of the* OT, 8a. ed., Edinburgh: T&T. Clark, 1909, p. 17-8.

[52] Francis PATTON, *The inspiration of the Scriptures,* Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1869, p. 99-104.

exaustivo de todas elas, e sim a aplicação das regras propostas (v. "Critérios", p. 120s.), bem como propor limites dentro dos quais um crítico verdadeiramente munido de ferramentas científicas, que respeita a natureza divina de seu objeto (v. "O enfoque científico", p. 116s.), pode exercer livremente seu julgamento racional.

1. Autoria mosaica do Pentateuco

De fundamental importância para todo o AT é a crítica do Pentateuco, sobretudo a autoria mosaica dos "cinco livros de Moisés". A Escritura indica três maneiras de se entender o conceito.

1) Se por autoria mosaica nos referimos àquelas passagens escritas de próprio punho por Moisés, temos então as seguintes passagens:

Passagem	*"Documento"*	*Autoria mosaica segundo a Bíblia de Wellhausen*
Êx 17.8-13	E	Êx 17.14
Êx 20.22—23.33	E	Êx 24.4
Êx 34.10-26	J	Êx 34.27
Lv 18.5	H (em S)	Rm 10.5
Nm 33.3-49	S	Nm 33.2
Dt 5—30	D	Dt 31. 9
Dt 32.1-42	D	Dt 31.22

As passagens indicadas somam pouco menos do que 32 capítulos de um total de 187; quanto aos 5/ 6 restantes do Pentateuco, os estudiosos que defendem a veracidade do registro não se sentem obrigados a acatar hipóteses de autoria mosaica. Contudo, a tabulação feita mostra que Moisés é autor de seções que constam em vários dos "documentos" de Wellhausen, cada um dos quais teria seu próprio autor (ou autores) e estilos distintos. O fato de que o NT atribui a Moisés a autoria de Levítico 18.5, embora essa verdade não conste do texto do Pentateuco, indica que Moisés pode ter escrito muito mais do que a Escritura indica especificamente.

2) Autoria *mosaica* pode se referir a trechos escritos por Moisés — quer tenham sido escritos efetivamente por ele ou não — tais como o discurso em Deuteronômio 1.6—4.40, ou o cântico em 33.2-29. Admitida a inspiração e a exatidão daqueles que por fim compilaram os livros das Escrituras, notamos que essa categoria, do ponto de vista prático, é equivalente à primeira.[53] No entanto, isso significa que as demais palavras, que a Escritura não atribui especificamente

[53]J. B. PAYNE, *An outline of Hebrew history,* Grand Rapids: Baker, 1954, p. 66-7.

a Moisés, não devem ser atribuídas a ele. São elas passagens difíceis como a observação de que Moisés foi o homem mais humilde do mundo (Nm 12.3) ou a descrição de sua morte (Dt 34).

3) Trechos mais tardios das Escrituras falam de um caráter mosaico que marca o Pentateuco como um todo. Para Jesus, o AT equivalia a "Moisés e os Profetas" (Lc 16.29; v. 24.44 ou Mc 12.26). O cronista fala do "Livro da lei do SENHOR, que havia sido dada por meio de Moisés [literalmente, *pela mão de* Moisés]" (2Cr 34.14). O Pentateuco, portanto, incluindo o Gênesis (que não afirma em parte alguma uma autoria específica), deve ser considerado efetivamente como "os cinco livros de Moisés" — escritos na época em que ele viveu e coligidos sob sua direção, possivelmente com a ajuda dos 70 anciãos (v. Nm 11.16,17,24,25) ou de Josué (v. Js 27.18-20).

A teoria segundo a qual haveria um pequeno "núcleo" de escritos mosaicos complementados ao longo dos séculos por vários redatores é rejeitada especificamente pelas leis do Pentateuco, que proíbem tais acréscimos (Dt 4.2; 12.32). Assim, os especialistas em AT se vêem livres para especular sobre "formas" pré-mosaicas ou documentos como bem entenderem, contanto que isso não coloque em xeque a reivindicação de historicidade dos livros bíblicos — como querem propostas tais como as que advogam a existência de discrepâncias em relatos duplicados de um mesmo acontecimento ou ainda estratos contraditórios (como em "J", por exemplo, em que o Dilúvio dura 40 dias; enquanto em "S" a duração é de 150 dias). A maior parte dos exegetas, porém, parece perder o interesse pela alta crítica quando confrontada pelos limites impostos por Deus. Contudo, nosso Senhor insistiu em que Moisés escreveu a seu respeito, e disse: "Visto, porém, que não crêem no que ele escreveu, como crerão no que eu digo?" (Jo 5.46,47).

2. Autoria de Isaías 40—66

Um dos "frutos incontestáveis da crítica moderna" é a negação da autoria de Isaías dos capítulos 40 a 66, do livro que leva seu nome. Sem entrar em pormenores colhidos no próprio texto, sobre o qual muito poderíamos dizer contra e a favor,[54] basta mencionar a esta altura o que diz a argumentação externa (calcada no NT) sobre o trecho em questão. O registro das palavras de Jesus nada diz sobre a autoria desse trecho, tampouco a atribui a Isaías; entretanto, seus apóstolos a atribuem

[54]J. B. PAYNE, The unity of Isaiah: evidence from chapters 36-9, *BETS* 6 (1963), p. 50-6; e Eighth century Israelite background of Isaiah 40-66, *WTJ* 29-30 (1967-1968), p. 179-90, 50-8, 185-203.

claramente ao profeta do século VIII a.C. Teríamos aí um limite para a especulação crítica? Para um evangélico como Clark Pinnock, a resposta é negativa. Diz ele:

> Conferencistas como Schaeffer e Lindsell tendem a confundir o alto estudo da Escritura com a interpretação pessoal que fazem dela [...] [e.g., concluindo] muita coisa do fato de que no NT é prática citar o livro todo de Isaías designando-o pelo nome do profeta, resolvendo assim de uma vez por todas a questão de sua autoria [...] Ao que parece, ambos se vêem no direito de rejeitar as opções exegéticas disponíveis como se pudessem impor aos demais evangélicos, inclusive àqueles bem preparados nas questões bíblicas, a interpretação que, a seu ver, devem acatar. Chega disso![55]

Com relação às passagens em que o livro de Isaías é simplesmente citado de modo genérico pelo nome do profeta, como em Marcos 1.2, e talvez em 7.6, é preciso que os evangélicos evitem a todo custo impor interpretações pessoais aos demais. Contudo, em uma passagem como João 12.41, em que ambas as partes de Isaías são citadas e o apóstolo testifica isso dizendo: "Isaías disse isso porque viu a glória de Jesus e falou sobre ele",[56] negar a autoria pessoal de Isaías seria simples "interpretação" ou uma violação daquilo que o apóstolo quis dizer?[57] A questão é clara: quem aceita de mente aberta a inexistência de unidade na profecia de Isaías já fechou a mente à autoridade inerrante do evangelho de João e, portanto, da Escritura como um todo.

3. Autenticidade das previsões de Daniel

Há uma terceira área de crítica ao AT em que as diferenças atuais entre o enfoque livre (negativo) e o comprometido (positivo) ficam bastante evidentes: as previsões de Daniel. Como representante da primeira escola, R. H. Pfeiffer expressou-se com muita franqueza sobre ambas as regras propostas acima para a fixação dos limites apropriados à crítica bíblica. Com relação à historicidade do conteúdo, afirmou categoricamente: "Milagres como a revelação a Daniel sobre detalhes relativos ao sonho de Nabucodonosor e seu significado (2.19), a libertação de Daniel [...] na cova dos leões por obra divina (6.22-24) e a mão sem corpo que deixou escrita na parede uma mensagem (5.5) são coisas

[55]The inerracny debate among evangelicals, *Authority at Fuller*, p. 13.

[56]V. Summary of the New Testament evidence, em E. J. Young, *Who wrote Isaiah?*, Grand Rapids: Eerdmans, 1912, p. 12.

[57]J. B. Payne, Ethical issues in the responses to The battle for the Bible, *Presbyterian* 3 (1977), p. 102.

que fogem ao domínio dos fatos históricos". No tocante às declarações contidas no livro sobre a data de sua composição ao tempo do cativeiro, no século VI a.C., Pfeiffer acrescenta: "O pano de fundo histórico de Daniel, conforme apurado imediatamente depois de sua publicação, não remete a um cenário do século VI, e sim do século II a.C. [...] Ao fixar a data de um apocalipse como o de Daniel, a época em que o profeta afirma ter recebido as revelações é totalmente irrelevante".[58]

Pfeiffer, assim como quase todos os críticos negativistas de hoje, relega à lenda o autor do livro e afirma que suas previsões são contemporâneas à revolta dos macabeus e especifica o ano: 165 a.C. No entanto, as palavras de Cristo em Mateus 24.15 ("Quando vocês virem 'o sacrilégio terrível', do qual falou o profeta Daniel...") são prova de sua crença não somente na historicidade do profeta, como também na realização de suas predições que, em 30 d.C., ainda eram futuras.[59] Lembro-me ainda hoje do choque de um amigo meu adepto da crítica quando lhe contei essas coisas. Ele disse: "Sei mais a respeito de Daniel do que Jesus sabia". Por aí se vê como é indispensável saber fixar os limites da crítica bíblica.

Se tivéssemos de escolher uma área crucial de estudo no NT, certamente nossa escolha recairia sobre a questão da historicidade dos relatos narrados pelo evangelho de João, com seu Logos divino pré-encarnado; ou ainda as histórias comuns aos sinóticos e sua cristologia do Filho do Homem. Harry Boer, por exemplo, observa: "Tudo o que sabemos com relação às [...] palavras de Jesus, por meio das quais ele comunicou seus ensinamentos, devemos às *narrativas* que os quatro evangelistas nos legaram [...] e que nada mais são do que um veículo humano por meio do qual o restante da Bíblia também chegou até nós" (grifo de Boer). O autor acaba poupando alguns acontecimentos, o que lhe permite concluir que "Jesus acomodou-se por diversas vezes às crenças da época, que hoje não aceitamos mais".[60] Para que possamos fixar limites legítimos para a alta crítica, será de grande proveito o estudo da autoria dos dois livros seguintes.

[58]Young, *Introduction*, p. 755, 764.

[59]O que também os críticos negativistas admitem, por exemplo: "A exegese cristã primitiva seguia a interpretação judaica no que se refere à profanação do santuário, no final do capítulo 9, ao tempo da destruição do templo de Jerusalém por Roma — uma interpretação, aliás, compartilhada por Jesus na expectativa da consolidação futura da 'Abominação da Desolação'", ICC, *Daniel*, p. 62.

[60]*Above the battle?*, p. 95-6.

4. Autoria de Efésios

Nenhuma outra epístola de Paulo foi alvo de crítica mais veemente do que a que o apóstolo dirigiu à igreja de Éfeso, exceto por seus escritos pastorais. Contudo, nem toda crítica foi necessariamente negativa. A pergunta, "a quem foi escrita?", é matétia de estudos da baixa crítica. A maior parte dos manuscritos (inclusive A, D e G) insere o qualificativo "em Éfeso" em 1.1; todavia, os manuscritos melhores e mais antigos (inclusive ℵ, B e P^{46}), omitem essas duas palavras. Isso significa que o autógrafo inspirado de Paulo, na medida em que nos é possível reconstruí-lo, nada diz a respeito. Portanto, os críticos sentem-se à vontade para ver aí uma encíclica, possivelmente como a carta mencionada em Colossenses 4.16[61] (na hipótese de que tenha sido enviada, entre outras igrejas, também à de Laodicéia).

Contudo, a pergunta, "por quem foi escrita?", pertence ao campo da alta crítica. Todos os manuscritos atribuem a Paulo a autoria da epístola (1.1; 3.1; v. referências pessoais do apóstolo em 3.2-8). Não há, portanto, nenhuma dúvida por parte dos críticos quanto ao que diz o autógrafo; e sim quanto ao que seria ou não verdadeiro. Muitos estudiosos hoje afirmam, com base na indução racionalista aplicada ao estilo e ao conteúdo do livro de Efésios, tratar-se de um escrito espúrio cuja data de composição seria de fins do século I, uma geração depois da morte do apóstolo[62] — uma conclusão obviamente indefensável por parte daqueles que crêem na confiabilidade divina das Escrituras.

5. Autoria de 2Pedro

A crítica moderna ao NT afirma que a autoria apostólica de 2Pedro é tão improvável quanto a de Efésios por Paulo. Até mesmo críticos mais moderados como B. M. Metzger crêem que essa epístola remonta ao século II, "muito tempo depois da morte de Pedro".[63] Uma vez mais, não há como entrarmos no mérito dos prós e dos contras desse argumento. Basta notar que a epístola em questão não afirma simplesmente reproduzir as palavras de "Pedro [...] apóstolo de Jesus Cristo" (1.1), como também alude às experiências pessoais do autor junto de Jesus (1.12-14). A carta baseia explicitamente a autoridade

[61]Tais possibilidades são apresentadas, p.ex., em *Introduction to the NT*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 331-2.

[62]V. *IDB* vol. 2, p. 108-12; v. tb. Harrison, *Introduction*, p. 332-9.

[63]*The NT*: its background, growth, and content, Nashville: Abingdon, 1965, p. 258.

de seus ensinamentos na realidade do fato de que o autor foi uma das três testemunhas humanas da transfiguração de Cristo (1.16-18). Se foi o apóstolo Pedro o autor da segunda carta que leva seu nome ou se trata-se de fraude pseudoepigráfica, isso dependerá, mais uma vez, dos limites aceitos como legítimos para a crítica da Palavra inerrante de Deus.

AVALIAÇÃO

À luz da relação entre a alta crítica e a inerrância bíblica, conforme exposto mais acima, os cristãos perguntam-se: "Como então poderemos viver?" (Ez 33.10). Quatro motivos específicos, além disso, parecem demandar a atenção prática daqueles que desejam viver em conformidade com Jesus Cristo.

Tensão

Os evangélicos têm de estar cientes, antes de qualquer coisa, de que a alta crítica negativa é intransigente e que sua oposição à ortodoxia bíblica é séria. Não se trata de se esquivar dela simplesmente. Para Gerhard Maier, o método histórico-crítico jamais deixará de ser usado. Ele mostra como aqueles que rejeitam partes da Bíblia com base na alta crítica não conseguem chegar a um acordo quanto ao ponto-final desse processo, de modo que fique preservado um pouco do "cânon dentro do cânon"; em vez disso, conforme assinala H. Braun, "o homem, que passou a analisar criticamente a revelação na tentativa de descobrir por si mesmo os parâmetros do que deveria ser considerado normativo, descobriu, no final da caminhada, que era ele próprio o referencial que buscava".[64] Contudo, ninguém dá ouvidos à lógica evidente do seu raciocínio (v. 2Co 4.4). Stuhlmacher faz a defesa do consenso crítico: "Nenhum teólogo contemporâneo pode antecipar os resultados [...] de sua crítica bíblica [...] Qualquer alternativa científica ao método histórico-crítico é totalmente inviável".[65]

Não raro, os evangélicos buscam consolo em "Reversals of Old Testament criticism" ["Contestações à crítica veterotestamentária"][66] e procuram chamar a atenção para a reviravolta moderna pela qual passa a crítica a Homero,cuja tendência é confirmá-lo como autor das obras tradicionalmente atribuídas a ele.[67] Observa-se, por exemplo, uma inversão recente no tocante ao pensamento

[64] *End of the method*, p. 35.

[65] *Historical criticism*, p. 38, 20; v. p. 59, onde o autor insiste: "A decisão é irrevogável".

[66] V. o artigo previamente citado (nota 23) de N. R. Ridderbos com esse título.

[67] E. YAMAUCHI, *Composition and corroboration in classical and biblical studies*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1966.

da crítica quanto a ordem de Esdras e Neemias. No passado, só intérpretes conservadores como J. S. Wright defendiam a ordem tradicional. Na última década, esse ponto de vista ganhou o apoio de vários estudiosos importantes, tais como Morton Smith, F. M. Cross, H. Tadmor, Y. Aharoni, M. Avi-Yonah e B. Mazar.[68] Todavia, o espírito e os postulados básicos da alta crítica negativa como um todo continuam os mesmos. Johannes Botterweck deu início a seu projeto monumental, o *Theological Dictionary of the Old Testament* [*Dicionário teológico do Antigo Testamento*], justificando-o da seguinte maneira: "A crítica das formas e da tradição histórica atingiram um grau tão elevado de sofisticação que os resultados não poderiam tardar a aparecer".[69] Os artigos contidos no dicionário indicam um comprometimento praticamente absoluto com ambos os métodos.

Sempre que houve revisões à postura crítica, a mudança raramente resultou em um retorno à aceitação total do texto escriturístico. Adversários do pensamento evangélico, como James Barr, apressaram-se a acusar os conservadores de inconsistência por adotarem esse novo posicionamento.[70] Quando uma importante descoberta arqueológica como, por exemplo, a Crônica de Nabucodonosor, de D. J. Wiseman, pôs totalmente por terra uma teoria específica da crítica negativa, mesmo assim seus discípulos demonstraram uma fenomenal capacidade de manter o ceticismo, ainda que isso os obrigasse a buscar novos fundamentos para sua "fé".[71]

A submissão dos estudiosos estende-se até mesmo aos detalhes do sistema da alta crítica. Conforme observou certa feita R. K. Harrison:

> O trabalho de Driver fixou o "padrão da ortodoxia" nos círculos liberais do AT. Embora fossem permitidas variações menores, a respeitabilidade acadêmica do indivíduo dependia, em grande medida, do quanto ele aderia

[68]Em relação a Daniel, v. Joyce G. Baldwin, Is there pseudonymity in the OT?, em *Themelious*, 4.1 (1978), p. 6-11. Trata-se de pontos levantados no Congresso de Chicago sobre Inerrância Bíblica pelo prof. Edwin Yamauchi, para com quem o autor reconhece sua dívida.

[69]Ed. rev., Grand Rapids: Eerdmans, 1977, vol. 1, p. v.

[70]É o que chama de "conservadorismo máximo", *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1977). Ele afirma, e.g.: "Se a Palavra de Deus ensina de maneira expressa e inerrante que o salmo 10 foi escrito ou composto por Davi, de nada adianta argumentar que, longe de ser uma obra de origem macabéia, era muito antiga, remontando talvez ao ano 900 a.C., escrito portanto pouco depois de Davi [...] Isto não satisfaz de forma alguma o argumento dogmático; pelo contrário [...] mostra que a Bíblia não é um livro totalmente confiável, e que o próprio Jesus não era digno de confiança", p. 87.

[71]Cf. Payne, The Uneasy conscience of modern liberal exegesis, *BETS* 1:1 (1958), p. 14-8.

> ao padrão de Driver. Surgiu assim um conservadorismo liberal curioso, ainda hoje em evidência entre os acadêmicos britânicos.[72]

Todavia, seja no detalhe ou na essência, o compromisso requerido pela alta crítica positiva (evangélica) não pode simplesmente coexistir com a liberdade e o ceticismo exigidos pela alta crítica negativa (liberal). Trata-se de uma tensão sem solução.

Tentação

Os evangélicos, além do mais, precisam estar atentos às tentações sempre constantes que confrontam seus teólogos no momento em que buscam — a exemplo de LaSor no início de seus estudos — "explorar as implicações da erudição moderna".[73] Boer, por exemplo, garante que denominações conservadoras como a Christian Reformed Church, da qual é membro, "sempre acreditaram que a Bíblia, como Palavra de Deus que é, não pode conter inconsistências de nenhum tipo [...] As palavras infalibilidade e inerrância são geralmente aplicadas às Escrituras". Em seguida, acrescenta: "O erudito cristão não pode ignorar isso. Contudo, ele tem também uma consciência acadêmica (interna) e uma comunidade teológica (externa) com a qual deve conviver".[74] Ao aludir à "comunidade" teológica externa, Boer ressalta a pressão para a conformidade que Harrison menciona quando refere-se aos acadêmicos britânicos.

Muitas vezes, por causa de um Ph.D., o evangélico vende sua alma. Os que sobrevivem a esse desafio descobrem que depois de garantirem seu lugar na docência, a participação em reuniões acadêmicas os submete a tentações ainda mais insistentes. São ridicularizados direta ou indiretamente por líderes acadêmicos como James Barr, para quem o "fundamentalista , quando iguala a revelação à proposição do texto bíblico [...] contradiz frontalmente a ciência moderna. Tal posicionamento só poderá ser preservado à custa de um credulidade ingênua e que vai de encontro a todo raciocínio e a tudo o que se conhece ..."[75].Não é de admirar, portanto, que os jovens acadêmicos acabem desconfiando da inerrância.

[72]British OT Study, *Christianity Today* 5, 1961, p. 392.

[73]V. nota de rodapé n.º 4.

[74]*Above the battle?*, p. 80-1.

[75]*Old and New in interpretation*, New York: Harper and Row, 1966, p. 202; v. *The Bible in human transformation* (Philadelphia: Fortress, 1973), p. 12, 15, para a hipótese de Wellhausen e seu impacto sobre os estudiosos conservadores.

Devemos nos lembrar de que "todo raciocínio e tudo o que se conhece" no mundo acadêmico dos descrentes baseia-se em uma crítica despudorada que acaba se tornando anticientífica ao transformar a racionalidade em racionalismo. Ela se nega a ver seu objeto bíblico em um contexto sobrenatural, que é o único apropriado à sua natureza divina.[76]

A alusão de Boer à "consciência acadêmica" interna aponta para o que talvez seja o perigo mais elementar de todos: o orgulho pessoal. O *Handbook* [*Manual*], de Soulen, define a crítica bíblica como uma "abordagem ao estudo da Escritura que busca e aplica conscientemente os cânones da razão em suas investigações".[77] S. T. David admite: "É verdade que nenhum cristão que acredite que a Bíblia possa conter erros fará dela sua única regra de fé e prática. Ele terá também de se apegar a alguma outra autoridade ou critério. Essa autoridade, e isso eu digo sem nenhum constrangimento, é sua mente, sua habilidade pessoal de raciocinar". Eis aí verdadeiramente o apelo supremo da alta crítica negativa. Como sintetizou muito objetivamente Davis: "Sou o juiz supremo daquilo em que crerei ou não."[78]

O acadêmico, cujo trabalho é de avaliação crítica constante, vê-se diante de uma atração peculiar: o "risco ocupacional" do orgulho camuflado. Não é sem razão que, volta e meia, as organizações cristãs descobrem que é de suas instituições educacionais que brota a apostasia da Escritura liderada por pessoas que resistem com todas as forças à ordem bíblica segundo a qual é preciso "[destruir] argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, [levando] cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo" (2Co 10.5). Enquanto o corpo docente dos seminários for constituído por seres humanos, a igreja terá sempre de se lembrar de que a eterna vigilância é o preço, não da liberdade (= orgulho), e sim do comprometimento cristão (= humildade — uma qualidade que nunca foi o forte da nossa raça!).

Resultados

Não há antídoto mais poderoso contra a tentação da autonomia crítica do que a observação de seus resultados. Isso nos permite avaliar os dilemas criados pela incursão que hoje se nota pelos caminhos da alta crítica negativa. É uma heresia que afeta nossa atitude em relação à vida, à revelação e ao próprio Cristo.

[76]Cf. Payne, Faith and history in the OT, *BETS* 11 (1968) p. 116; e Biblical inspiration: current issues, *The* [Cincinnati Bible] *Seminary Review*, 17 (1972), p. 61.

[77]P. 26.

[78]*The debate*, p. 71, 75.

Teólogos bíblicos, como Otto Baab, alegram-se com o fato de que "a ruptura com o autoritarismo medieval permitiu à mente do estudioso da Bíblia examinar de maneira livre e crítica os documentos fundamentais para a fé". E acrescenta: "Com o devido preparo, o leigo vê que é impossível seguir os ultraconservadores, para quem a Bíblia, que não admite questionamentos, é a própria palavra da vida", e por isso mesmo deve enfrentar as incertezas e o vácuo que essa atitude impõe à vida. Baab conclui:

> O dilema do homem moderno resulta do fato de que ele se sente privado de uma fonte de autoridade inquestionável e capaz de lhe conceder paz duradoura em sua vida pessoal e comunitária [...] O estudioso da Bíblia, filiado às correntes modernistas, deve reconhecer que tem nisso grande parcela de responsabilidade.[79]

Quanto à revelação divina, o problema com que devem lidar os críticos negativos é a inconsistência de suas idéias com a fé que dizem seguir. S. T. Davis, por exemplo, é honesto o bastante para admitir que "não há no NT nenhuma indicação de que em algum momento ele pudesse negar, questionar ou criticar o AT". Pelo contrário, ele depara com uma atitude não somente de fé em verdades mais gerais, como também de comprometimento com fatos específicos: "A historicidade dos acontecimentos e personagens do AT nunca é questionada". Em seguida, Davis lista alguns "acontecimentos improváveis", tais como a história de Adão e Eva, Caim e Abel, o Dilúvio, a esposa de Ló, Jonas e o grande peixe etc.[80] Não é nem um pouco fácil exercitar a fé de maneira consistente e prática por uma "revelação" com a qual não concordamos.

[79]OT theology: its possibility and methodology, W. R. Willoughby, *The study of the Bible today and tomorrow* (University of Chicago, 1947), p. 401, 403. V. a argumentação posterior de T.C. Vrietzen: "Para o teólogo [...] que pretende ler o AT de modo erudito [...] será a pesquisa crítica que fizer o que o ajudará a separar a verdade da falsidade espiritual, os elementos originais das idéias secundárias." Contudo, ele também admite os resultados inevitáveis: "É inevitável que os julgamentos resultantes sejam sempre subjetivos. Será necessário, portanto, esperar bastante tempo até que haja acordo na igreja cristã no tocante aos detalhes. Mas [acrescenta o autor em um tom em que transparece uma vontade irresistível de superar seus medos] isso não nos isenta da obrigação de buscar esse acordo com paciência e fé", *An outline of OT theology* (Newton, Mass.: Branford, 1960), p. 9-10.

[80]*The debate*, p. 58-9. V. a frase sempre citada de F. C. Grant de que, no NT, "é ponto pacífico que a Escritura é confiável, infalível e inerrante", *Introduction to NT thought* (Nashville:Abingdon-Cokesbury, 1950), p. 75.

O mais importante disso tudo não é simplesmente o fato de que a historicidade dos acontecimentos listados acima pertençam ao corpo de ensinamentos do NT — mas também ao de Jesus Cristo. Harry Boer diz-se preocupado com o fato de que "o recurso à autoridade de Jesus, por vezes, tira a legitimidade dos estudos da alta crítica".[81] Todavia, como assinalou Abraham Kuyper, teólogo antecessor a Boer: "Se Cristo conferiu autoridade absoluta à Antiga Aliança [...] a questão está resolvida para todos quantos o adoram".[82] Tudo se resume ao seguinte: ou o lugar de honra é da crítica ou é de Jesus. Há críticos que não temem em deixar clara sua hesitação quanto à segunda parte dessa proposição. Boer diz que Jesus acomodou-se às crenças populares que sabia serem errôneas.[83] Davis parece representar uma opinião mais generalizada e atribui a atitude de Jesus à sua ignorância: "Talvez ele compartilhasse das falsas crenças das pessoas daquele tempo".[84] Será que sua "ignorância" limitava-se apenas a *certas* crenças? Sigmund Mowinckel vai direto ao ponto: "Ele compartilhava do nosso *insight* imperfeito em tudo o que se refere ao mundo dos sentidos [...] Não sabia nem mais, nem menos do que a maior parte dos galileus de sua classe social no tocante à história [...] geografia ou história da literatura bíblica".[85]

Que espaço resta para a adoração a Jesus nesse contexto? Parece muito apropriada a observação de J. I. Packer: "Toda análise que sujeita a palavra escrita de Deus às opiniões e aos pronunciamentos dos homens implica descrença e deslealdade para com Cristo".[86]

Estratégia

Confrontados pela alta crítica anticristã e por sua prevalência generalizada no âmbito da comunidade acadêmica — inclusive em instituições educacionais, agremiações de estudiosos e publicações especializadas — os evangélicos devem estar cientes do que pode e do que não pode ser feito. Com relação ao liberalismo e seus discípulos, líderes desse movimento crítico negativo, a batalha deve ser travada no campo da pré-compreensão. De acordo com R. K. Harrison, "Parece não haver dúvida alguma quanto ao fato de que, futuramente, o mundo acadêmico

[81] *Above the battle?*, p. 91.
[82] *Revelation and inspiration*, New York: Scribner's, 1910, p. 429.
[83] *Above the battle?* P. 95-6.
[84] *The debate*, p. 123-4.
[85] *The* OT *as a Word of God*, New York: Abingdon, 1959, p. 74.
[86] *"Fundamentalism" and the Word of God*, London: Inter-Varsity, 1958, p. 21; cf. Payne, *apeitheō* p. 12-3, e o cap. 1 do livro, *Christ's view of Scripture*.

terá de adotar uma atitude mais crítica em relação aos seus pressupostos teóricos".[87] A primeira e a segunda parte de *End of the historical-critical method* [*O fim do método histórico-crítico*], de Gerhard Maier, são exemplos brilhantes de refutação intrinsecamente filosófica da suposta autonomia da crítica racionalista. Tal refutação deve necessariamente preceder qualquer apresentação positiva daquilo a que Maier chama de método histórico-bíblico — mais comumente conhecido como método gramático-histórico.

Em termos mais concretos, a menos que o estudioso se disponha a aceitar o senhorio de Jesus Cristo em sua vida e pensamento, é inútil tentar dissuadi-lo de analisar o Pentateuco pelo método literário de Wellhausen, única opção viável para a mente natural. Às vezes, podemos até alfinetá-lo um pouco mostrando-lhe, por exemplo, que o terceiro império mencionado por Daniel corresponde à personagem de quatro cabeças, que representa a Grécia (7.6; 8.22), e não à personagem de dois chifres, que representa a Pérsia (7.5; 8.3,20) e com o qual o liberalismo o identifica. Contudo, não pensemos que tais fatos possam levar o crítico negativo a desistir da compreensão anti-sobrenatural (macabéia) de Daniel em prol de uma compreensão sobrenatural (ou romana).

Para os evangélicos, as palavras do especialista em AT, N. H. Ridderbos, ditas vinte anos atrás, ainda valem:

> Estamos hoje diante de dois perigos. O primeiro deles é que [os evangélicos] podem não corresponder ao que deles se espera em relação à auroridade da Palavra de Deus [exatamente o que foi tratado no segundo ponto de nossa avaliação, "Tentação", p. 134s]. Todavia, outro perigo é que a erudição veterotestamentária ortodoxa suplante em muito a reação contra a crítica do AT. Embora a crítica apresente com freqüência análises dos livros da Bíblia de maneira inaceitável, isso não significa necessariamente que toda análise deva ser rejeitada. O que fazer para que os evangélicos deixem de reagir com tanta veemência?[88]

Nossa estratégia deve, em primeiro lugar, trabalhar com a conscientização. Tanto o estudioso de nível mais avançado quanto o leigo precisam de informações completas sobre a natureza e o potencial da alta crítica. É preciso, portanto, que estejamos preparados para aceitar com cautela uma certa posição ou rejeitá-la, dependendo das circunstâncias. Conforme destacamos acima (v. "Critérios", p. 120ss.), a crítica a toda a Bíblia não somente é permissível

[87] *Introduction to the OT*, Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p. 82.
[88] *Reversals*, p. 350.

como desejável; na verdade, é necessária, contanto que evite criteriosamente violar as declarações da Bíblia referentes à sua composição e aceite sua confiabilidade factual. É claro que prescrições dessa natureza são anátemas para os proponentes da crítica ilimitada, uma vez que, para eles, tais restrições equivalem à "exclusão de todo e qualquer estudo sério da Bíblia". Boer lamenta: "A visão histórica que os evangélicos têm das Escrituras não leva devidamente em conta as descobertas da alta crítica, exceto quando são compatíveis com seus pressupostos básicos".[89] Exatamente! Romanos 5.12-14 diz que através de um homem, Adão, "o pecado entrou no mundo [...] e pelo pecado a morte"; portanto, enquanto os evangélicos permanecerem fiéis à autoridade apostólica, não há como "abrir a mente" a teorias críticas que postulem o contrário disso. Já é hora de os crentes rejeitarem mais consistentemente a crítica negativa. Basta de livros que procuram conciliar essas duas visões antagônicas — acolhendo a inerrância das Escrituras por um lado e, por outro, cortejando o prestígio acadêmico ao saudar cada novo enfoque relativo ao mito do pecado de Adão classificando-o de mais "estimulante", mais "intrigante"; enfim, um "mimo acadêmico" mais sofisticado do que seu predecessor!

Um último elemento que vem se tornando cada vez mais crítico para a estratégia evangélica é o equívoco. A batalha pela Bíblia, conforme nos lembra Harold Lindsell, não se limita mais a um conflito entre os defensores da alta crítica negativa na esfera do liberalismo institucionalizado e os defensores da inerrância bíblica entre os evangélicos professos. Todos os que assinam contratos de ensino anuais ou declarações de filiação a Sociedades Teológicas Evangélicas em que se afirma a inerrância dos autógrafos das Escrituras encontram-se entre os que estão sujeitos às tentações insidiosas do método crítico racionalista. Harry Boer, portanto, coloca o dedo na ferida quando diz que o "estudioso evangélico soluciona o conflito curvando-se verbalmente em ambas as direções". Se Boer detesta tal ambigüidade, porque não "conduz à clareza nem à integridade teológica",[90] tanto mais os evangélicos, que têm em alta conta as Escrituras, deveriam se levantar em defesa de sua herança cristã.

É preciso, naturalmente, saber distinguir entre uma pessoa que é simplesmente desinformada, sem o devido preparo, com dúvidas temporárias ou perguntas

[89] *Above the battle?*, p. 101. E acrescenta: "No momento em que a erudição crítica ou secular descobre dados que respaldam o registro bíblico, tais dados são recebidos calorosamente e usados à saciedade. Quando, porém, os dados descobertos questionam de algum modo a informação bíblica, não há preocupação semelhante de diálogo".

[90] Ibid., p. 81.

sem respostas, daquela que está convicta da crítica que faz e a encara como missão. Se, porém, um defensor da alta crítica negativa subir a um púlpito, for designado para ensinar em sala de aula, para ocupar a chefia de uma editora cristã ou integrar uma diretoria qualquer em que um cristão professo tenha direito à voz ou voto pela graça de Deus, é de suma importância que ele se pronuncie com ousadia e determinação contra toda tentativa de fazer das Escrituras algo menos do que a Palavra inerrante de Deus.

Pode acontecer de um ex-evangélico sentir-se obrigado a aceitar os ditames da crítica atual. Que tragédia! É um erro do qual devemos proteger aquela parte do povo de Deus pela qual somos responsáveis. Temos um desafio pela frente: orar pelos desviados e com lágrimas, palavras e amor, procurar atraí-los de volta a uma visão das Escrituras compatível com o Deus da verdade, que inspirou os livros nela contidos.

Hermenêutica legítima

Walter C. Kaiser, Jr.

Walter C. Kaiser, Jr. é professor de Antigo Testamento no Colman M. Mockler e presidente do Gordon Conwell Theological Seminary, em Soth Hamilton, Massachusetts. Foi professor de Línguas Semíticas e de Antigo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, Illinois. Formado em Artes pelo Wheaton College, cursou Teologia no Wheaton Graduate School. Estudou ainda na Brandeis University, onde fez o mestrado em Artes e o doutorado em estudos mediterrâneos. É autor de vários livros, dentre eles, *Descobrindo o Antigo Testamento* (Cultura Cristã), *The Old Testament in contemporary preaching* [*O Antigo Testamento na pregação contemporânea*] e *Toward an Old Testament theology* [*Perspectivas teológicas do Antigo Testamento*]. É também co-autor do livro *Introdução à hermenêutica bíblica* (Cultura Cristã). Contribui regularmente com as seguintes publicações: *Journal for the Study of Old Testament*, *Christianity Today*, *Moody Monthly*, *Journal of the Evangelical Theological Society*, *Westminstir Theological Journal* e *Evangelical Quaterly*. Lecionou no Wheaton College,

fez inúmeras preleções para grupos universitários e pastoreou em diversos campos da Igreja Evangélica Livre da América. O dr. Kaiser é membro da Sociedade de Literatura Bíblica e do comitê de livros-textos da Moody Monthly. É também membro da diretoria da Sociedade Arqueológica do Oriente Médio, tendo sido presidente da Associação Teológica Evangélica.

Resumo do capítulo

Somente se mantivermos a distinção capital entre significado (aquela *idéia única* representada pelo texto *em conformidade com a intenção do autor humano*, recebedor da revelação divina) e significação (portadora da relação existente entre aquele significado único e o leitor, uma situação ou uma idéia) poderemos arrebatar as Escrituras das mãos de seus inimigos e de seus amigos. A crise pela qual passa hoje a doutrina da Escritura é conseqüência direta de procedimentos e métodos indigentes usados no trato com a Palavra. Três princípios de hermenêutica geral estão em descompasso com três questões especialmente complexas da hermenêutica especial, o que é motivo de desconforto para os crentes do século XX — as implicações decorrentes da aplicação desse significado único do texto para os indivíduos que o vivenciam e o lêem em diferentes épocas e culturas. São também analisados cinco desvios comuns a alguns intérpretes para fugir a essa distinção fundamental entre significado e significação, deixando todos igualmente a desejar.

5

Hermenêutica legítima

Walter C. Kaiser, Jr.

Grande parte do debate atual concernente às Escrituras entre os cristãos é, no fundo, conseqüência da incapacidade por parte dos evangélicos de lidar com a questão da hermenêutica. Uma vez que nós, neste século, nos ocupamos de tantas outras batalhas, muitas vezes porque não tivemos outra opção, um assunto que deveria ter demandado nossa atenção acabou negligenciado. Conseqüentemente, embora muitos evangélicos compartilhem da mesma opinião no tocante a diversos pontos das doutrinas da revelação, inspiração e até mesmo em relação à canonicidade do texto bíblico, quando se trata de interpretar esse mesmo texto o que se nota é uma confusão de vozes muito próxima de uma verdadeira Babel.

Os evangélicos, porém, são hoje pressionados de muitos lados para que supram essa falta em seu currículo teológico. O debate hermenêutico fora de nossos círculos floresceu de modo tão prolífico e vigoroso que, por vezes, corre o risco de monopolizar completamente a atenção de alguns. Contudo, trata-se de uma discussão "não menos séria do que a própria questão da Reforma".[1] Na verdade, cremos que há atualmente em andamento algo muito semelhante a uma reforma hermenêutica.

[1]A frase é de Bernard Ramm, *Protestant biblical interpretation*, 3. ed. rev., Grand Rapids, Baker, 1970, p. 7.

Surgida fora dos círculos evangélicos, a nova hermenêutica de alguns teólogos existencialistas preocupou-se em entender de que modo seria possível transcender a particularidade histórica e o discurso antigo da Escritura enfatizando as palavras "agora" e "hoje". Foi também sua preocupação passar em revista as histórias da Bíblia trazendo-as para a existência presente do fiel.[2] Enquanto isso, duas outras propostas surgiram em repúdio, em parte, à esterilidade[3] do enfoque histórico-liberal: a nova crítica[4] e a crítica do cânon.[5] Em ambos os casos, a atenção recai principalmente sobre o texto em si, e não sobre as supostas fontes literárias e a situação histórica dominante. Para sanar os desequilíbrios e a esterilidade resultantes da exegese histórico-crítica, essas novas soluções levavam o intérprete a se concentrar em frases repetidas, padrões, unidades de sentido mais amplo e o cânon como um todo, e não em palavras, tempos e fontes literárias tomadas individualmente. A literatura e a variedade de posições foram crescendo então de maneira espantosa a cada dia, à medida que surgiam novas propostas.[6]

Mas, e os evangélicos em meio a tudo isso? Mais uma vez, demoramos além do esperado para entrar nesse campo. Já estávamos às voltas com problemas decorrentes de uma cultura que se move a uma velocidade vertiginosa, para não falar de nossas necessidades pessoais e dos desafios de inúmeros sistemas hermenêuticos novos. Por onde devíamos começar?

Cremos que é preciso voltar primeiramente aos elementos básicos e, em seguida, atacar de frente as indagações de interpretação mais complexas que hoje nos desafiam.

[2]Sobretudo em Kornelius Miskotte, *Zur biblischen Hermeneutik* (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959), p. 42-6, conforme resenha de Peter Rhea Jones, Biblical hermeneutics, *Rev. Exp.* 72 (1975), p. 139-42; J. M. Robinson, Hermeneutics since Barth, *New frontiers in theology*, (orgs.) J. M. Robinson e J. B. Cobb (New York: Harper and Row, 1964), p. 1-77.

[3]Cf. E. F. Scott, The limitations of the historical method, *Studies in Early Christianity*, Shirley Jackson Case, org. (New York: Century, 1928), p. 5; O. C. Edwards Jr., Historical-critical method's failure of nerve and a prescription for a tonic: a review of some recent literature, *ATR* 59 (1977), p. 116,7; W. C. Kaiser, Jr., The current crisis in exegesis and the apostolic use of Deuteronomy 25.4 in 1Corinthians 9.8-10, *JETS* 21 (1978), esp. p. 3-11.

[4]Os principais expoentes da escola da nova crítica são R. S. Crane, Northrop Frye, I. A. Richards, Oscar Walzel, W. K. Wimsatt. Para uma definição e crítica, v. E. D. Hirsch, *The aims of interpretation* (Chicago: University Press, 1976), p. 124-30.

[5]Brevard S. Childs, *Biblical Theology in crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 97-114; Gerald T. Sheppard, Canon criticism: the proposal of Brevard Childs and an assessment for evangelical hermeneutics, *Studia Biblica et Theologica* 6 (1976), p. 3-17.

[6]Robert Lapointe tem um artigo recente a respeito, Hermeneutics today, *BTB* 2 (1972), p. 107-54.

HERMENÊUTICA GERAL

Não há definição de interpretação mais fundamental do que esta: *Para interpretar, é preciso reproduzir sempre o sentido que o autor bíblico quis dar às suas palavras.* O primeiro passo do processo interpretativo consiste em vincular à linguagem do autor somente as idéias que ele quis associar a ela. O segundo passo pede que expressemos essas idéias de maneira clara.

Todavia, nunca a sociedade moderna, e também muitos evangélicos, resistiram com tanta determinação às regras hermenêuticas como no caso dessa definição. Em nosso relativismo pós-kantiano, a maioria dos intérpretes chegou à conclusão — como muito bem analisou E. D. Hirsch[7] — de que "todo 'conhecimento' é relativo".[8] Assim é desnecessário e errado voltar àquilo que o autor quis dizer. Em vez disso, o significado tornou-se o mais das vezes uma coisa pessoal, subjetiva e mutável. "O que fala a mim", "o que me toca", "o que tiro do texto" são preocupações significativas, e não aquilo que o autor pretendia dizer com o uso que fez das palavras.

Para nós, contudo, tais "ateus cognitivos"[9] subvertem o propósito do conhecimento objetivo e ameaçam a própria possibilidade do aprendizado. Todo conhecimento acaba limitando-se aos horizontes dos preconceitos e das predileções de cada um. Seja por razões "espirituais" ou filosóficas, a verdade é que ambos os enfoques roubam do autor sua condição de recebedor da revelação, substituindo-a pela autoridade do novo intérprete. A única maneira de livrar nossa geração dessa espécie de solipsismo interpretativo ultrajante será pela aceitação da distinção feita anteriormente por E. D. Hirsch entre significado e significação:

> *Significado* é aquilo representado pelo texto; é o que o autor quis dizer quando usou uma seqüência específica de sinais; é o que o sinal representa. *Significação*, em contrapartida, indica a relação entre o significado e uma determinada pessoa, ou entre um conceito e uma situação.[10]

Se preservarmos essas definições e distinções, resgataremos a Escritura das mãos de seus adversários — e de seus amigos também. Todos os nossos conceitos

[7] *Validity in interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967; idem, *Aims*.

[8] *Aims*, p. 4.

[9] Ibid., p. 4, 36,49.

[10] *Validity*, p. 8. Infelizmente, o próprio Hirsch colaborou para a derrocada de suas opiniões em sua obra posterior, *Aims*. V. nossa crítica e referências em *The Current Crisis*, p. 3-4, notas 6 e 7.

de verdade e de princípios devem ser abandonados em favor daqueles expostos pelos autores sagrados, se queremos de fato ser intérpretes fidedignos da Palavra. Na verdade, o ensinamento básico de toda a teologia sagrada está ligado de modo inseparável aos resultados de nossa hermenêutica. Afinal, o que é teologia, se não aquilo que a Escritura ensina? Para que saibamos sem erro aquilo que a Escritura ensina, basta que apliquemos as regras e princípios de interpretação. Portanto, é imperativo que essas regras estejam bem fundamentadas e que sua aplicação se dê de maneira hábil e fiel. Se a base for constituída por suposições, imaginação ou erros, o que se pode esperar de um edifício assim construído?

A Bíblia deve ser interpretada pelas mesmas regras aplicadas a outros livros

Podemos agora fixar uma primeira regra: a Bíblia deve ser interpretada do mesmo modo que outros livros e em conformidade com os mesmos princípios a eles aplicados. É claro que nos referimos aqui ao modo como eram interpretados antes da revolução literária de 1946, que proclamou de maneira autocrática a autonomia da obra; isto é, sua liberdade em relação a seu autor. Foi isso exatamente o que E. D. Hirsch procurou retificar em seu *Validity in interpretation* [*A validade da interpretação*].

Haverá decerto os que objetarão sob o argumento de que a Bíblia não é um livro comum nem profano. Ela trata de acontecimentos sobrenaturais; portanto, merece tratamento diferenciado. Embora seja de fato uma revelação única de coisas sobrenaturais que nenhum ser humano pode aspirar a compreender sozinho, ainda assim a conclusão acima — baseada em um pressuposto em torno do qual não há discordância —, não é necessariamente obrigatória. Afinal de contas, trata-se de *revelação* dada por Deus a nós por meio da qual ele quis deliberadamente comunicar aos seres humanos coisas que eles não poderiam saber, e jamais saberiam, se não tivessem recebido dele. Negar isso é dizer que Deus nos deu uma revelação em que nada é revelado ou que sua manifestação é também um ocultamento! Reverte-se assim o significado das palavras e da própria realidade.

Mais recentemente veio à tona outra objeção. Insistir em que a Escritura seja lida como um livro qualquer, dizem alguns, contraria a percepção que se tem dela como livro santo e incomparável, interferindo ainda negativamente em seu papel de norma orientadora da comunidade religiosa. É preciso que as regras sejam flexíveis o bastante para que "significados" totalmente novos possam ser acrescentados a palavras antigas, de modo que sejam relevantes para pessoas

distantes milhares de anos do público original a quem foram dirigidas.[11] Isso, porém, acaba por confundir a distinção que Hirsch faz entre *significado* e *significação*. Não se deve transcender a particularidade passada substituindo-a pela significação presente, fazendo dela o novo significado do texto, para que a ruptura existente entre o "então" e o "agora" do texto não seja facilmente ignorada, e a um custo terrível. Para isso, somos obrigados a sacrificar toda a objetividade e também a autoridade divina. É um preço alto demais.

A questão, portanto, pode ser sintetizada da seguinte forma: Deus decidiu deliberadamente acolher a humanidade valendo-se da linguagem para se revelar a ela, e o fez em conformidade com a experiência que temos de outras produções literárias. Embora o conteúdo seja amplamente distinto, o meio lingüístico empregado é o mesmo.

Os princípios de interpretação são tão naturais e universais ao homem quanto a própria linguagem[12]

Um segunda regra reza que a capacidade básica de interpretação do homem não é resultado de alguma ciência, habilidade técnica ou de algum curso exótico acessível apenas aos intelectos mais talentosos de uma sociedade. Os princípios gerais de interpretação não são aprendidos, inventados ou descobertos pelas pessoas. São parte e parcela da natureza do homem como ser feito à imagem de Deus. Dotado da dádiva da comunicação e do discurso, o homem já começa a pôr em prática os princípios da hermenêutica. É uma arte que passou a ser praticada a partir do momento em que Deus falou a Adão no jardim, e que Adão se dirigiu a Eva até os dias de hoje. Na conversação humana, o falante é sempre o autor; a pessoa a quem se fala é sempre o intérprete. A correta compreensão deve sempre começar com os significados que o falante confere às suas palavras.

Sabe-se que a interpretação adequada é mais do que uma arte natural. A ciência da hermenêutica colige as regras observadas no discurso dos falantes nativos e as organiza com o propósito de estudá-las e de refletir sobre elas. Contudo, tal ciência não altera o fato de que as regras já estavam em vigor

[11]Sheppard, *Canon criticism*, p. 17.

[12]Devo muitas de minhas idéias presentes nessas regras a Moses Stuart, Remarks on Hahn's definition of interpretation and some topics connected with ir, *The Biblical Repository* 1 (1831), p. 139-59; idem, Are the same principles of interpretation to be applied to the Scriptures as to other books?, *The Biblical Repository* 2 (1832), p. 124-37.

antes que fossem codificadas e examinadas. A situação aqui é exatamente a mesma que se verifica no caso de gramáticas e dicionários; eles não são receituário de linguagem, descrevem apenas de que forma os falantes e escritores mais habilitados a empregam. O mesmo acontece com a hermenêutica.

Tudo isso, porém, parece simples demais para quem já teve a oportunidade de trabalhar com o grego, o hebraico e o aramaico dos textos originais da Escritura. Como pode a arte da interpretação ser tão óbvia se parece tão dependente de um profundo aprendizado e de um estudo tão específico, remetendo o intérprete ao tipo de governo e de clima, à sociedade e às condições religiosas dos tempos bíblicos? Como interpretar com precisão as palavras dos profetas e dos apóstolos se não tivermos um bom domínio do hebraico e do grego? Se o objetivo do estudo lingüístico consiste em situar o intérprete o mais próximo possível do tempo e da maneira de pensar dos autores sagrados, não seria isso uma contradição à segunda regra fixada mais acima?

Pelo contrário, trata-se de um estudo meramente preliminar, um aperitivo para a tarefa hermenêutica ainda por vir. Jamais uma parte qualquer desse estudo, ou a totalidade dele, poderá substituir a interpretação de fato, tampouco pode por si mesmo constituir a ciência da hermenêutica. Se, pelo nascimento e pela providência, tivermos sido agraciados com a bênção de pertencer à cultura e à língua utilizada por algum dos profetas ou apóstolos, podemos dispensar o estudo do pano de fundo histórico e do idioma. Teríamos um conhecimento imediato dessas áreas da mesma forma como hoje compreendemos os falantes e escritores de nossos dias praticamente sem a ajuda de enciclopédias, gramáticas, dicionários e livros de geografia. Foi a passagem do tempo que os tornou necessários para aqueles cuja missão consiste não somente em ratificar o que se acha meridianamente claro na superfície da Escritura no tocante à salvação (com relação à clareza do texto bíblico, v. p. 158ss.), como também comunicar todo o conselho divino.

É verdade que os estudiosos, vez por outra, fixaram regras para a ciência da hermenêutica geral que não se coadunam com os princípios por nós conhecidos graças à imagem divina e ao dom da comunicação. Felizmente, porém, não prevaleceram por muito tempo. Líderes mais confiáveis ergueram-se clamando pelo retorno a regras que não violassem o que a *natureza* divina nos ensinou, a *arte* pôs em prática e a *ciência* reuniu e organizou em sistemas.

Às vezes, é preciso muito conhecimento para entender palavras que, normalmente, fogem ao domínio da nossa experiência diária. Temos de estudá-las até que acabem por se tornar parte do nosso vocabulário cotidiano. Todavia, os princípios de interpretação aplicados a palavras estrangeiras de origem grega

ou hebraica não diferem dos empregados na interpretação das palavras do nosso dia-a-dia.

Seria errôneo, portanto, dizer que qualquer um pode exercer automaticamente, e com *sucesso*, a prática da arte hermenêutica só porque se trata de parte integral do dom da comunicação. É claro que algumas pessoas têm dificuldade em entender determinados diálogos e livros, uma vez que as palavras e o assunto de modo geral ainda "não são parte" desses indivíduos. Uma vez mais, o aprendizado é necessário. Entretanto, as regras básicas continuam as mesmas, quer seja o idioma em questão o hebraico de Isaías, o latim de Virgílio, o grego de Paulo ou o inglês de Shakespeare.

A forma como acolho e uso as palavras de um determinado autor é algo secundário e distinto da necessidade primeira de compreender aquilo que ele diz

A "significação" de uma obra literária indica a *relação* entre o "significado" pretendido pelo autor quando usa uma certa seqüência de palavras e uma pessoa, idéia ou situação específica — conforme Hirsch aponta tão bem em sua definição. É errado, portanto, confundir significado com significação.

Alguém poderá dizer, porém, que é Deus quem fala na Bíblia, e não o homem; e que os autores humanos das Escrituras foram meros veículos daquilo que Deus quis transmitir por meio deles. A revelação, segundo esse ponto de vista, talvez esconda dos autores o mesmo tanto que a eles revela. Portanto, as regras normais de interpretação não se aplicam.

A resposta a essa objeção é muito simples. O que Deus disse, ele o disse em linguagem humana, e não divina! Além disso, ele se comunicou por intermédio do vocabulário, expressões, circunstâncias e personalidade de cada um dos autores escolhidos. Basta tentar traduzir um autor sagrado para que as diferenças se tornem evidentes. Jó e Oséias, por exemplo, exigem que consultemos incontáveis vezes um bom léxico de hebraico, ao passo que Gênesis e Ageu são livros que se lêem com prazer e em pouco tempo. A gramática grega do livro de Hebreus obriga até o tradutor mais experiente a diminuir significativamente o ritmo; já o evangelho de João não apresenta muitas dificuldades gramaticais. Não, a superioridade da Escritura sobre os demais livros não se deve à *maneira* como a interpretamos, e sim ao seu *conteúdo* e à sua procedência.

Ainda assim, pode-se argumentar que "quem não tem o Espírito não aceita as coisas que vêm do Espírito de Deus [...] e não é capaz de entendê-las, porque elas são discernidas espiritualmente" (1Co 2.14). Não há dúvida de que a Bíblia

exige um conjunto diferenciado de regras. É preciso que o intérprete seja iluminado espiritualmente para que possa compreender a Escritura.

Todavia, é preciso não exagerar na dose. Não há duas lógicas e duas hermenêuticas no mundo, uma natural e outra espiritual. O que Paulo tem em mente em 1Coríntios 2.14 é a aplicação e a significação pessoal do significado básico que se depreende de suas palavras. É lógico que o indivíduo precisa também revestir-se de um estado mental e de uma disposição intelectual própria para começar a compreender assuntos para os quais não se acha naturalmente inclinado — seja no campo da astrofísica, da matemática, da poesia ou da Bíblia. Conseqüentemente, não se pode tomar a palavra de Paulo e afirmar com base nela que sem o Espírito ninguém pode compreender a Bíblia, a menos que se deixe guiar por ele. Tal afirmativa contradiz frontalmente tanto a experiência quanto os ensinamentos da Escritura, segundo a qual os homens serão julgados também por rejeitarem aquilo que a Bíblia declara ser extremamente claro a todos, porque recusam-se a aceitá-lo. O professor de uma universidade onde estudei deu uma das melhores explicações que já ouvi sobre Romanos 1 a 6. Quando, porém, um aluno cético lhe perguntou se "acreditava naquilo", ele respondeu em tom de zombaria: "Ninguém aqui está falando em crença pessoal. Só repeti o que Paulo disse, e é bom que vocês se lembrem de suas palavras também!". Ele compreendia o livro de Romanos o suficiente para ensiná-lo, mas não "engolia" pessoalmente sua mensagem. Rejeitava-a porque se recusava a ver qualquer vínculo entre o texto e ele mesmo. Cremos que é obra especial do Espírito Santo convencer as pessoas a entenderem essa relação, acreditarem nela e a viverem em conformidade com ela. Isso, porém, não contradiz o fato de que Deus quis que sua revelação fosse compreendida.

Uma outra tentativa de pôr abaixo a terceira regra de hermenêutica geral afirma que os próprios profetas se confessaram incapazes, por vezes, de compreender as palavras que escreviam. Por que então tentar voltar ao significado transmitido pelos autores humanos quando eles mesmos confessaram seu desconhecimento?

(Veja, por exemplo, 1Pedro 1.10-12.)

Já tive a oportunidade de estudar esse problema e também o texto de 1Pedro 1.10-12 em duas obras anteriores.[13] Defendo firmemente que os profetas se diziam ignorantes quanto ao aspecto do *tempo*. Eles afirmam categoricamente

[13]Walter C. KAISER, Jr., The Eschatological hermeneutics of evangelicalism: promise theology, *JETS* 13 (1970), p. 94-6; *idem*, The single intent of Scripture, em *Evangelical roots*: a tribute to Wilbur Smith, org. por Kenneth Kantzer (Nashville: Nelson, 1978), p. 125-6.

que conheciam cinco componentes bastante precisos da salvação. Sabiam, portanto, que escreviam sobre: 1) o Messias; 2) seus sofrimentos; 3) sua glorificação futura; 4) os sofrimentos que padeceria antes de ser glorificado e; 5) a aplicação da salvação por eles anunciada nos dias anteriores à vinda de Cristo não somente a eles mesmos, mas também aos que viveriam na era cristã! Enganam-se redondamente os estudiosos quando traduzem o grego *eis tina e poion kairon* ("...[procurando saber] o tempo e as circunstâncias") como se o texto dissesse "que [pessoa]"! Nesse ponto, a *Revised Standard Version*, a *New American Standard Bible*, a *Modern Language Bible* e a *New English Bible* (em nota de rodapé) estão definitivamente erradas. Trata-se de uma impossibilidade gramatical! A passagem ensina que aqueles homens sabiam perfeitamente sobre o que escreviam.

Os mesmos argumentos aplicam-se à tentativa de buscar em Daniel 12.6-8 a prova de que o profeta não tinha a mínima idéia daquilo que afirmava na passagem referida.[14] Basta recorrer à predição de Caifás de que "é melhor que morra um homem pelo povo" (Jo 11.49-52), e com isso mostrar que é possível ao indivíduo fazer previsões inconscientemente;[15] pode-se também recorrer a interpretações extremas da assertiva de Pedro, segundo a qual "nenhuma profecia da Escritura provém de interpretação pessoal" (2Pd 1.10-21).[16]

Alguns citarão as promessas de nosso Senhor de que o Espírito Santo "*lhes* ensinará todas as coisas" (Jo 14.26) e "receberá do que é meu e o tornará conhecido a vocês" (Jo 16.15) e "os guiará a toda a verdade" (Jo 16.13).[17] Esses versículos, porém, foram dirigidos exclusivamente aos discípulos do Senhor e constituem promessa específica do cânon neotestamentário. Se alguém disser que isso limita muito drasticamente os destinatários do texto e que, portanto, outras passagens deveriam ser igualmente restritas, como a da Grande Comissão, digo o que disse William Carey à sua geração (que preferia delegar o discipulado de todas as nações aos primeiros discípulos de Jesus), a saber: que o propósito divino em Mateus 28 é universal. O texto prossegue: "E eu estarei sempre com vocês [isto é, com todos os crentes], até o fim dos tempos". Sempre que houver esse tipo de abrangência, devemos respeitá-la. Contudo, toda vez que uma ordem ou promessa for restrita a determinadas pessoas (como em João 14.25,26; 15.2-27; 16.12-15), não devemos expropriá-la e, de maneira arrogante, declarar que, por milagre de revelação especial do Espírito no tocante

[14]KAISER, *Single intent*, p. 126-8.
[15]Ibid., p. 126-31.
[16]Ibid., p. 131-3.
[17]Ibid., p. 133-4.

a certas passagens da Bíblia, ficamos livres do esforço requerido pelo trabalho difícil de exegese e interpretação!

SUPOSTAS EXCEÇÕES AOS PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS GERAIS

Cerca de cinco alternativas são usadas freqüentemente por vários intérpretes da Escritura para escapar às três regras básicas de interpretação e à distinção fundamental entre significado e significação expostas neste capítulo. São elas: 1) interpretação alegórica; 2) dependência exagerada do princípio da "clareza da Escritura"; 3) uso inadequado do princípio da "revelação progressiva"; 4) apropriação indevida da suposta liberdade com que os autores do NT citam o AT; e 5) busca da presença implícita de duplo sentido nas predições messiânicas do AT. Cada uma dessas alegações requer uma análise cuidadosa, sobretudo quando se pretende apurar se a revelação divina fornece de fato algumas "pistas" que possam ser classificadas como marcos de restrição interpretativa à intenção única do autor. Infelizmente, muitos esperam que tais procedimentos protejam suas Bíblias de erros e lhes permitam reivindicar, em sã consciência, a doutrina da inerrância, enquanto outros têm de se contentar simplesmente com aquilo a que chamam mera letra do texto.[18]

Interpretação alegórica

Esse método de explicação das Escrituras tem como idéia principal o princípio de que certas palavras são dotadas de outros significados além daqueles que lhes são naturais. Os que compartilham desse ponto de vista argumentam que 1) muitas passagens da Escritura têm, além do sentido literal (gramático-histórico), um outro oculto (mais profundo, mais elevado e espiritual), ou que 2) a Escritura tem, além de seu significado meramente literal, um outro mais profundo que se oculta sob o manto do primeiro — uma *hypomoia.* Ambas interpretações produzem um mesmo resultado, com a ressalva de que a segunda é um pouco mais sofisticada em sua abordagem.

A fonte desse tipo de pensamento não é a Escritura. Trata-se de um raciocínio construído com base na chamada doutrina das correspondências, segundo

[18]Isto nos remete à interpretação infame da dicotomia entre a "letra" e o "espírito" da Escritura atribuída a 2Coríntios 3.6; Romanos 2.29; 7.6. Rejeitamos, porém, essa interpretação porque se mostra incapaz de compreender o que Paulo quis dizer nessas passagens. V. ibid., p. 134-6 e W. C. Kaiser, Jr., The weightier and lighter matters of the Law, em *Current issues in biblical and patristic interpretation,* (org.) Gerald Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 187-8.

a qual existiria uma correspondência entre o mundo terreno ou natural e o reino celestial ou espiritual. A primeira produziria analogias corretas e perfeitas da última. Tal conceito, é claro, tem origem no antigo pensamento platônico, em que as coisas do mundo visível seriam apenas sombras de imagens invisíveis e mais elevadas. Os gregos adotaram esse conceito porque lhes era conveniente, e também por desespero, como meio tático de esconder, perdoar e até mesmo venerar as explorações mitológicas de seus deuses e homens que já não eram mais aceitas ao pé da letra. De igual modo, alguns filósofos judeus, teosofistas e fariseus acharam útil o método, porque lhes permitia alicerçar suas opiniões e estratégias de pensamento em textos que, de outra maneira, teriam resistido às mais arrojadas investidas hermenêuticas.

Grande parte da pregação e do ensinamento evangélico atuais, quase sempre superficial e frívola, padece de igual vulnerabilidade. A razão disso é o pouco tempo gasto com o texto e a falta de paciência para tentar compreender primeiramente o que ele diz — nada tendo a ver, portanto, com possíveis dificuldades resultantes da literalidade de uma Escritura supostamente defunta. Os sermões assim estruturados percorrem uma trajetória sem grandes obstáculos — sobretudo quando formulados por mentes ágeis, perspicazes, imaginativas, porém preguiçosas, e que sob o pretexto da verdade e da retidão, ensinam *aquilo* que querem com base no *texto bíblico* de sua escolha pessoal. Felizmente para a igreja, na maior parte dos casos os danos imediatos são de pequena monta (muito embora submetam o povo de Deus a uma metodologia pobre e o privem da plenitude do conselho divino). A maior parte dos evangélicos adeptos dessa metodologia simplesmente divaga por várias passagens bíblicas e depois impõe suas idéias a contextos bíblicos artificiais.

Todavia, há um grupo de intérpretes conservadores muito sérios para quem o significado duplo da Escritura pode, a princípio, ser defendido com base no fato de que todo texto escriturístico tem sempre dois autores, a saber, Deus e o homem. Outros alegam que a própria Escritura sanciona esse método dando-nos dois exemplos de "alegorias brandas"[19] em Gálatas 4.19-26[20] e em 1Coríntios 9.8-10.

[19]P.ex., Richard Longenecker, *Biblical exegesis in the apostolic period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 126. Para crédito de Longenecker, devo dizer que seu objetivo consiste em limitar explicitamente tais privilégios alegóricos aos apóstolos em virtude de seu "caráter de revelação". Uma questão diferente é saber se conseguirá convencer outros disso.

[20]Para uma discussão mais abrangente desse texto, v. Robert J. Kepple, An analysis of Antiochene exegesis of Galatians 4. 24-26, *WTJ* 39 (1977), p. 239-49.

O primeiro argumento a favor da dúplice autoria já foi discutido na primeira parte deste capítulo. Com relação a 1Coríntios 9.8-10, também já tivemos oportunidade de analisar exaustivamente em outro lugar.[21] Contudo, Gálatas 4.22-26 parece, à primeira vista, respaldar o método alegórico. Há duas réplicas possíveis: 1) Em Gálatas 4.20, Paulo confessa não saber muito bem como se dirigir à igreja da Galácia, por isso optou por uma explicação adequada à maneira de ser daqueles crentes (*allaxai ten phonen mou*),[22] usando a história de Sara e Agar como ilustração, certo de que isso era o melhor para o paladar rabínico daquela igreja. 2) Como bem observou Ellicott, Gálatas 4.24 deixa claro que Paulo simplesmente tomou o relato do AT à guisa de ilustração; ele não estava fazendo aí nenhuma exegese. O apóstolo afirma categoricamente que "*todas essas coisas*" (*hatina*), se analisadas de maneira mais abrangente, "podem ser tomadas como alegoria" (*estin allegoroumena*).[23] Paulo não dá base alguma nem aqui, nem em 1Coríntios 9.8-10, para a prática alegórica.

Não é de espantar, portanto, que aquilo que alguns intérpretes rotulam de sentido espiritual, mais profundo ou mais elevado nada mais é, na maioria das vezes, do que o sentido pretendido pelo autor. Por exemplo, quando Paulo, em 1Coríntios 10, diz que Cristo conduziu os israelitas pelo deserto e lhes deu água

[21]Walter C. KAISER, Jr., *Current crisis*, p. 11-8.

[22]Essa frase, geralmente, é traduzida como "e para mudar meu tom de voz". Todavia, Augustus Hahn, On the grammatico-historical interpretation of the Scriptures, *The Biblical Repository* 1 (1831), p. 133, diz que a mudança mencionada foi de argumento para que os gálatas se sentissem à vontade com suas alegorias, de tal modo que assim pudessem compreender o ponto de vista de Paulo. Não se deve descartar tal sugestão, como costuma fazer a maior parte dos comentaristas. "Meus filhos", urge Paulo, "eu gostaria de estar com vocês agora e mudar o meu tom de voz (e dizer de outro modo a vocês) [...] que todas essas coisas podem tomar a forma de alegoria (como se segue)". Ou seja, o tom de voz do apóstolo pode muito bem indicar sua substância, bem como seu estilo. Eis a citação completa de Hahn: "*Quisera estar com vocês agora, meu filhos. Conversaria então com cada um em particular, de acordo com suas necessidades mais prementes e, portanto, de modo diferente com cada um,* para convencê-los, não importa quais sejam as opiniões e preconceitos de cada um, de que a união por ele apregoada — do judaísmo com o cristianismo — deve ser rejeitada [...] Sinto-me hesitante em relação a vocês, isto é., não sei bem como me expressar. Vocês, agora, porém, que alegremente desejam preservar o jugo do judaísmo (e sabemos bem de que modo os mestres judaizantes e seu rabinos teciam suas alegorias), digam-me: vocês compreendem a lei? Eu a explicarei a vocês — *allaxai tem phonen* — de uma maneira com a qual estejam habituados; para então convencê-los...".

[23]Não somente Ellicott, como também John Eadie (*Epistle to the Galatians* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1884], p. 359) ressalta que esse texto não diz "tendo pois tomado tais coisas a forma de alegoria", e sim que toda essa classe de coisas no Gênesis pode ser agrupada e tomada como alegoria no momento atual (tempo presente) para propósitos futuros.

e comida, o apóstolo está simplesmente enfatizando o fato de que Cristo era o anjo de Deus a quem ele dera seu nome (Êx 23.20,21; v. 17.6). Na verdade, até mesmo o título teofórico de *Rocha* encontrado em 1Coríntios 10 é de origem mosaica (Dt 32.4,15,18; 32.31). Com freqüência, nosso problema é que não conhecemos o AT bem o suficiente a ponto de identificá-lo no NT.

Outro problema é que a palavra *literal* é quase sempre associada automaticamente a características do texto que dizem respeito unicamente ao físico e ao material. Trata-se de uma prática injustificável. Nenhum texto tem seu significado completo até que o intérprete capte a intenção única e total do autor, que esteve na presença de Deus. Assim, o mandamento "Não matarás", não proíbe simplesmente o ato expresso em si; proíbe também qualquer pensamento e emoção que possam levar ao homicídio. Além disso, encoraja também todo ato positivo por meio do qual a vida do semelhante encontra condições para crescer e tornar-se mais rica, como mostram os exemplos subseqüentes encontrados no "Código da Aliança" de Êxodo 21—23. Não se trata de sentidos duplos ou triplos do significado literal; juntos, constituem o sentido completo presente no significado *único.* Pode-se demonstrar essa verdade tomando-se como referência revelações antecedentes de Deus cujo pano de fundo promove o surgimento de novas palavras. Os trechos das Escrituras disponíveis aos autores sagrados em uma dada época funcionavam como teologia informativa.

Concluímos, portanto, que a interpretação "literal" deve caracterizar-se pela mesma *profundidade* de significado que seu autor quis lhe dar. A interpretação é controlada pelas palavras utilizadas pelo autor, pela amplitude de significado que ele concede a essas palavras conforme o uso que faz delas em outras pas-sagens, pelo contexto global do seu pensamento e pela teologia revelada já existente no momento da escrita e a qual ele se refere explicitamente ou alude claramente por meio de frases, conceitos ou termos então amplamente conhecidos e aceitos.

Outro tipo de argumento alegórico enxerga o NT no AT como que veladamente. Esse argumento será analisado mais abaixo em "Precedente de citações veterotestamentárias no NT" (p. 165ss.) e ainda em "O suposto duplo sentido das profecias messiânicas" (p. 167ss.). Por enquanto, concluímos que o método alegórico não tem a necessária legitimidade para interpretar as Escrituras. Embora a Bíblia use por vezes a alegoria (por exemplo, Pv 5.15-19), tais usos denotam uma intenção explícita por parte do autor, e não o desejo do intérprete, por mais sincero que possa ser. Somente nesses casos o intérprete tem permissão para utilizar as regras da interpretação alegórica.

Princípio da clareza da Escritura

O princípio da clareza significa simplesmente que a Bíblia é suficientemente clara em si e por si mesma para que os crentes a compreendam. Como disse J. Stafford Wright, o princípio implica três coisas: 1) "A Escritura é clara o suficiente para que seja vivenciada por pessoas simples"; 2) "A Escritura é profunda o suficiente para que se torne uma mina inesgotável para leitores da mais alta capacitação intelectual"; e 3) A clareza da Escritura consiste no fato de que Deus "quis que toda ela fosse a revelação de si mesmo ao homem".[24] Assim, como a ordem natural é suficientemente simples para que o indivíduo comum possa vivenciá-la sem que seja necessário tomar consciência de tudo o que sabe o cientista físico e natural, também a ordem espiritual é suficientemente clara. A comparação é mais do que meramente acidental.

Trata-se de um princípio que pode ser ampliado exageradamente no momento em que é tomado como pretexto para evitar investigações mais detalhadas e estudos mais aprofundados por parte de crentes que não foram contemporâneos dos profetas e dos apóstolos que comunicaram originalmente a Palavra de Deus. A Escritura, em qualquer tradução fiel, é suficientemente clara para mostrar nosso pecado, os fatos básicos do evangelho, o que devemos fazer se quisermos ser parte da família de Deus e como viver para Cristo. Isso não significa, porém, que com a constatação (e compreensão) dessas verdades tenhamos exaurido o ensinamento da Palavra. Também não quer dizer que a solução de toda questão complexa referente à Escritura ou à vida seja simples, muito menos simplista. O que se pretende é assegurar que, a despeito das dificuldades que encontramos nas Escrituras, seu ensinamento é mais do que suficientemente claro para manter bem nutridos os fiéis.[25]

Uma história atribuída a Dwight L. Moody diz que ele foi abordado certa vez por uma senhora que lhe perguntou visivelmente decepcionada:

— Senhor Moody, o que devo fazer em relação às coisas difíceis da Bíblia que não entendo?

[24]The perspicuity of Scripture, *Theological Students Fellowship Letter* (Summer, 1959), p. 6.

[25]O bispo Herbert Marsh (*A course of lectures:* in theological learning [Boston: Cummings and Hilliard, 1815], p. 18), explica: "Quando (os reformadores) argumentaram a favor da clareza da Bíblia, não era sua intenção argumentar contra a aplicação da erudição ao texto, e sim contra a aplicação da *tradição* à exposição da Escritura [...] Ao rejeitar a *tradição* como elemento necessário à clareza do texto bíblico, jamais tiveram em mente dizer que a Bíblia era igualmente clara (na totalidade de sua mensagem) tanto para o indivíduo *culto* como para aquele sem instrução" (grifo do autor).

— A senhora já comeu frango alguma vez na vida? —respondeu Moody.

Atônita com a indagação aparentemente disparatada, a mulher respondeu hesitante:

— S-s-sim.

— E o que a senhora fez com os ossos? — perguntou-lhe Moody.

— Coloquei-os de lado — disse ela.

— Então faça o mesmo com os versículos difíceis — advertiu Moody. — Há comida mais do que suficiente a ser digerida no restante que pode ser compreendido.

Nisso se resume o princípio da clareza.

Há, contudo, dois problemas relacionados que merecem consideração: 1) De que modo pode-se equacionar o princípio da clareza com a ampla divergência de interpretações da Bíblia que se verifica entre os cristãos, até mesmo entre fiéis igualmente consagrados?; e 2) Por que dar tanta ênfase a treinamentos especializados para professores, pregadores e outros intérpretes da igreja de Cristo se todos os crentes têm a mesma unção do Espírito Santo, por meio do qual se tornam conhecedores da verdade (1Jo 2.20)? Em ambos os casos, se a clareza for levada muito além daquilo a que sua definição se propõe, ela acaba por se tornar uma varinha mágica que dá ao intérprete não somente respostas suficientes e adequadas para a salvação e a vida, mas também uma espécie de conhecimento absoluto das Escrituras.

Para responder especificamente à primeira questão, é preciso salientar que o percentual de concordância existente entre os cristãos é efetivamente vasto e impressionante — e se dá precisamente naquelas áreas e nos conselhos de igrejas em que se ouve atentamente, e com paciência, grandes porções de textos bíblicos. Quando, porém, a tradição e certos esquemas mentais tornam-se dominantes e se impõem como *a priori* indispensável para o entendimento da Palavra de Deus, o efeito inibidor disso sobre ela é evidente. Fui forçado a servir a esses sistemas, tradições e hermenêuticas. Outras diferenças mais sutis entre os crentes podem resultar da ênfase exagerada de certas verdades ou de partes da Escritura. Deus pode certamente suscitar uma pessoa ou grupo de pessoas para enfatizar uma verdade negligenciada. Todavia, tão logo essa verdade é aceita pela grande maioria, persistir na ênfase que a princípio se deu a ela tende a provocar desequilíbrios. O que antes era pouco enfatizado passa a ser enfatizado exageradamente. Às vezes, a falta de imparcialidade nos impede de distinguir a verdade daquilo que é meramente descritivo, mas que para nós merece atenção especial por motivos pessoais e históricos.

A segunda questão é mais séria. Em 1João 2.20, o propósito do autor não é negar a necessidade de explicação exigida por alguns textos. Se assim fosse, a própria epístola seria uma violação de seu ensinamento. O ensinamento de 1João sobre a unção do Espírito Santo é semelhante ao de 1Coríntios 2 sobre o recebimento da Palavra em espírito pela pessoa. O ideal é que o crente não fosse pressionado por professores a fazer uma aplicação pessoal de ensinamentos claros da Palavra nem instado a ver sua significação mais ampla e absoluta. Contudo, não se deve confundir aplicação e compreensão com interpretação. Além do mais, não é verdade que quanto mais distante o leitor estiver das línguas originais e da época em que os textos foram escritos, maior será a necessidade da ajuda de mestres especializados e de vários outros tipos de auxílios?

Vale a pena recordar o referencial usados pelos reformadores para lidar com o problema específico aqui em discussão. Eles defendiam o sacerdócio dos crentes (que era ensinado nas Escrituras e trazia em seu bojo a verdade sobre a clareza da Palavra), mas defendiam também que o tribunal máximo era sempre as línguas originais em que as Escrituras foram escritas. Foram os profetas e os apóstolos, e não nós, que estiveram perante o conselho de Deus e receberam dele sua Palavra inerrante. Se nossa geração não for capaz de produzir esse mesmo equilíbrio, pagaremos o preço de nossa irresponsabilidade.

O princípio da revelação progressiva

Uma das áreas que mais preocupam os intérpretes da Escritura é a da chamada revelação progressiva, sobretudo no tocante a determinadas questões morais. Infelizmente, apesar da popularidade do termo, não há um consenso sobre o que seja exatamente a revelação progressiva.

C. H. Dodd dedicou um capítulo fundamental de seu livro *The authority of the Bible*[26] [*A autoridade da Bíblia*] para mostrar que Jesus Cristo era o "clímax de todo um processo complexo por nós rastreado na Bíblia", e uma vez que esse processo era "do maior valor espiritual [...] somos obrigados a vê-lo, em seu sentido mais amplo, como uma revelação de Deus".[27] Para os protestantes liberais, a expressão "revelação progressiva" é importante por três motivos: 1) Do ponto de vista crítico, a idéia tende a degradar e a rotular como tardios ou inautênticos aqueles elementos dos quais os estudiosos céticos mais

[26]Publicado originariamente em 1928, revisado em 1938, 1960. Naquele tempo, tratava-se de uma "frase corrente", ibid., p. 248. V. p. 248-63 para uma discussão mais aprofundada do tema.

[27]Ibid., p. 263.

desconfiam, embora dignifique ao mesmo tempo as verdades mais "elevadas" da Escritura. Assim, os estudiosos liberais tem um padrão por meio do qual podem corrigir ou desconsiderar os "elementos mais básicos" da Escritura. 2) De igual modo, do ponto de vista apologético, a expressão permite um raciocínio por meio do qual pode-se desculpar e justificar a moralidade mais "primitiva" da Bíblia graças a uma revelação posterior que a corrige. 3) Do ponto de vista teológico, a revelação progressiva geralmente torna-se sinônimo de um processo arbitrário e inconsistente por meio do qual alguns ensinamentos são destacados em detrimento de todo o resto da revelação bíblica, e é com base nesses trechos escolhidos que se erguem as doutrinas bíblicas.[28]

Contudo, concluído esse processo, as reivindicações implícitas e explícitas do uso liberal da expressão deixa sem resposta nosso problema. Certamente todos concordam que uma revelação mediada por um dado período da história deve necessariamente ser progressiva em algum sentido. Isso, porém, suscita uma indagação da máxima importância: em que medida a *mensagem* acomodou-se ao período histórico em questão? Mesmo que nos deixemos convencer de que a revelação de Deus foi, desde o início, da mais alta qualidade — e jamais poderíamos esperar algo diferente disso —, mesmo assim persiste uma dificuldade muito grande. E quanto àqueles ensinamentos ou relatos que parecem envolver Deus em práticas que, mais tarde, a própria revelação acabaria por censurar? Deus ordena a Abraão que sacrifique seu filho Isaque; a profetisa Débora declara Jael abençoada apesar de ela ter cravado vigorasamente uma estaca na fonte de Sísera; os ensinamentos de Moisés trazem cláusulas relativas à escravidão e ao divórcio; Josué recebe ordens de varrer os cananeus da face da terra; e Davi, "o doce salmista de Israel", lança maldições sobre seus inimigos e ora por sua destruição.[29] São dificuldades por demais conhecidas. As respostas, porém, não o são!

[28]Essa análise baseia-se em James Barr, *The Bible in the modern world* (New York: Harper and Row, 1973), p.144-6. Sou também devedor a James I. Packer por outra análise praticamente igual em An evangelical view of progressive revelation, in: *Evangelical roots*: a tribute to Wilbur Smith, org. por Kenneth Kantzer (Nashville: Nelson, 1978), p. 143-58, principalmente as p. 146-8.

[29]Os que acreditam haver permissão explícita ou implícita para a poligamia no AT geralmente recorrem a três passagens: Êx 21.7-11; Dt 21.15-17; e 2Sm 12.7,8. A primeira passagem fica mais clara nas versões modernas que seguem o texto hebraico ao optar por um "não" no versículo 8, em vez de seguir a *Septuaginta*, como fizeram algumas versões inglesas mais antigas; ao omitir "esposa" no versículo 10, uma vez que não há nenhum termo hebraico equivalente no texto, e ao traduzir corretamente o hebraico do restante do versículo 10 como "seu alimento, vestuário e moradia", e *não* "alimento, roupas e direitos conjugais". Em Deuteronômio 21.16,17,

Não basta dizer, nem constitui resposta adequada, que boa parte da moralidade descrita naquela época remota foi submetida ao juízo divino. É fato que, para Jesus, a Lei de Moisés sobre o divórcio não substituía declarações mais antigas encontradas no Gênesis. Ele justificou a Leimosaica com base na dureza do coração dos homens. Também é verdade que há no texto bíblico descrições de cenas dominadas pela poligamia e pela falta de castidade; contudo, não passam disso mesmo: descrições dos pecados da humanidade.[30]

É igualmente injustificável a aceitação da solução crítica, com sua negação explícita da revelação de Deus, limitando assim as idéias errôneas aos seus autores humanos, cujas especulações eram resultado do esclarecimento de que então podiam dispor. Tampouco podemos recorrer à alegoria toda vez que nos vemos diante de um problema de difícil solução, deixando assim de perceber o que de fato diz a passagem. Já temos problemas suficientes, não precisamos de outros mais.

Seria preciso um tratado completo de ética do AT para lidar adequadamente com as questões aqui levantadas (é o que faremos em outra oportunidade, se Deus o permitir). Por enquanto, a melhor resposta ainda é a que foi dada em 1929 por William Brenton Greene Jr.,[31] em palestras proferidas em Princeton.

Trataremos, contudo, das questões levantadas pela revelação progressiva na medida em que elas afetam a interpretação das Escrituras. Parece oportuno a esta altura fazer as seguintes observações:

o problema é novamente de tradução, como se vê pela tradução idêntica de várias versões do Polyglott e o tempo idêntico do hebraico na oração de tempo composto "If a man *has had* two wives ... and they *have borne* him sons". (Na versão em português, não se emprega o tempo composto: "Se um homem tiver duas mulheres [...] e ambas lhe derem filhos"; N. do T.) Portanto, Moisés não tem em vista o homem que no momento possui duas esposas, e sim aquele que teve. Por fim, 2Samuel 12.7,8: as esposas de Saul, Ainoã (mãe de Mical, mulher de Davi) e Rispa nunca aparecem como esposas de Davi. Na verdade, tivesse Deus autorizado Davi a casar-se com Ainoã, estaria com isso configurada a violação da proibição contra o incesto citada especificamente na lei levítica e respaldada pela ameaça de morte na fogueira; assim, a frase de 2Samuel significa simplesmente que Deus entregou tudo o que Saul tinha em mãos a Davi, e ainda assim ele tomou para si a mulher de Urias! V. o trabalho perspicaz de S. E. Dwight, *The Hebrew wife*: or the law of marriage examined in relation to the lawfulness of polygamy and to the extent of the law of incest (New York: Leavitt, 1836), p. 14-24.

[30]Essa lista é uma modificação da lista apresentada por James Orr no cap. The pregressiveness of revelation: moral difficulties, *The problem of the Old Testament* (London: Nisbet, 1909), p. 466. V. tb. H. S. Curr, Progressive Revelation, *Journal of the transactions of the Vitorian Institute* 83 (1951), esp. p. 7.

[31]The ethics of the OT, *PTR* 27 (1929), p. 153-92; 313-66. A maior parte deste ensaio pode agora ser facilmente encontrado em *Classical evangelical essays in OT interpretation*, org. Walter C. Kaiser Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972), p. 207-35.

1. Sempre que Deus for acusado de se portar como um ser vingativo no AT — movido pelo ódio — que demonstra preferência por alguns indivíduos em detrimento de outros e se deixa dominar pelo rancor, é preciso muita cautela por parte do intérprete. É fundamental que ele esforce o máximo possível para compreender tanto as palavras usadas assim como os conceitos aos quais o autor sagrado recorreu. Por exemplo, a representação muito comum de Iavé como um Deus vingativo e cheio de ódio é abrandada pela justa compreensão do significado e do uso do termo hebraico *naqam*. Quando George Mendenhall estudou o termo, concluiu que "se analisarmos as palavras que efetivamente deram respaldo a idéias de vingança de sangue defendidas por vários estudiosos modernos, os resultados serão simplesmente incompatíveis tanto com as idéias de organização tribal primitiva quanto com o conceito de Deus, evidentes por si mesmo desde há muito tempo".[32] De acordo com os estudos de Mendelhall, a vingança divina nada mais é do que um exercício de soberania responsável. O mesmo aplica-se à ira e ao ódio divinos. Abraham Heschel dedica grande parte de seu livro *The prophets* [*Os profetas*] ao problema da ira divina e conclui que se trata de uma dificuldade para nós por causa das associações que hoje fazemos com as palavras *cólera* ou *ira*, e não por causa dos significados que a elas atribuíam os autores bíblicos.[33]

2. O intérprete deve distinguir entre o que a Bíblia ensina e aprova daquilo que ela simplesmente relata. As mentiras de Sifrá, Puá e Raabe não passam disso mesmo: mentiras. No entanto, essas mesmas mulheres são louvadas por outros motivos — por seus heróicos atos de fé. Devemos ter em mente que a aprovação de *um* ato determinado não implica o endosso bíblico a *todas* as ações praticadas pelo indivíduo ou àquilo que ele é. Abraão e Davi são culpados de grandes deslizes em sua fé, nem por isso deixaram de ser usados por Deus; na verdade, foram até bastante recomendados por ele.

3. A avaliação que fazem as Escrituras de um acontecimento qualquer deve ter preeminência sobre nossas impressões precipitadas. Por ocasião do "empréstimo" maciço de bens que os israelitas tomaram dos egípcios, em momento algum o furto foi sancionado. A palavra *shā'al* significa que eles "pediram" aos egípcios que lhes emprestassem suas jóias e ornamentos preciosos. Deus concedeu então favor ao seu povo perante os olhos de seus opressores. De igual modo, não há por que os crentes advogarem a causa dos cananeus e amalequitas

[32]The vengeance of Yahweh, *The tenth generation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, p. 70.

[33]P. 279-306.

condenados (Gn 9.25-27; Êx 17.14-16) sem primeiro compreender por quanto tempo a justa paciência divina tolerou os ultrajes pecaminosos e a persistência com que se dedicaram às perversões sexuais de seu herói epônimo (Gn 9.22), bem como suas investidas bárbaras contra os enfermos, os idosos e os sem defesa. Aqui também a solução não se dá pelo artifício da revelação e da moralidade progressivas, e sim pelo que o texto tem a dizer de maneira clara e absoluta.

4. As orações imprecatórias do AT (e do NT! — Tm 4.14; Gl 5.12; Ap 6.10) devem ser entendidas como expressão de um ódio inato pelo pecado e pela impiedade onde quer que ocorram. Devem também ser interpretados à luz do desejo mais sincero de que todos os ataques ao Reino de Deus sejam censurados duramente em público, de modo que não constituam empecilho ao iminente triunfo de Deus sobre o mal. Não há praticamente nenhuma maldição em todo o Saltério que não seja encontrada em outra parte da Bíblia sob forma de sentença declarativa ou de simples afirmação factual sobre o destino reservado às fontes do mal e àqueles que praticam a iniqüidade![34]

A revelação progressiva, bem entendida, nada tem a ver com a idéia de que houve no passado revelações inferiores, como se fossem um prelúdio a revelações ulteriores, mais satisfatórias e menos embaraçosas. Tal conceito de progresso e de acomodação é fruto de idéias filosóficas importadas de nossa cultura. Conforme diz James Orr (na conclusão da melhor parte de seu ensaio):

> Só se pode responsabilizar a revelação pelo *novo elemento que ela introduz* [...] A revelação [...] estabelece a verdade, constrói uma relação, fixa um princípio que pode conter um rico conteúdo implícito, mas que não pode comunicar ao destinatário dessa revelação uma apreensão total de tudo o que tal princípio implica (grifo do autor).[35]

Não há dúvida de que o objeto total ao qual a revelação pertence é sempre muito maior do que uma revelação individual que contribui para com aquele objeto!

[34]V. o artigo extraordinário de Chalmers Martin, Imprecations in the Psalms, *PTR* 1 (1903), p. 537-53 — agora disponível em *Classical evangelical essays*, p. 113-32. V. tb. o melhor artigo já escrito sobre o salmo mais ofensivo da Bíblia (137): Howard Osgood, Dashing the little ones against the rock, *PTR* 1 (1903), p. 23-37.

[35]*Problem of Old Testament*, p. 473.

Precedente de citações veterotestamentárias no NT

Uma escola de pensamento de grande influência hoje em dia enfatiza o fato de que os autores do NT sempre citaram com muita liberdade textos colhidos no AT. Essa escola pauta-se, via de regra, pelo pensamento de que práticas rabínicas influentes na época do NT permitiam que se usassem o pesher, a midrash e múltiplos sentidos na interpretação do texto bíblico. Alguns estudiosos evangélicos da atualidade afirmam, sobre frágeis bases hermenêuticas, que a citação relativamente livre de textos veterotestamentários pelo NT estabelece para nós um precedente que nos possibilita obter um "sentido mais completo" (o *sensus plenior* da Igreja Católica Romana) do texto veterotestamentário, o que não era possível aos autores humanos do AT pretenderem, tampouco compreenderem. Alguns, sabedores da caixa de Pandora que isso abre para a hermenêutica, têm procurado insistir no fato de que tal privilégio restringe-se exclusivamente aos autores do NT, uma vez que desfrutavam de uma "condição especial no tocante à revelação".[36] O problema, entretanto, é que muitos dos que adotam o "sentido mais completo" normalmente não dão a devida atenção a isso sob o argumento de que se algo era bom o bastante para os apóstolos, sem dúvida poderia produzir bons resultados para eles na condição de professores e pregadores da Palavra. É uma questão da qual não se pode fugir.

Na verdade, devemos limitar nossa discussão unicamente àquelas passagens do NT em que seus autores tiveram discussões com os judeus ou invocaram a autoridade do AT. Se exigirmos para essas passagens um outro sentido, mais completo ou secundário, e o tomarmos como interpretação autorizada do texto, fica evidente que tal pensamento tem origem em nosso desejo. Esse princípio hermenêutico deve então ser entendido como um *a priori*, conforme a magistral definição de Richard Longenecker:

> A priori, a origem judaica do cristianismo faz com que os procedimentos exegéticos empregados em sua interpretação remetam aos procedimentos

[36] *Biblical exegesis in the apostolic period*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 218. V. tb. o enfoque semelhante, porém menos cuidadoso, de Donald A. Hagner, The Old Testament in the New Testament, *Interpreting the Word of God*, orgs. Samuel Schultz e Morris Inch (Chicago: Moody, 1976), p. 78-104. Como exemplo de autor que se orienta por esse princípio, v. L. Berkhof, *Principles of biblical interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1952; publicada em português com o título *Princípios de interpretação bíblica*, pela Cultura Cristã), p. 140ss, onde encontramos a seguinte afirmativa: "A necessidade de reconhecimento do sentido místico fica evidente pelo modo como o NT interpreta o AT".

> empregados no judaísmo então [sic] contemporâneo. Trata-se de algo já há tempos estabelecido no que diz respeito à hermenêutica de Paulo e do Talmude, e é cada vez mais evidente também no que se refere aos textos de Qumran.[37]

Segue-se disso, portanto, conforme destaca Donald Hagner, que "o real valor dos argumentos calcados no *sensus plenior* do AT só é percebido por aqueles que já fazem parte da família da fé".[38] Surge então o grande problema. Que utilidade teria esse "valor" para a nova e combativa fé neotestamentária em um contexto no qual procurava estabelecer sua credibilidade, seu atrativo e a continuidade direta com as antigas predições comunicadas por intermédio dos judeus? Em um caso desses, o que menos interessa é uma terminologia de uso marcadamente "doméstico". Já em 1885, Fredric Gardiner afirmava:

> Em todas as citações usadas à guisa de argumento, ou com o intuito de fixar um fato ou uma doutrina qualquer, obviamente é necessário que a passagem em questão seja citada convenientemente, de acordo com seu propósito e significado reais para que a argumentação dela extraída seja válida. Algumas passagens têm sido vítimas de críticas muito apressadas; além disso, nota-se também com freqüência asserções pouco refletidas de que os apóstolos, sobretudo Paulo, educado em escolas de pensamento rabínico, costumava citar as Escrituras de um modo rabínico e inconseqüente. Basta um exame paciente e cuidadoso das passagens citadas para que tais mal-entendidos sejam sanados.[39]

Não é possível fazer aqui um exame detalhado de todas as passagens mais relevantes, embora já tenhamos apresentado soluções para algumas delas em outro lugar.[40] Podemos, contudo, listar alguns erros a serem evitados. São eles: 1) a utilização do NT como plataforma de identificação de possíveis predições contidas em textos mais antigos; 2) utilização do NT como ponto de partida para o possível significado de um texto do AT; 3) deixar que citações controvertidas do AT pelo NT reinterpretem ou tomem o lugar do significado original e do sentido pretendido pelo autor da passagem veterotestamentária e; 4) separar o sentido doutrinário

[37]LONGENECKER, *Biblical exegesis*, p. 203.

[38]The Old Testament, p. 103.

[39]The New Testament use of the Old, em *The Old and New Testaments in their mutual relations* (New York: James Pott, 1885), p. 317, 318.

[40]W. C. KAISER Jr., The davidic promise and the inclusion of the gentiles (Amos 9.9-15 and Acts 15.13-18): a test passage for theological systems, *JETS* 20 (1977), p. 97-111.

de uma passagem do AT utilizada de forma argumentativa pelo NT do sentido doutrinário comunicado a ela pelo autor veterotestamentário, interrompendo assim a continuidade da revelação divina em andamento.

Uma das confusões mais graves nessa área é fruto do argumento analógico e, principalmente, do uso da revelação subseqüente como ferramenta exegética capaz de desvendar a Palavra de Deus para as gerações do passado. Embora reconheçamos que a analogia da fé tenha seu lugar na síntese e na conclusão do processo exegético, ela é totalmente descabida metodologicamente quando utilizada como "varinha de condão" capaz de trazer à tona revelações anteriores. Palavras, cláusulas e sentenças devem ser entendidas, antes de qualquer outra coisa, pelo uso que faz delas o autor quando ainda isentas de quaisquer comparações teológicas.

Não há dúvida de que uma passagem pode ter uma significação mais abrangente do que aquela pretendida pelo autor. Concordamos sinceramente também com o fato de que o *objeto* para o qual contribuíram individualmente os profetas do AT era imensamente maior do que eles jamais puderam imaginar. Contudo, a revelação plena concedida por Deus, enquanto revelação, fica ameaçada se nós, um apóstolo ou um anjo do céu, tentarmos fazer algum acréscimo a ela ou se tentarmos anulá-la, modificá-la ou atribuir um novo sentido ou significado àquilo que foi comunicado a um profeta. Nesse momento, os amigos da Escritura colocam-na em perigo tanto quanto seus inimigos. Suplicamos à igreja que se preocupe também com isso.

O suposto duplo sentido das profecias messiânicas

A questão das predições messiânicas do AT e seu cumprimento no NT está intimamente relacionada com o tópico anterior. Aqui repete-se o caso que acabamos de analisar pouco mais acima. Milton S. Terry coloca com extrema felicidade a questão quando diz que "no momento em que admitirmos o princípio de que trechos das Escrituras abrigam um duplo sentido oculto, introduzimos um elemento de incerteza no Livro Sagrado, desestruturando toda interpretação científica".[41]

[41] *Biblical hermeneutics* (New York: Easton and Mains, 1883), p. 383. O autor cita Owen e Ryle e diz contar com o apoio de ambos quando afirma que "se a Escritura tem mais de um significado, então é porque não tem significado nenhum". Ele diz: "Para mim, as palavras da Escritura foram escritas com o propósito de transmitir um único significado; portanto, nosso primeiro objetivo deveria ser o de descobrir esse sentido, e acatá-lo prontamente".

Nesse caso, diferentemente dos que já examinamos, creio que o problema seja de terminologia, definição e de explicação adequada, de modo que satisfaça os dados bíblicos. O problema começa quando termos como "duplo cumprimento" e "dupla referência" são usados como sinônimos de "duplo sentido" ou "duplo significado", levando os intérpretes a discutir a existência de um significado anterior em oposição a um outro posterior. Alguns termos específicos usados nesse contexto são: "profecia de lacuna", "escorço de perspectiva profética", "solidariedade corporativa" e vários outros. Nem todos são ruins, mas como normalmente são indefinidos, dão margem a equívocos e abusos.

Intérpretes mais antigos costumavam distinguir o sentido *literal* no contexto imediato da profecia do sentido *místico* realizado no NT.[42] Nossa resposta a essa prática é a mesma dada mais acima quando tratamos do uso que o NT faz do AT à guisa de argumentação. Outros intérpretes recorrem a distinções que não serão objeto de nossa preocupação aqui. Todos os que se valem dessa abordagem genérica concentram-se em diversas questões específicas, por exemplo: a Escritura teve de fato em mente a geração que viveu na época da profecia original, mas fala também de um cumprimento futuro. Na verdade, sempre tem em vista vários cumprimentos intermediários que se alinham ao clímax da predição final. É aí que entra a hermenêutica.

Examinemos sem rodeios os fatos bíblicos. Quando a Escritura prediz uma "descendência" vitoriosa para Eva e repete essa declaração a cada um dos patriarcas e a todos os descendentes de Davi antes que a profecia se cumpra em Cristo, trata-se de uma idéia única, de significado e sentido únicos, e que também tem múltiplas realizações. Além disso, essa "semente" é usada deliberadamente em sentido coletivo ou corporativo. O significado divino autorizado, conforme os autores do NT, é de que os crentes haveriam de compartilhar uma identidade com a "descendência" vindoura, que seria seu representante. Portanto, quando Paulo insistia em que a "descendência" do Gênesis era singular, e não plural (Gl 3.16), acrescentando ainda que se pertencemos a Cristo somos também parte da "descendência" de Abraão (Gl 3.29), não pretendia com isso valer-se de algum artifício rabínico de exegese, tampouco conferir um "sentido mais amplo" ao texto do que o pretendido por Moisés em Gênesis 12.3. Esse era o propósito original do termo *descendência* e era também a única intenção do autor veterotestamentário, embora os cumprimentos fossem muitos e se estendessem

[42]P.ex., Thomas Hartwell Horne, *Introduction to the critical study and knowledge of the Holy Scriptures* (New York: Robert Carter, 1859), vol. 1, p. 643.

por várias gerações. Significados únicos semelhantes com múltiplos cumprimentos ocorrem também no caso de outros termos bíblicos: "primogênito", "meu filho" (Êx 4.22), "servo do Senhor" (32 em Isaías a partir de 42.1), "teu Santo" (e.g., Sl 16.10) e muitos outros.

Com relação aos exemplos dados até aqui, a "lei da dupla referência" erra só quando acede à idéia do duplo *significado* ou quando conclui que havia apenas focos em questão: o momento da palavra profetizada e o momento de seu cumprimento no NT. Não obstante isso, cremos que a igreja de Cristo seria melhor servida se recorresse a algum outro termo, como, por exemplo, *profecia genérica*, proposto por Willis J. Beecher, que o define da seguinte maneira:

> Trata-se de um termo que entende a ocorrência de um acontecimento em uma série de partes separadas por intervalos e que se expressa por meio de uma linguagem que se aplica indiferentemente à parte mais próxima ou a outras mais remotas, ou ainda ao total delas — em outras palavras, é uma predição que, ao se referir ao todo de um acontecimento complexo, aplica-se também [...] a suas partes.[43]

Beecher tocou em um ponto importante ao enfatizar que o intérprete deveria estudar os *meios* históricos (conforme registrados na Escritura) utilizados por Deus no cumprimento de seus propósitos, bem como a própria palavra profética e seu cumprimento máximo.[44] O todo complexo tinha um significado único na intenção do profeta. Portanto, seria errado falar em sentido literal da palavra histórica antiga, contemporânea de sua enunciação, e de um sentido mais profundo, místico ou duplo que se tornaria claro no momento em que a "predição" (?) se cumprisse. Um exame paciente e cuidadoso de todas as profecias do AT de que temos conhecimento respaldam essa idéia.

O ensinamento da *iminência* do dia do Senhor é um bom exemplo disso. Cinco profetas, separados por cerca de quatro séculos, proclamaram a vinda "próxima" do dia do Senhor, o que se realizou ao menos em parte — na praga de gafanhotos anunciada por Joel, na destruição de Jerusalém, em 586, conforme Isaías e Sofonias (Ob 15; Jl 1.15; 2.1; Is 13.6; Sf 1.7,14; Ez 30.3). Esses profetas falaram também de um cumprimento ainda futuro, quando nosso Senhor voltará pela segunda vez (Jl 3.14; Zc 14.1; v. 2Pe 3.10). Assim, o Dia do Senhor é um termo genérico e coletivo em que o profeta distinguia

[43] *The prophets and the promise*, Grand Rapids: Baker, 1975, p. 130.

[44] Ibid., p. 361. Tb. W. C. Kaiser Jr., Messianic prophecies in the Old Testament, *Dreams, visions, and oracles*, orgs. Carl E. Armerding e Ward Gasque (Grand Rapids: Baker, 1977), p. 75-88.

um acontecimento próximo, outros de caráter intermediário e o cumprimento final de todos eles em um único sentido literal. Esse caso não é de forma alguma diferente de outros, seja o texto utilizado Amós 9.11 por Tiago no concílio de Jerusalém (At 15.16), a profecia de Isaías sobre o nascimento virginal de um filho (Is 7.14), a citação que Mateus (2.15) faz de Oséias (11.1) ("Do Egito chamei meu filho") ou a citação do Salmo 16.8-11 por Pedro no dia de Pentecostes — em que, incidentalmente, Pedro afirma sob inspiração divina que Davi, "prevendo [...] falou da ressurreição do Cristo", bem como da entronização triunfante final de sua descendência quando escreveu o Salmo (At 2.29-31). Com isso, a discussão pode dar-se por encerrada para os evangélicos!

HERMENÊUTICA ESPECIAL

Se a principal questão hermenêutica, conforme discutimos até aqui, consiste em saber "o que o autor sagrado quis dizer quando escreveu um determinado texto", devemos então tratar de outra questão que se tornou motivo de grande preocupação para o crente do século XXI: "Quais são as implicações desse significado único para aqueles que vivem e lêem o texto em uma época e cultura diferentes?".

Uma das características mais marcantes da revelação divina é seu elemento histórico. Não é o que diz claramente Hebreus 1.1,2? "Há muito tempo Deus falou muitas vezes e de várias maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias falou-nos por meio do filho". Isso suscita outra pergunta para o homem de hoje: "Em que medida a importância da Bíblia é limitada ou condicionada pela história, cultura, costumes e modos de expressão da época em que o texto foi escrito?". Não haveria aqui uma equação de proporcionalidade inversa: quanto o mais texto se adequasse aos ouvintes e leitores originais, tanto menos evidente e importante ele se tornaria para seus futuros leitores, como nós, por exemplo?

Fora do meio evangélico é corrente o pensamento de que a cultura dos autores bíblicos condicionou e amarrou de tal forma a Palavra de Deus que só lhe restou refletir, quase sempre, nada mais do que pontos de vista arcaicos sobre a vida, a história, a cultura, os costumes, a religião e o mundo predominantes naqueles dias. Contudo, pode-se atribuir grande parte dessa atitude moderna a uma predisposição de negar a revelação e o sobrenatural ou ainda à simples aversão pessoal a muitos dos conceitos das Escrituras. Portanto, o programa de "demitização" da Bíblia de Rudolph Bultmann não passa, na verdade,

de um instrumento que impinge um caráter dualista à Escritura, dividindo-a em uma visão deste mundo e outra de um mundo superior — sendo esta última categoricamente rejeitada. Não é uma solução em que se possa confiar, já que resolve a questão por meio de um parâmetro filosófico que nós mesmos determinamos e impomos à Escritura. O verdadeiro trabalho hermenêutico continua por ser feito. A mensagem duradoura e transcultural do autor deve ser identificada paralelamente às informações datadas por ele mesmo fornecidas. Na verdade, a palavra bíblica foi dada a um povo específico em um cenário específico durante uma época específica por meio de expressões lingüísticas também específicas. Por que, então, deveriam essas mesmas características da revelação, que tanto ajudaram àquela gente quando a receberam pela primeira vez, serem usadas agora como argumento contrário à sua confiabilidade por uma geração mais recente — uma geração que se orgulha de um conhecimento superior ao de seus ancestrais?

Quais seriam as principais áreas de tensão no tocante às particularidades históricas do texto? São elas: 1) os mandamentos divinos dirigidos a pessoas especiais ou a situações isoladas; 2) as práticas ou costumes que talvez reflitam simplesmente a norma cultural do dia, mas que apesar disso causam consternação aos leitores de outras épocas deixando-os atônitos e sem saber se tais descrições são efetivamente prescrições e se ainda têm validade; e 3) o discurso utilizado no trato com assuntos factuais estranhos aos domínios espiritual e moral, tais como alusões à biologia, à geografia e à cosmologia.

A parte mais controvertida da Escritura é, naturalmente, Gênesis 1—11. Será que uma hermenêutica legítima e consistente conseguiria pôr em ordem as peças do quebra-cabeças encontrado aqui? Seria ela capaz de sustentar o ponto de vista da inerrância segundo o qual a *abrangência* da atividade divina na revelação e na inspiração dispunha de meios para que o autor pudesse 1) *escolher adequadamente* e 2) *usar com precisão* palavras de tal forma que, a todo instante, refletissem a estimativa, a avaliação, a interpretação e o ponto de vista divino para os seres mortais? É o que examinaremos minuciosamente a seguir.

Mandamentos divinos objetivos para indivíduos específicos em situações específicas

Não raro, a Escritura dirige-se a indivíduos com ordens do tipo "Tire as sandálias dos pés, pois o lugar em que você está é terra santa" (Êx 3.5); "Vá para onde as águas são mais fundas e [...] lancem as redes para pesca" (Lc 5.4); "Desamarrem-nos [a jumenta amarrada com um jumentinho ao lado] e tragam-nos para mim" (Mt 21.2,3) ou "Não levem bolsa, nem saco de viagem, nem sandálias;

e não saúdem ninguém pelo caminho" (Lc 10.4). Trata-se, é claro, de ordens dirigidas especificamente àqueles a quem foram dadas. É preciso entender que nosso Senhor expediu diversas ordens e promessas aos seus doze apóstolos que não se aplicam (exceto, talvez, coincidentemente) a ninguém mais — como quando disse a alguns deles que deixassem para trás o que faziam e o seguissem.

São várias as passagens das Escrituras que lidam tanto com o local quanto com o temporal, mas isso não deve constituir barreira entre nós e o texto, muito menos entre nós e a mente de Deus. Patrick Fairbairn colocou com muita propriedade essa questão em 1869:

> Tal princípio sustenta que [...] as características *particulares* da revelação, resultantes de seu contexto histórico, nunca tiveram a intenção de prejudicar ou subverter seu interesse e sua aplicação *generalizada*. Elas serviram, isto sim, para ressaltar seu significado e tornar mais segura sua apresentação ao mundo [assim como as ilustrações servem para iluminar a verdade dos sermões!]. Por conseguinte, em vez de dizer [...] que ali encontro uma palavra de Deus para uma determinada pessoa ou para uma época específica do passado, não se tratando, portanto, de algo dirigido especialmente a mim, eu deveria — em conformidade com o método da Escritura —, dizer que ali, em uma época determinada, tendo em vista um indivíduo específico, havia uma revelação na mente e na vontade daquele que é Senhor do céu e da terra que a comunicou a pessoas de natureza e vocação semelhantes às minhas. Portanto, tal revelação foi de fato feita a uma pessoa específica, mas somente para que, por meio dela, fosse comunicada e autenticada a outros. Ela chega então a mim como parte constituinte da Palavra, revelando o caráter do Altíssimo.[45]

Portanto, aquilo que era específico para uma pessoa, época ou lugar nas cartas às igrejas, nos evangelhos, nos salmos, profetas ou na Lei, possui *significação* especial para as gerações posteriores, mesmo que não tenham sido objeto primeiro do *significado*. O apelo para que jamais nos esqueçamos de acontecimentos específicos de épocas passadas é uma constante nos autores bíblicos. Uma ótima ilustração disso temos em Oséias (12.4), quando o profeta encontra significação especial para sua geração, mil anos depois, na disputa que marcou o nascimento de Jacó e Esaú (Gn 25.26) e na peleja de Jacó

[45]The historical element in God's revelation, *Revelation of the law* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), agora disponível em *Classical evangelical essays*, org. W. C. Kaiser Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972), p. 74-5.

com o anjo de Deus (Gn 32.24ss). Oséias disse: "... em Betel, achou a Deus, e ali falou Deus *conosco*" (Os 12.4; RA; grifo do autor). Alguns tradutores modernos se dizem bastante surpresos com o uso desse pronome e o substituem por "ele". Tal tática, porém, é contestada por vários outros exemplos bíblicos.[46] A primeira pessoa do plural também é usada em Hebreus 6.18, onde se lê que Deus deu uma promessa (Gn 12. 15,17) e um juramento (Gn 22) a Abraão, de modo que "nós" tenhamos uma forte consolação! De igual modo, em 1Coríntios 9.8-10, Paulo afirma que a instrução mosaica proibindo que se amordace o boi enquanto ele estiver debulhando o cereal também foi dirigida aos coríntios, já que foi proferida especialmente (*pantos*) por "nossa" causa! Não há nenhuma espécie de artifício hermenêutico nesse tipo de ensinamento, conforme já discutimos detalhadamente em outro lugar;[47] trata-se de outra afirmação do princípio de que a particularidade passada (às vezes chamada de doutrina dos *particularismos*) não constitui empecilho à significação atual. A distinção entre *significado* e *significação*, entretanto, deve ser rigorosamente observada. Resta pouca margem para dúvida, pelo que se pode observar tanto do exemplo bíblico quanto daquilo que a Palavra de Deus declara. Embora nem toda a Escritura seja dirigida diretamente a nós, pessoalmente, toda ela nos foi dada como instrução.

Costumes, culturas e normas bíblicas

Nosso interesse pela mensagem permanente da Bíblia não pode desprezar os veículos culturais usados para comunicá-la. Tampouco deve o veículo cultural tornar-se pretexto para que certas verdades da Bíblia sejam tomadas como instruções arcaicas e sem efeito nos dias de hoje. A presença de uma multiplicidade de detalhes culturais históricos — com implicações políticas, econômicas, sociais, alimentares, institucionais e até no vestuário, entre outras — deve ser levada em conta na elaboração de uma hermenêutica válida e legítima. Mas, como?[48]

[46]Para outros exemplos, v. Mt 15.7; 22.31; Mc 7.6; At 4.11; Rm 4.23ss; 15.4; 1Co 10.11; Hb 10.15; 12.15-17.

[47]KAISER, *Current crisis*, p. 11-8.

[48]Para um contexto mais amplo, v. Robert C. Sproul, Controversy at culture gap, *Eternity* 27 (1976); p. 12-3; Alan Johnson, History and culture in New Testament interpretation, *Interpreting the Word of God*, orgs. Samuel Schultz e Morris Inch (Chicago: Moody, 1976), p. 128-61; Edwin M. Yamauchi, Christianity and cultural differences, *Christianity Today* 16 (1971), p. 901-4.

Temos diante de nós as seguintes opções quando confrontados com as verdadeiras questões culturais da Escritura:

1. Um procedimento hermenêutico nos manda reter, em alguns casos, tanto o pensamento teológico (i.e., o princípio afirmado ou implícito no contexto) quanto a expressão cultural e histórica desse princípio. Alguns, por exemplo, defendem que 1Coríntios 11.2-5 respalda o princípio de que linhas de responsabilidade divinamente autorizadas no âmbito da divindade, bem como o relacionamento entre marido e esposa, deve-se refletir em certo estilo de penteado das mulheres quando oram ou profetizam em reuniões públicas.[49] Todavia, a questão do penteado não tinha na Escritura o caráter duradouro que se pretende dar a ela. A exortação apela para um comportamento adequado por parte das mulheres que se sobressaem publicamente. O debate, porém, perde a razão de ser em vista do significado do texto, não por causa daquilo que pensamos ou por causa dos nossos desejos ou reações. Em 1Coríntios 11.16, Paulo afirma que nem ele, nem as igrejas de Deus adotam quaisquer regras relativas ao penteado das mulheres (compare-se o texto grego com diversas traduções).

2. Em alguns casos, somente a teologia de uma passagem (i.e., o princípio) é observada; sua expressão comportamental, contudo, é substituída por outra mais recente, porém, igualmente significativa. Assim, a ordem de "saudar os irmãos com um beijo santo" encontra um paralelo mais adequado no Ocidente em um caloroso aperto de mão. O precedente escriturístico para tais substituições culturais aparece no uso que o NT faz dos aspectos civis e cerimoniais da lei moral de Deus. Geralmente, o princípio que sustentava essas leis permanece, ao passo que a ilustração da sanção (ou seja, a penalidade), ou ambas as coisas, mudam porque a cultura mudou. Portanto, Paulo instava para que a mãe e o filho culpados de incesto fossem expulsos da comunhão (1Co 5), em vez de serem apedrejados, conforme previa o AT (Lv 20.11; v. 18.7). Por trás das regras do AT e do NT contra o incesto encontramos o caráter santo de Deus e a santidade do matrimônio. Conseqüentemente, o princípio continua válido, embora os meios de pô-lo em prática tenham mudado.

Vale a pena observar, porém, que independentemente da posição assumida pelo intérprete, se for sua intenção ensinar com a autoridade da Escritura, é preciso que observe as indicações deixadas pelo autor no texto para que sua escolha seja validada. Nenhum intérprete pode, com uma simples penada, atribuir princípios reconhecidos da Palavra de Deus a um plano meramente cultural do texto, ou vice-versa.

[49]W. C. KAISER Jr., Paul, women and the church, *Worldwide challenge* 3 (1976), p. 9-12.

A seguir, apresentamos uma lista de diretrizes que nos ajudará na tarefa de chegarmos ao significado único pretendido pelo autor quando ele recorre a elementos culturais e históricos.

1. Em todos os casos, a *razão* do mandamento, do costume ou da prática histórica de aspecto cultural deve ser buscada primeiramente no contexto. Se a *razão* para uma prática ou costume em debate estiver calcada na natureza imutável de Deus, segue-se que essa prática é de importância permanente para todos os crentes de todas as épocas. Gênesis 9.6 prescreve que todos aqueles que derramam o sangue humano sejam submetidos à pena capital "porque à imagem de Deus foi o homem criado". Conseqüentemente, dado que o homem não deixou de ser imagem de Deus, seu valor, dignidade e estima implicam que o Estado deve a *Deus* a vida do assassino — não à família enlutada da vítima, como se fosse de uma questão de vingança; nem tampouco à sociedade, como se isso devesse ser tomado como exemplo para criminosos em potencial!

2. A *forma* cultural de uma ordem pode ser modificada mesmo que o princípio dessa forma permaneça inalterado para os leitores futuros. O princípio da humildade, por exemplo, permanece, embora o ato de lavar os pés uns dos outros (Jo 13.12-16; v. Mc 10.42-45) tenha mudado em virtude de alterações na cultura, geografia, tipos de estradas e vestuário. Tiago insistia com os crentes para que não fossem parciais. O ensinamento continua válido, embora jamais tenhamos constrangido os pobres a se sentarem no chão de nossas igrejas durante os cultos.

3. No caso de *práticas* tidas como parte integrante da cultura pagã e que, além disso, contrariam a natureza moral de Deus, sendo portanto proibidas pelo AT ou pelo NT, são também proibidas em nossa cultura. Nessa categoria encontramos a veemente condenação bíblica à bestialidade, ao homossexualismo, travestismo e à nudez pública. Cada um deles ofende um aspecto ou outro da natureza moral de Deus, seus atributos, sua imagem em nós ou a provisão e o plano por ele estabelecido para a sexualidade, a família e o casamento.

4. Uma prática ou uma ordem cultural é permanente quando se baseia na natureza de Deus ou nas ordenações da criação. Portanto, questões como divórcio e novo casamento, obediência aos pais e o legítimo respeito devido ao governo humano são imutáveis e não podem ser negociados. Segue-se que a prescrição, "Portanto, o que Deus uniu, ninguém separe" (Mt 19.6), ainda vale, de acordo com a orientação divina dada na criação.

É interessante observar que a responsabilidade moral que se coloca perante o crente no que se refere a pagar ou não impostos ou taxas a um governo que ele acredita ser contrário à lei moral é retirada de seus ombros. Romanos 13.7

coloca esses impostos na mesma categoria das dívidas pagas pelo trabalho realizado por homens que prestam serviços. Pagamos o encanador, o eletricista e outros pelos serviços que nos prestam sem com isso promover ou incitar falsas crenças ou práticas imorais das quais talvez sejam culpados.

5. A última diretriz diz respeito ao precedente bíblico segundo o qual as circunstâncias, por vezes, modificam a aplicação daquelas leis divinas que não repousam na natureza de Deus (i.e., em sua lei moral), e sim em sua vontade em relação a homens e mulheres em contextos especiais. Um exemplo de mudança na aplicação da lei divina se dá no caso da Lei transmitida a Arão e a seus filhos. Só eles deveriam comer o sagrado "pão da Presença" (Lv 24.8,9; v. Êx 25.30); contudo, nosso Senhor não apenas consentiu em que Abimeleque oferecesse a Davi e a seus homens famintos aquele alimento intocável (1Sm 21.1-6), como também usou esse episódio para reforçar sua prática pessoal de atos emergenciais de caridade no sábado (Mt 12.1-5; Mc 2.23-25; Lc 6.1-4). O que à primeira vista parece não fazer nenhum tipo de concessão, traz consigo, na verdade, uma condição *ceteris paribus* (em que "tudo o mais permanece igual").[50]

A Escritura é totalmente leal aos princípios fundamentados na natureza divina ou nas ordenanças da criação; todavia, há flexibilidade na aplicação de outros mandamentos, como os que se referem a práticas sanitárias e alimentares (v. Mc 7.19 e At 10.15, onde todos os alimentos são considerados puros), bem como a regras cerimoniais. Dado que o altar de bronze era pequeno demais para o que pretendia, Salomão usou a parte central do pátio do templo para o sacrifício de inúmeros animais durante a cerimônia de dedicação (1Rs 8.64; v. 2Cr 4.1). O princípio da adoração era idêntico ao que fora prescrito, embora os meios usados para sua consecução tivessem sido alterados para essa ocasião específica. Caso semelhante ocorreu com Ezequias, que observou a Páscoa no segundo mês, e não no primeiro, uma vez que não havia tempo suficiente para que o povo se preparasse, já que havia tomado conhecimento do cerimonial pouco tempo antes (2Cr 30.2-4).

A suposta inadequação da linguagem bíblica às questões factuais

Em face da enorme pressão exercida por prestigiosos acadêmicos de fins do século XIX e início do século XX, tornou-se unânime a interpretação de Gênesis 1—11: trata-se de história primitiva cujas origens remontam ao Oriente

[50]J. Oliver BUSWELL, *A systematic theology of the Christian religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), vol. 1, p. 368-73.

Próximo (à Babilônia, em especial). Além disso, acredita-se que toda vez que a Escritura toca em questões factuais, tais como as que se referem à cosmologia, à história natural, às ciências, à historiografia, à botânica, à astronomia ou a inúmeras outras, é muito provável que reflita em suas declarações o nível de realização cultural e intelectual daqueles dias; portanto, não se pode identificá-las com a realidade. Há várias maneiras de exprimir essa mesma idéia, porém a crítica geralmente desemboca na mesma conclusão: não se pode confiar na Escritura quando ela chega a esse tipo de detalhe, não importa quanto confiemos nela e até mesmo dependamos dela em questões espirituais. Na verdade, prossegue o argumento, não é justo pedir à Escritura que se submeta a essa função subordinada.

De que modo a verdadeira hermenêutica pode nos auxiliar na resolução desses problemas? Afinal de contas, não enfatizamos aqui o fato de que o significado resume-se àquilo que o autor quis dizer? Como então esperar que o autor tenha dirigido-se a um público além do seu tempo e do seu conhecimento? Será que a revelação progressiva não corrige tais excessos (ou primitivismos) passados?

Tais perguntas, porém, trazem consigo uma visão inadequada do tipo de revelação reivindicado pelos autores sagrados. Depois de terem estado perante o conselho divino, como insistem que estiveram, e de se mostrarem deficientes sob todos os aspectos, sua alegação torna-se infundada. Embora o *significado* limite-se aos significados do próprio autor, estes foram comunicados por Deus. Não se pode forçar uma ruptura entre Deus e o escritor sagrado — a menos que não demos importância alguma às alegações do autor. De igual modo, a pretensa "ajuda" dada pela revelação progressiva também deixa a desejar pelos motivos já expostos.

A melhor solução para os problemas aqui apontados consiste em observar o seguinte conjunto de diretrizes interpretativas para a linguagem bíblica tendo em vista fatos localizados fora do reino espiritual:

1. Identifique a forma literária da seção sob escrutínio. Que indicações textuais (ou contextuais) o autor oferece e que nos permitirá decidir a que gênero literário pertencem as declarações analisadas? Depois de determinado o tipo literário em questão, podemos levar adiante a interpretação de acordo com as regras do tipo literário.

Vamos comparar, por exemplo, a organização de Gênesis 1—11 com a de Gênesis 12—50. O autor empregou a rubrica "São esses os descendentes [i.e., histórias] de..." por dez vezes em todo o livro, seis vezes nos primeiros onze capítulos e quatro vezes no restante do livro. Uma vez que a natureza histórica

das narrativas patriarcais de Gênesis 12—50 são normalmente consideradas "substancialmente exatas", até mesmo por estudiosos de fora do meio evangélico, cremos que é justo dizer que a intenção do autor era mostrar que o material pré-patriarcal era de natureza semelhante.

2. Examine palavras e frases individualmente e verifique se seu pano de fundo remete ao Oriente Próximo ou a períodos clássicos; em seguida, identifique o tipo de semelhança existente e o uso que a Escritura faz desses termos.

Por exemplo, Salmos 74.13,14 declara que o Senhor esmagou as cabeças do Leviatã, e Isaías 27.1 fala do dia em que Deus "castigará [...] o Leviatã, serpente tortuosa" e "matará o monstro do mar". É muito fácil mostrar o paralelo entre essas duas passagens com o texto ugarítico 67.I:1-3 e o texto de Anat III.38,39. Todavia, insistir em que os autores bíblicos adotaram a mitologia cananéia, bem como sua terminologia, é ir além dos fatos. Esses mesmos autores zombavam explicitamente dos ídolos e mitos pagãos. Vemos nessas comparações, portanto, uma imagética, e não uma mitologia.[51] É correta, portanto, a conclusão de John McKenzie: "Não se pode dizer de forma alguma que os hebreus acolheram o pensamento mitopoético [...] e o incorporaram às suas próprias concepções religiosas; na verdade, eles assimilaram as imagens dessa poesia mítica, bem como sua linguagem".[52] Portanto, a menção do Leviatã e de outros nomes comuns à mitologia nada mais era do que roupagem poética capaz de oferecer símiles e metáforas mais do que convenientes para as reivindicações teológicas dos autores. Vale a pena observar que, em geral, comparações simples acabam por produzir resultados totalmente negativos, como, por exemplo, a suposta ligação entre a deusa babilônica Tiamat e o termo hebraico *tehom*, "abismo" (Gn 1.2).[53] O fato é que não há conexão alguma entre essas duas palavras. A exemplo da idéia que defende a concepção de um universo bíblico de três andares, construído de acordo com modelos pagãos, trata-se de um raciocínio falso, uma vez que o texto hebraico não permite inferir a existência

[51]Cf. Bruce Waltke, *Creation and chaos* (Portland: Western Conservative Baptist Seminary, 1974), p. 1-17. V. tb. John N. Oswalt, The myth of the dragon and Old Testament faith, *Evangelical Quarterly* 49 (1977), p. 163-72. O autor conclui que Isaías 51, Jó 40 e o salmo 72 recorreram ao material mítico do Oriente Médio para fins não-mitológicos, mas que jamais compartilharam dessa perspectiva mítica, contrariamente a várias afirmativas de B. S. Childs e Mary Wakeman.

[52]A note on Psalm 73 (74): 13-15, *Th St* 2 (1950), p. 281.

[53]V. nossa defesa e referências em W. C. Kaiser Jr., The literary form of Genesis 1—11, *New perspectives on the Old Testament*, org. J. Barton Payne (Waco: Word, 1970), p. 52-4, notas 16-20.

de uma cúpula concreta aparelhada com janelas que serviriam de céus, tampouco uma terra chata ou colunas literais que a sustentariam. São falhas todas as supostas etapas dessa construção, como nós e outros autores já puderam demonstrar.[54]

3. Observe todas as figuras de linguagem empregadas e identifique o papel que desempenham no discurso do autor. Esse passo exegético, igualmente sujeito aos controles da hermenêutica, requer muita atenção, a exemplo do que ocorre com todos os demais. É preciso dar nome à figura de linguagem, defini-la, explicar o motivo de sua presença no versículo em questão, bem como a função e o significado da figura em seu contexto mais amplo.

E. W. Bullinger lista aproximadamente 150 exemplos diferentes de linguagem figurativa apenas nos primeiros onze capítulos de Gênesis![55] Contudo, se alguém disser que a mera presença de figuras de linguagem basta para que toda a seção seja considerada mito, parábola ou literatura de natureza apocalíptica, a resposta é óbvia: nada disso. Gênesis 1—11, por exemplo, é prosa, ou melhor, prosa de caráter narrativo. A descrição ali apresentada de atos seqüenciais valendo-se de uma forma especial do verbo hebraico; o uso do indicador do objeto direto hebraico, de pronomes relativos, a ênfase nas definições e na seqüência tornam mais do que evidente o fato de que não se trata aqui de uma seção poética. Argumentos semelhantes aplicam-se a todos os demais textos em disputa. Embora a Escritura use com freqüência a linguagem fenomenológica (a exemplo do que acontece nos boletins meteorológicos e na conversação cotidiana) para comunicar dados factuais, isso não significa que o autor humano ou Deus estejam recorrendo a uma ciência distorcida, ao menos não mais do que nós mesmos quando nos referimos ao "nascer" do sol e aos quatro "cantos" da terra.

4. Sempre que a Escritura se referir a questões factuais, observe a forma como o autor emprega os dados. Com muita freqüência, o intérprete se desfaz prematuramente de tais questões (e.g., afirma-se erroneamente que Gênesis 1 nos diz *quem* criou o universo, mas não *como* foi criado — um desvio óbvio da frase repetida por dez vezes, "e disse Deus") ou abraça com entusiasmo desmedido aquilo que é *descrito* como parte do que é também *prescrito* por Deus — o que acontece, por exemplo, quando baseado em Gênesis 30, o intérprete vê nas marcas de nascença o resultado da influência humana ou do ambiente em torno do nascituro, quando, na verdade, tais marcas ali mencionadas são decorrência da bênção divina, como admitiu posteriormente Jacó, embora a contragosto.

[54]Kaiser, *Literary form*, p. 57-8, notas 42-5.

[55]*Figures of speech*, Grand Rapids: Baker, 1968, reimp. 1898, p. 1032-3.

Para concluir, afirmo categoricamente que nossa geração precisa de uma nova reforma hermenêutica. A atual crise em que se encontra a doutrina da Escritura está diretamente vinculada a procedimentos e métodos indigentes de estudo da Escritura. Essa crise mostrou pouco interesse pelas categorias eclesiásticas ou teológicas, pois espalhou-se como praga tanto entre os estudiosos liberais quanto evangélicos. Para corrigir em parte essa situação terrível, é imprescindível que o debate *em torno* da Bíblia adquira dimensões tais que os evangélicos, principalmente, se preocupem também em identificar o *significado* do texto em si mesmo — ou seja, o significado que o autor original da Escritura quis passar — antes que possamos apontar os relacionamentos existentes entre esse significado e nós mesmos, nosso país, nossa época e nossa concepção das coisas; isto é, antes de considerarmos a *significação* do texto para nós.

No momento em que o liberalismo se eximiu dessa obrigação, voltou as costas à revelação divina. Se os evangélicos insistirem em não se aprofundarem devidamente no texto como vêm fazendo há décadas, e continuarem a dar preferência a planos gerais de estudos e a reuniões conjuntas sem nenhum tipo de preparo, e cuja única preocupação consiste em saber "o que podemos tirar desse texto", fugindo dessa forma ao trabalho duro da exegese, seremos obrigados a pagar um alto preço: Deus não nos responderá (Mq 3.7). É possível que uma postura confessional sólida em relação à Escritura e à sua inerrância continue ortodoxa mesmo muito tempo depois que a prática e o método de interpretação do texto bíblico tenham se inclinado para a neo-ortodoxia ou para o liberalismo. Não seria essa uma razão boa o suficiente para que façamos um apelo em prol de uma hermenêutica legítima?

A inerrância dos autógrafos

Greg L. Bahnsen

Greg L. Bahnsen é escritor e pesquisador acadêmico em tempo integral. Foi professor assistente de apologética no Reformed Theological Seminary, em Jackson, no Mississippi. Bacharelou-se no Westmont College, fez mestrado em teologia no Westminster Theological Seminary, é Ph.D. pela Universidade do Sul da Califórnia. É ministro ordenado da Igreja Presbiteriana Ortodoxa. Foi pastor de jovens na Primeira Igreja Presbiteriana de Manhattan Beach, na Califórnia; foi também pastor auxiliar na Calvary United Presbiteryan Church, de Wyncote, na Pensilvânia. Pastoreou ainda a Trinity Chapel, em Eagle Rock, na Califórnia. Publicou, entre outros livros, *Theonomy in Christian ethics* [*Teonímia na ética cristã*], *Homosexuality*: a biblical view [*Homossexualismo:* uma perspectiva bíblica] e *A biblical introduction to apologetics* [*Uma introdução bíblica à apologética*]. Dentre vários artigos publicados, destacam-se: *Autographs, amanuenses, and restricted inspiration* [*Autó-grafos, amanuenses e inspiração restrita*], na Evangelical Quaterly;

Socrates or Christ: the reformation of Christian apologetics [*Sócrates ou Cristo*: reforma da apologética cristã] e *Pragmatism, prejudice, and presuppositionalism* [*Pragmatismo, preconceito e pressuposição*], em Foundations of Christian Scholarship; *Inductivism, inerrancy, and presuppositionalism* [*Indutivismo, inerrância e pressuposição*], no Journal of the Evangelical Theological Society, além de outros artigos, cartas e resenhas no Westminster Theological Journal, no Journal of Christian Reconstruction, no Presbyterian Guardian, no Banner of Truth, no Cambridge Fish e no Chalcedon Report. O dr. Bahnsen é membro da Evangelical Theological Society, da Evangelical Philosophical Society e do Conselho Consultivo da ICBI. É também *fellow* de inúmeras instituições.

Resumo do capítulo

Embora a Bíblia ensine a inerrância, a materialização da palavra revelada por intermédio do texto escrito (escriturização), bem como a produção de cópias da Palavra de Deus, exigem que tomemos o texto dos autógrafos originais como objeto próprio e específico da inerrância. Tal ponto de vista, defendido pelos evangélicos e comprovado pelo tempo e pelo bom senso, vem sendo criticado e ridicularizado desde os primórdios da controvérsia modernista em torno da Escritura. Não obstante isso, e em conformidade com a atitude dos autores bíblicos, que eram capazes de distinguir entre cópias e manuscritos autógrafos — e, de fato, era o que acontecia —, toda e qualquer reprodução da Bíblia servia aos propósitos da revelação com igual autoridade, porque havia o pressuposto de vinculação com o texto autógrafo e sua autoridade criteriológica. A doutrina evangélica diz respeito aos textos autógrafos, e não ao códice autógrafo, e assevera que as cópias atuais, bem como as traduções, são inerrantes na medida em que refletem com precisão os textos bíblicos originais; portanto, a inspiração e a inerrância das Bíblias atuais não é algo de que se possa duvidar. A igreja evangélica defende a doutrina da inerrância original não como artifício apologético, e sim com base em alicerces

teológicos sólidos: 1) Deus não prometeu inspirar os copistas nem garantiu que a transmissão de sua Palavra se daria de modo perfeito e; 2) a qualidade extraordinária da Palavra revelada de Deus deve ser preservada de alterações arbitrárias. A importância da inerrância original não se explica pelo fato de que Deus não seja capaz de realizar seu propósito a não ser por meio de um texto totalmente isento de erros; e sim porque, sem esse texto, ficamos impossibilitados de confessar a veracidade de Deus, e também não há como termos garantias da promessa bíblica da salvação, tampouco podemos afirmar a autoridade epistemológica e o axioma teológico do *Sola Scriptura* (uma vez que a existência de erros nos manuscritos originais, diferentemente daqueles identificados em sua transmissão, não seriam, em princípio, passíveis de correção). Podemos ter certeza de que possuímos a Palavra de Deus em nossas Bíblias graças à providência divina. Ele não permite que seu propósito em se revelar seja frustrado. Na verdade, os resultados da crítica textual confirmam que possuímos um texto bíblico substancialmente idêntico ao dos autógrafos. Por fim, contrariamente a críticas recentes, a doutrina da inerrância original (ou da inspiração) não é impossível de provar, não foi corrompida pelo emprego de amanuenses pelos autores bíblicos nem se contradiz em face do uso que faz o NT da *Septuaginta* como "Escritura". Portanto, a limitação da inerrância aos autógrafos originais, conforme crê a igreja evangélica, é justificável, basilar e defensável. Além disso, não põe em risco a suficiência e a autoridade das bíblias atuais. Por conseguinte, a doutrina da inerrância original é recomendada a todos os crentes que crêem na autoridade da Bíblia e a consideram Palavra de Deus, sendo seu desejo propagá-la como tal nos dias de hoje.

6

A inerrância dos autógrafos

Greg L. Bahnsen

Ao dirigir-se à casa e aos amigos de Cornélio, Pedro relatou detalhadamente como o ministério ungido, ou messiânico, de Jesus de Nazaré culminara com sua morte e ressurreição (At 10.36-40). Depois da ressurreição, Cristo apareceu às testemunhas escolhidas, a quem ele incumbira de pregar ao povo e de testificar que Deus fizera dele juiz escatológico da humanidade (cf. v. 41,42). Segundo o próprio Cristo, todos os profetas testemunharam a seu respeito ao dizer que, pelo seu nome, todos os que acreditassem teriam remidos os seus pecados (v. 43). Aqui temos exposto o coração da proclamação evangélica, bem como a comissão vital de que ele deveria ser proclamado a todos os confins para o bem eterno do homem. É óbvio que a proclamação dessa mensagem em sua forma correta era crucial para que seus ouvintes pudessem escapar à ira vindoura e desfrutar da genuína remissão de pecados por meio de Cristo. Um evangelho diferente, ou distorcido, não passaria, portanto, de anátema; as boas-novas que dão vida aos que as acolhem não poderiam ter origem no homem, e sim na revelação de Jesus Cristo (Gl 1.6-12).

Assim, Pedro nos informa que a pregação do evangelho (a respeito da qual o Espírito de Cristo testificou no AT) pelos apóstolos no NT deu-se por meio do Espírito Santo enviado do céu (1Pe 1.10-12). A exemplo do que ocorre com toda profecia genuína, essa proclamação evangélica não se deu pela vontade humana; Deus falou por meio do Espírito aos homens (2Pe 1.21). De acordo com a promessa de Cristo, esse Espírito enviado do céu para inspirar a pregação do evangelho guiou os apóstolos em *toda a verdade* (Jo 16.13). Como Espírito da verdade, não poderia permitir a intromissão de erros nas boas-novas de vida trazidas por Cristo e anunciadas pelos apóstolos. Sua mensagem, portanto, é inerrante. Além disso, os apóstolos exprimiram-se por meio de *palavras* ensinadas pelo Espírito de Deus (1Co 2.12,13); e esse mesmo Espírito que falava por intermédio deles controlava tanto o *que* era dito como também o *modo* de dizer (v. Mt 10.19,20). Portanto, de acordo com o testemunho da própria Escritura, a forma verbal e o conteúdo do registro apostólico da mensagem evangélica são integralmente verdadeiros e isentos de erros.

O texto bíblico pressupõe sua própria autoridade. O AT, por exemplo, é sempre citado no NT depois de fórmulas como "Deus disse" ou o "Espírito Santo predisse" (como em At 1.16; 3.24,25; 2Co 6.16). A palavra da Escritura é identificada com a palavra de Deus (e.g., Gl 3.8; Rm 9.16). Por esse motivo, todos os argumentos teológicos são decididos de uma vez por todas pela autoridade inerente expressa na fórmula "está escrito". Essa mesma autoridade é atribuída aos escritos apostólicos em pé de igualdade com as Escrituras do AT (2Pe 3.15; Ap 1.3). Os escritos apostólicos normalmente vêm antecedidos pela mesma fórmula "está escrito" (e.g., Jo 20.31). Portanto, tanto o NT como o AT são apresentados na Bíblia como Palavra de Deus escrita e dotada de autoridade.

Em virtude de sua origem divina, as Escrituras são integralmente confiáveis e infalíveis (v. 1Tm 1.15; 3.1; 4.9; 2Tm 2.11; Tt 3.8; Hb 2.3; 2Pe 1.19), de modo que por meio delas podemos distinguir entre o que é verdadeiro e o que é falso (v. 1Ts 5.21; 1Jo 4.1). As Escrituras são modelo de confiabilidade (Lc 1.1-4) e jamais nos desapontarão, tampouco nos confundirão (Is 28.16; Jo 19.35; 20.31; Rm 9.33; 1Pe 2.6; 1Jo 1.1-3). Sua precisão se estende a cada detalhe mínimo, como disse nosso Senhor — à menor "letra" e ao menor "traço" (Mt 5.18) — de tal forma que a solidez da mínima porção dela encontra respaldo no todo (v. Is 40.8; Mt 24.35; 1Pe 1.24,25). Cada uma das palavras da Bíblia é, por sua própria definição, infalivelmente verdadeira. Deus mesmo disse: "Eu, o SENHOR, falo a verdade; eu anuncio o que é certo" (Is 45.19). Conseqüentemente, o salmista podia dizer: "O compêndio da tua palavra

é a verdade" (Sl 119.160; *Edição Pastoral*), e a literatura sapiencial nos consola: "Cada palavra de Deus é comprovadamente pura [verdadeira, sem erro]" (Pv 30.5). Se nossa perspectiva doutrinária estiver alicerçada na Palavra de Deus, só nos resta confessar que a Escritura é integralmente verdadeira, ou inerrante. Jesus testificou de modo incontestável: "A tua palavra é a verdade" (Jo 17.17).

A *Confissão de Fé de Westminster* baseia-se, portanto, em fundamento sólido quando diz que "todos os livros do AT e do NT" são integralmente "Escritura Sagrada ou Palavra de Deus escrita" (I.2), "dada inteiramente por meio de inspiração da parte de Deus", que é "seu autor", sendo ele mesmo a "própria verdade" (I.4). Portanto, os livros do AT e do NT são integralmente "infalíveis e de autoridade divina" (I.5), de modo que "o cristão acredita ser verdade tudo o que é revelado na Palavra, uma vez que a autoridade do próprio Deus fala por meio dela" (XIV.2). De acordo com essa grande confissão de fé da igreja, não se pode apontar nenhum erro em parte alguma da Bíblia. Afinal de contas, se Deus faz afirmações falsas em áreas de menor importância — em que nossa pesquisa pode pôr à prova sua precisão (como em detalhes históricos ou geográficos) —, como ter certeza de que ele também não teria cometido erros em questões de maior importância, como em teologia, por exemplo?[1] Se não é possível acreditar na Palavra do Senhor quando ele fala de coisas terrenas, como acreditaremos nele quando nos falar de coisas celestiais? (v. Jo 3.12).

Ainda sobre isso, Archibald Alexander escreveu: "Se fosse possível demonstrar que os evangelistas cometeram erros evidentes ao lidar com fatos de menor importância, não teríamos como provar a inspiração de nenhum de seus escritos".[2] De igual modo, Charles Hodge disse que a Bíblia "é isenta de todo tipo de erro, seja doutrinário, factual ou normativo"; a inspiração, segundo Lodge, "não se limita a verdades morais e religiosas, estendendo-se a enunciações de fatos científicos, históricos ou geográficos".[3] Alexander, Hodge e B. B. Warfield afirmaram categoricamente que não há na Bíblia "um único erro sequer" em todos os assuntos referidos em seus ensinamentos — quer se trate de declarações sobre história, história natural, etnologia, arqueologia, geografia, ciência natural, fatos históricos ou da física, princípios psicológicos ou filosóficos, ou ainda de doutrinas e deveres espirituais.[4] A doutrina da inerrância das Escrituras,

[1] E. J. Young, *Thy Word is truth*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957, p. 88-9.

[2] *Evidences of the authenticity, inspiration, and canonical authority of the Holy Scriptures*, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1836, p. 229.

[3] *Systematic theology* (1872-1873) reimp., Grand Rapids: Eerdmans, 1960, vol. 1, p. 152-63. [Publicado em português com o título *Teologia sistemática*, pela Hagnos.)]

seja apresentada nas páginas da Bíblia, nas confissões das igrejas ou por teólogos de renome, jamais é mera curiosidade acadêmica ou simples digressão secundária. Ela remete ao âmago da confiabilidade e da verdade da mensagem de vida do evangelho encontrada na palavra escrita de Deus. Se a Bíblia não for totalmente verdadeira, segue-se disso que nossa confiança na salvação não repousa sobre uma garantia divina e confiável, e sim sobre a autoridade mínima e falível dos homens. Warfield observou isso com muita clareza:

> A atual controvérsia diz respeito a algo muito mais vital do que a "inerrância" pura e simples das Escrituras, seja nas cópias que dela se fizeram ou nos manuscritos "autógrafos". O que está em pauta aqui é a confiabilidade da Bíblia em suas declarações expressas, bem como nas concepções fundamentais de seus autores no que se refere ao curso histórico das interações de Deus com seu povo. Está em jogo aqui, em síntese, a autoridade das representações bíblicas no que se refere à natureza da religião revelada, bem como o modo e a direção seguida por essa revelação. O que se discute é se devemos encarar a Bíblia como portadora de um relato avalizado por Deus, totalmente confiável, sobre o modo benevolente com que ele se dirige a seu povo; ou se trata-se simplesmente de uma massa de acontecimentos mais ou menos confiável da qual é preciso filtrar alguns fatos para que se possa organizar um relato confiável da revelação redentora de Deus e do modo como ele se relacionou com seu povo.[5]

A igreja, em obediência à Palavra de Deus, reconhece a inerrância absoluta da Escritura como aspecto crucial e inalienável da autoridade da revelação divina por meio da qual alcançamos o conhecimento genuíno de Cristo e a alegria incontestável da vida eterna (v. 2Tm 3.15,16).

ESCRITURIZAÇÃO E DISTINÇÃO

Para preservar o testemunho apostólico e estender a comunhão da igreja à "palavra da vida" (1Jo 1.1-4) é que a proclamação e o ensinamento dos apóstolos foram fixados por escrito. Essa escriturização da revelação divina era necessária para que a igreja pudesse proclamá-la até o fim dos tempos (Mt 28.18-20). Van Til ressalta que a escriturização da Palavra de Deus confere à sua forma

[4]Inspiration, *The Presbyterian Review 7* (April, 1881), p. 227, 236, 238.

[5]The inerrancy of the original autographs, reimp. em *Selected shorter writings of Benjamin B. Warfield*, org. John E. Meeter, Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1973, vol. 2, p. 581-2.

a maior permanência possível, tornando-a menos suscetível a distorções tão comuns na tradição oral.[6]

O maior atributo da palavra escrita é sua *objetividade*. A palavra oral também tem sua medida de objetividade, mas não se pode compará-la à flexibilidade ou à durabilidade da palavra escrita. A memória é imperfeita. O desejo de mudar ou de distorcer está sempre presente.[7]

A desvantagem da revelação em forma oral (tradição) é que ela se torna muito mais sensível a vários tipos de influências degeneradoras oriundas das imperfeições humanas e de sua natureza pecaminosa (por exemplo, lapsos de memória e distorções intencionais). Para inibir essas forças, ensinou-nos Kuyper, Deus decidiu fixar sua palavra por escrito — conferindo-lhe assim maior durabilidade, estabilidade, pureza e catolicidade.[8] Um documento escrito pode ser distribuído universalmente por meio de inúmeras cópias. Além disso, pode ser acondicionado nos mais diversos locais para consulta de futuras gerações. Como tal, pode funcionar tanto como norma fixa — por meio da qual pode-se testar todas as doutrinas dos homens — e também como guia de pureza para o dia-a-dia.

Contudo, essa admirável característica de escriturização gera uma dificuldade para a doutrina da inerrância da Escritura — uma dificuldade da qual não podemos fugir. A palavra escrita tem muitas vantagens em relação à tradição oral, mas não está imune àquilo que Kuyper chamou de "vicissitudes do tempo". A difusão da Palavra de Deus por meio da transmissão textual e da tradução abre as portas para a variação entre a forma original da palavra escrita e as formas secundárias (cópias e traduções). Essa variação requer um refinamento da doutrina bíblica da inerrância, uma vez que agora somos obrigados a nos perguntar qual seria o objeto específico da inerrância que atribuímos à Escritura. Será que a inerrância (ou infalibilidade, inspiração) é inerente aos escritos originais (autógrafos), às cópias desses originais (e, talvez, às traduções), ou a ambos?

É óbvio que, ao responder a essas indagações, alguns acabaram exagerando nas conclusões a que chegaram na tentativa de resguardar a autoridade divina das Escrituras. Certas histórias supersticiosas levaram Fílon a postular que a tradução do AT da *Septuaginta* era inspirada. Alguns católicos romanos, seguindo

[6] *A Christian theory of knowledge* (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1969), p. 27.

[7] Bernard RAMM, *Special revelation and the Word of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 1961, p. 134-5.

[8] *Principles of sacred theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 405ss.

a declaração do papa Sixto V de que a *Vulgata* era a Escritura autêntica, disseram tratar-se de tradução inspirada. Houve protestantes que defenderam a infalibilidade inspirada dos pontos vocálicos do AT hebraico (e.g., Buxtorfs e John Owen. A *Formula Consensus Helvetica* é mais cautelosa e refere-se à inspiração "no mínimo, do poder dos pontos"). A transmissão sem erros e a preservação do texto original da Escritura foram ensinadas inicialmente por homens como Hollaz, Quenstedt e Turretin, que erraram ao não reconhecer a significação das variações textuais nas cópias das Escrituras, sempre presentes em toda a história da igreja.[9]

Não obstante tais posições, a visão que predominou ao longo dos séculos, e que é mais comum entre os evangélicos atualmente, é a de que a inerrância (ou infalibilidade, inspiração) das Escrituras é inerente apenas ao texto dos autógrafos originais. Em uma carta a Jerônimo (Carta 82), Agostinho fez o seguinte comentário sobre coisas com que deparava na Bíblia e que lhe pareciam contrárias à verdade: "Para mim, ou se trata de texto corrompido, ou o tradutor não o reproduziu como deveria; ou ainda, quem sabe, não fui capaz de entendê-lo". Aqui, é clara a distinção entre os autógrafos e as cópias das Escrituras, bem como a limitação da inerrância àqueles. De igual modo, em sua convicção de que os textos originais não continham erros, Calvino mostrou-se preocupado com possíveis adulterações do texto, como se vê em seu comentário a Hebreus 9.1 e Tiago 4.7.[10] Lutero fez um trabalho de tradução e exegese bastante criterioso na tentativa de recuperar os dizeres originais do texto bíblico.[11] Segundo Richard Baxter, "não há erro nem contradição [nas Escrituras]. Algumas cópias, porém, trazem falhas dos indivíduos incumbidos de preservá-las, transcrevê-las, imprimi-las e traduzi-las". Warfield cita essa declaração e alude ainda ao trabalho de homens como John Lightfoot, Ussher, Walton e Rutherford para ilustrar como era candente a questão da inspiração limitada aos autógrafos por ocasião da Assembléia de Westminster.[12] Warfield cita ainda

[9]Henry Preserved SMITH, *Inspiration and inerrancy*, Cincinnati: Robert Clark, 1893, p. 97-8, 107-12; R. Laird HARRIS, *Inspiration and canonicity of the Bible*, ed. rev., Grand Rapids: Zondervan, 1969, p. 87; Jack ROGERS, The church doctrine of biblical authority em *Biblical authority*, org. Jack Rogers, Waco: Word, 1977, p. 30-1, 36; Clark PINNOCK, Three views of the Bible in contemporary theology, em *Biblical authority*, org. Rogers, p. 62; Clark PINNOCK, *Biblical revelation*, Chicago: Moody, 1971, p. 156; Dewey M. BEEGLE, *Scripture, Tradition, and infallibility*, Grand Rapids: Eerdmans, 1973, p. 163-4.

[10]Cf. John Murray, *Calvin on Scripture and divine sovereignty* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1960), p. 27-8.

[11]Cf. M. Reu, *Luther and the Scriptures* (Columbus, Ohio: Wartburg, 1944), p. 57-9.

o artigo I.8 da *Confissão de Fé de Westminster* em que, segundo ele, ensina-se a inspiração imediata apenas dos autógrafos, e não das cópias, acrescentando que o texto original manteve-se providencialmente puro durante sua transmissão (mas não, como defendem Smith e Beegle, em todas as cópias).[13] Portanto, conclui, as traduções hoje disponíveis são adequadas às necessidades do povo de Deus, não importa a época.[14]

A. A. Hodge e B.B. Warfield complementam:

> A fé histórica da igreja sempre advogou que as declarações de todo tipo registradas nas Escrituras [...] são isentas de erros sempre que a *ipsissima verba* dos autógrafos originais forem analisadas e interpretadas em conformidade com o sentido natural e pretendido por seu autor [...] Portanto, não se pode afirmar a ocorrência de "erros" cuja existência não possa ser atestada nos textos originais.[15]

Edwin Palmer cita Kuyper e Bavinck ao tratar dessa mesma questão. Cita também Dijk, para quem a autoridade da Bíblia "refere-se sempre e somente aos textos puros e originais dos autógrafos (e não às suas traduções)".[16] Outros estudiosos distinguem igualmente entre os autógrafos e as cópias dos originais, limitando a inerrância (ou infalibilidade, inspiração) aos textos originais. São eles: J. Gresham Machen, W. H. Griffith Thomas, James M. Gray, Lewis Sperry Chafer, Loraine Boetnner, Edward J. Young, R. Surburg, J. I. Packer, John R. W. Stott, Carl F. H. Henry, entre outros.[17] Henry sintetiza bem esse pensamento:

[12] *Inerrancy of the original autographs*, p. 586-7.

[13] B. B. WARFIELD, The Westminster Confession and the original autographs, em *Selected shorter writings*, vol. 2, p. 591-2; Beegle, *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 144.

[14] WARFIELD, *The inerrancy of the original autographs*, p. 580-2, 586-7; *The Westminster Confession and the original autographs*, p. 588-94.

[15] Inspiration, p. 238, 245.

[16] Response to editor, *The Banner*, vol. 112, n.º 43, 11/11/1977, p. 25.

[17] J. Gresham MACHEN, *The Christian faith and the modern world*, Grand Rapids: Eerdmans, 1936, p. 38-9; W. H. Griffith Thomas, Inspiration, *Bibliotheca Sacra*, vol. 118, n.º 469 (Jan-Mar., 1961), p. 43; James M. GRAY, The inspiration of the Bible, em *The fundamentals*, vol. 2 Bible Institute of Los Angeles, 1917, p. 12; Lewis Sperry CHAFER, *Systematic theology*, vol. 1, Dallas Seminary Press, 1947, p. 71; Loraine BOETTNER, *Studies in theology* Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 14; E. J. YOUNG, *Thy Word is truth*, p. 55; R. SURBURG, *How dependable is the Bible*, Philadelphia and New York: Lippincott, 1972, p. 68; J. I. PACKER, *"Fundamentalism" and the Word of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 1958, p. 90; John R. STOTT, *Understanding the Bible*, Glendale: Gospel Light, 1972, p. 187; Carl F. H. HENRY, *God, revelation, and authority*, vol. 2, Waco: Word, 1976, p.14.

> A inerrância refere-se exclusivamente à proclamação oral ou escrita dos profetas e apóstolos originalmente inspirados. Não apenas sua comunicação da Palavra de Deus era eficaz para o ensinamento da verdade da revelação, como também sua transmissão dessa Palavra era isenta de erros. A inerrância, entretanto, não se estende às cópias e traduções.

É evidente que H. P. Smith e C. A. Briggs enganaram-se redondamente ao afirmarem que a inerrância original da Escritura era uma nova doutrina formulada por "escolásticos modernos".[18] A resposta de Warfield foi, como sempre, bastante apropriada:

> Trata-se de uma denúncia relativamente séria, própria do senso comum de inúmeras gerações que nos precederam. Que diremos, então? Devemos acreditar que ninguém, até o final do nosso maravilhoso século XIX, foi perspicaz o bastante para detetectar um erro de impressão ou mesmo dar-se conta de que manuscritos copiados à mão estariam sujeitos a alterações de tempos em tempos? Estamos prontos a acreditar, por exemplo, que para os felizes donos de exemplares da "Bíblia Decaída", o mandamento "Adulterarás" é tão divinamente "inerrante" quanto o texto genuíno do sétimo mandamento — considerando-se que "a inerrância dos autógrafos originais das Escrituras Sagradas" em nada "difere das Escrituras Sagradas que hoje possuímos"? [...] É claro que todo homem sensato, desde o início dos tempos, reconhece a diferença entre o texto genuíno e os erros de transmissão, depositando por conseguinte sua confiança no primeiro e rejeitando o segundo.[19]

Para os cristãos que se debruçaram sobre a questão inescapável suscitada pela escriturização da palavra de Deus (ou seja, será que a inspiração, a infalibilidade e/ou a inerrância fazem parte dos autógrafos, das cópias que deles se fizeram ou de ambos?), o pensamento corrente, testado pelo tempo e pelo bom senso, é o de que a inerrância limita-se ao texto original autógrafo das Escrituras.

Contudo, essa doutrina evangélica básica da Escritura tem sido duramente atacada e ridicularizada por muitos em anos recentes, e por isso devemos defendê-la. H. P. Smith diz em suas críticas que a doutrina da inerrância

[18] SMITH, *Inspiration and inerrancy*, p. 145; C. A. BRIGGS, *The Bible, the church, and the reason*, New York: Scribner, 1892, p. 97.

[19] *Inerrancy of the original autographs*, p. 585.

original não passa de mera especulação cujo objeto é um texto que já não mais existe e que não pode, de forma alguma, ser recuperado.[20] David Hubbard reitera que a perspectiva evangélica tradicional advoga a inerrância, não de quaisquer textos, e sim dos textos autógrafos, aos quais nenhuma geração da igreja jamais teve acesso.[21] Por conseguinte, advogar uma inerrância limitada aos autógrafos é uma tolice que de nada nos serve, objetou C. A. Briggs há cerca de um século: "Jamais teremos acesso aos escritos sagrados que tanto alegraram a vista daqueles que os viram pela primeira vez, cujos corações se regozijaram ao ouvi-los pela primeira vez. Se as palavras externas do original foram inspiradas, isso de nada nos aproveita, uma vez que fomos separados delas para sempre".[22] À luz da crítica textual, Brunner considerava inútil, idólatra e indefensável a distinção entre autógrafos inspirados ou infalíveis e cópias não inspiradas e falíveis das Escrituras.[23] Para ele, a distinção é irrelevante e não tem nenhum valor prático, uma vez que a ocorrência de uma qualidade digna de louvor (seja ela a inspiração, a infalibilidade ou a inerrância) não se aplica a nenhum texto existente. É absurdo porque é impossível definir o caráter de um texto que já não mais existe. Os originais perderam a importância porque não podemos recuperá-los completamente, e é óbvio que Deus não acha necessário que os tenhamos à nossa disposição. Mesmo assim, somos abençoados espiritualmente por meio dessas cópias falíveis, e o mesmo se daria se tivéssemos em mãos originais falíveis. O argumento, portanto, pretende mostrar que a limitação da inerrância aos autógrafos não passa de fuga intelectual desonesta de uma situação embaraçosa, ou mero "pretexto" apologético. É o tipo de raciocínio que vem quase sempre acompanhado[24] de uma alta dose de sarcasmo.

> Trata-se de um argumento [a saber, as investidas contra as Escrituras] baseado em dois pressupostos: o de que Deus jamais nos deu uma Bíblia sem erros e, se deu, essa Bíblia não está disponível para ninguém. Há um clima pesado de referências mordazes às cópias autógrafas que homem algum jamais viu, que se perderam completamente e que nunca serão

[20] *Inspiration and inerrancy*, p. 144.

[21] The current tensions: is there a way out? em *Biblical authority*, org. Rogers, p. 156.

[22] Critical theories of the Sacred Scriptures in relation to their inspiration, *The Presbyterian Review*, vol. 2, 1881, p. 573-4.

[23] *Revelation and reason*: the Christian doctrine of faith and knowledge, trad. Olive Wyon, Philadelphia: Westminster, 1946, p. 274.

[24] Cf. Young, *Thy Word is truth*, p. 85-6; Pinnock, *Biblical revelation*, p. 81.

> recuperadas. Os defensores da confiabilidade das Escrituras são sempre indagados, sarcasticamente, qual seria a utilidade de defender tão ardorosamente a inspiração plena de autógrafos extintos para sempre.[25]

Isso explica a "Bíblia perdida de Princeton", enorme sátira que se fez a esses supostos autógrafos originais. Lester DeKoster elevou ao máximo o grau de sarcasmo despejado sobre os que limitam a inerrância aos autógrafos: ninguém pode recorrer a autógrafos desaparecidos; a Bíblia que temos sobre a mesa não é a Palavra inerrante e infalível de Deus. Portanto, hoje a igreja não dispõe de nenhuma Bíblia inerrante pela qual possa viver. Assim, a pregação torna-se impossível porque estaria fundamentada na palavra não inspirada do homem.[26] A doutrina da inerrância bíblica, que parecia estar tão de acordo com o testemunho da Escritura, hoje se vê ameaçada por uma qualificação ou restrição que subverte sua significação e sua importância. Que reposta daremos a isso?

Nas seções que se seguem, trataremos da *atitude bíblica* em relação aos autógrafos e às cópias, o que deveria ser o ponto de partida de todo comprometimento genuinamente cristão. Em seguida, *explicaremos* por que a igreja evangélica limita a inerrância aos autógrafos, procurando mostrar que nossa avaliação das cópias e das traduções não é uma questão decisiva. O *raciocínio* por trás da restrição evangélica é passado então em revista seguido de várias indicações da *importância* dessa doutrina em relação à Escritura. Discutiremos diferentes aspectos que nos asseguram, hoje, de que temos a Palavra de Deus em nossas Bíblias. Por fim, concluiremos com a análise de algumas *críticas* explícitas à restrição evangélica da inerrância (ou infalibilidade, inspiração) aos autógrafos das Escrituras. Concluiremos que a doutrina da inerrância original é a um só tempo certa e defensável, e que se trata também de uma doutrina recomendada a todos os crentes para quem a autoridade da Bíblia como Palavra indisputável de Deus é de fundamental importância.

A ATITUDE BÍBLICA

A Escritura traz poucas indicações de que se preocupa com a questão das cópias e da tradução da Palavra de Deus; também não mostra muito interesse em reconhecer sua existência como algo distinto dos autógrafos. Podemos tirar várias inferências muito úteis de várias passagens com algo a nos dizer sobre a

[25]WARFIELD, *The Westminster confession and the original autographs*, p. 588.
[26]Editoriais em *The Banner*, 19 e 26/8 e 2/9/1977.

atitude da Escritura em relação a cópias então existentes e às posteriores traduções delas. O que aprendemos basicamente é que esses manuscritos não autógrafos eram considerados próprios para a realização dos propósitos que Deus tinha em vista originalmente para as Escrituras. O que o rei Salomão possuía era, provavelmente, uma cópia da lei mosaica original (v. Dt 17.18) que, apesar disso, era considerada verdadeira e genuinamente, "o [que] o SENHOR, o seu Deus, exige [...] conforme se acham escritos [i.e., os mandamentos, ordenanças e testemunhos] na Lei de Moisés" (1Rs 2.3).[27] O livro de Provérbios faz uma pausa e chama explicitamente a atenção para o fato de que "estes são outros provérbios de Salomão, compilados pelos servos de Ezequias, rei de Judá" (Pv 25.1). As cópias são consideradas canônicas e revestidas de autoridade divina. A Leide Deus que Esdras tinha em mãos era obviamente uma cópia da original, mas nem por isso deixou de funcionar como elemento de autoridade em seu ministério (Es 7.14). Quando Esdras lia a Leipara o povo, para que assim pudessem tomar conhecimento da orientação divina para suas vida, tudo indica que usava uma tradução que lhes permitia compreender o sentido das palavras no aramaico a que haviam se habituado no exílio: "Liam o livro da Lei de Deus, traduzindo-o e dando explicações, para que o povo entendesse a leitura" (Ne 8.8; *Edição Pastoral*).[28] Em todos esses exemplos, o texto secundário faz o trabalho da Palavra escrita de Deus ao mesmo tempo que compartilha de sua autoridade original em um sentido prático.

O NT também parece interessar-se por cópias secundárias da Palavra escrita de Deus. Paulo, principalmente, preocupava-se sobremaneira que lhe trouxessem "[meus] livros, especialmente os pergaminhos" (2Tm 4.13). A prática de coleta de epístolas do NT para as várias igrejas (v. Cl 4.16) encorajou, naturalmente, a cópia dos manuscritos originais. Não faltam motivos para se acreditar que, em vista dos exemplos de Jesus e dos apóstolos, tais epístolas fossem consideradas úteis para a correção e para a instrução na justiça (v. 2Tm 3.16b). Quando os autores do NT apelam para a autoridade do AT, utilizam os textos e versões que tinham à mão, assim como nós hoje.[29] Jesus pregava com base nos pergaminhos existentes e os considerava "Escrituras" (Lc 4.16-21). Os apóstolos usavam as Escrituras que tinham à disposição para argumentar (At 17.2)

[27]Recorri a alguns exemplos de J. Barton Payne, The plank bridge: inerrancy and the biblical autographs, *United Evangelical Action* 24 (Dec. 1965), p. 16-8.

[28]G. C. BERKOUWER, *Holy Scripture*, trad. Jack Rogers, org., Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 217.

[29]F. F. BRUCE, prefácio a *Scripture, tradition and infallibility*, de Beegle, p. 8.

e referendar suas conclusões (At 18.28). Os ouvintes conferiam a proclamação apostólica compulsando as Escrituras do AT que possuíam (At 17.11). Uma vez que seus adversários compartilhavam da crença na autoridade funcional dos manuscritos disponíveis das Escrituras, Jesus e seus apóstolos os confrontaram de igual para igual recorrendo aos manuscritos existentes, sem se preocuparem com os autógrafos.[30] Isso é percebido pelo imperativo presente aplicado à ordem de examinar as Escrituras, porque testificam de Cristo (Jo 5.39), bem como pelas perguntas retóricas empregadas em textos didáticos: "Vocês não leram ...?" e "O que diz a Lei? Como vocês a interpretam?" (e.g., Mt 12.3,5; 21.16,42; Lc 10.26). É bem provável que as "sagradas letras" que Timóteo conheceu na infância não apenas eram cópias da Escritura, se não a própria tradução da *Septuaginta*.[31] E mesmo assim elas podiam "torná-lo sábio para a salvação".

Esses exemplos mostram que a *mensagem* transmitida pelas palavras dos autógrafos, e não a página física onde encontramos a impressão, constitui o verdadeiro objeto da inspiração. Portanto, dado que a mensagem foi fixada de forma confiável nas cópias ou traduções disponíveis para os autores sagrados, podiam usá-las de maneira prática confiados na autoridade dos documentos que tinham à mão. Contrariamente às inferências radicais e sem fundamento de Beegle,[32] a exortação e os desafios baseados nas cópias da Escritura são parte integrante da *mensagem* transmitida e nada nos dizem em si mesmos sobre textos remanescentes. Tampouco procuram mostrar que os autores bíblicos não faziam distinção entre o texto original e as cópias. Se assim fosse, a autoridade única e inalterável da mensagem bíblica não seria preservada tão tenazmente por esses mesmos autores.

Uma vez que Cristo não colocou em dúvida a Escritura disponível a seus contemporâneos, podemos supor seguramente que o texto do AT em uso no século I refletia de modo integral a representação da palavra divina dada originalmente. Jesus considerava as cópias existentes em seus dias tão próximas dos textos originais em sua mensagem que recorria a elas como fonte de autoridade.[33] O respeito que Jesus e seus apóstolos devotavam ao texto do AT então disponível era, no mínimo, expressão de sua confiança na providência

[30]BEEGLE, *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 156.

[31]Cf. Berkeley Mickelsen, The Bible's own approach to authority em *Biblical authority*, org. Rogers, p. 83, 95.

[32]*Scripture, tradition, and infallibility*, cap. 7.

[33]John WENHAM, *Christ and the Bible*, Downers Grove, Il.: InterVarsity, 1972, p. 164; Carl F. H. HENRY, *God, revelation and authority*, vol. 2, p. 14.

divina, graças à qual o conteúdo das cópias e traduções permaneceu substancialmente idêntico aos originais inspirados. Portanto, é enganoso dizer que não limitavam a inerrância aos autógrafos, e que seu ensinamento sobre a inspiração tinha em vista as cópias imperfeitas de que dispunham.[34]

O fato é que, embora as cópias e traduções atuais tivessem autoridade prática e fossem suficientes para os propósitos da revelação divina, a Bíblia demonstra uma preocupação constante em *vincular as cópias existentes ao texto autógrafo*. Não há, como se poderia esperar, nenhum ensinamento explícito relativo aos autógrafos e cópias deles; contudo, o que se deseja destacar fica muito claro pelos ensinamentos e declarações da Bíblia. Temos, portanto, uma resposta à indagação de Pinnock — a limitação da inerrância aos autógrafos é realmente escriturística? —; e também uma réplica à alegação de Chapman de que não é bíblico limitar a inspiração aos autógrafos.[35] De acordo com Beegle, não há nenhum ensinamento explícito no NT que faça distinção entre os autógrafos e as cópias; os escritos originais não são separados e postos em posição especial, uma vez que os autores bíblicos consideravam inspirados os manuscritos falíveis de que dispunham.[36] Ao examinarmos as passagens bíblicas relativas a essa questão, procuraremos demonstrar a fragilidade de tais argumentações.

> Ao iniciarmos nossa análise do AT, constatamos imediatamente que:
> A maior parte das referências à inspiração encontradas no AT refere-se aos autógrafos semíticos. A maioria diz respeito às composições dos autores bíblicos, as quais são identificadas não como produtos de ditado divino, e sim como equivalentes às palavras de Deus. Davi, por exemplo, diz: "O Espírito do SENHOR falou por meu intermédio" (2Sm 23.2); Isaías: "Procurem no livro do SENHOR e leiam" (Is 34.16); Jeremias: "Cumprirei naquela terra [...] tudo o que está escrito neste livro" (Je 25.13; v. 30.2; 36.2), ou mesmo Salomão, em Eclesiastes 12.11.
>
> Outras referências dizem respeito a passagens muito recentes. Isso significa que os manuscritos originais talvez estivessem disponíveis — como quando Josué refere-se ao "livro da Lei de Deus" (Js 24.26) — ou fossem facilmente acessíveis — por exemplo, quando Joel cita a profecia contemporânea (?) de Obadias 17: "...conforme prometeu o SENHOR" (Jl 2.32).[37]

[34]Conforme sugestão de Pinnock em *Three views of the Bible in contemporary theology*, p. 63.

[35]Ibid., p. 63; Sidney Chapman, Bahnsen on inspiration, *Evangelical Quarterly*, vol. XLVII, n.º 3 (July-Sep., 1975), p. 167.

[36]*Scripture, tradition, and infallibility*, p. 154-5, 164-6.

[37]PAYNE, *Plank bridge*, p. 17.

A Escritura pressupõe que não há outra escolha senão seguir o texto original da palavra de Deus escrita. As cópias atuais têm autoridade porque estima-se que reflitam os textos autógrafos corretamente. Essa perspectiva de fundamental de importância vem à tona de tempos em tempos. Foi pedido a Israel, por exemplo, que fizesse o que Deus "dera aos seus antepassados por meio de Moisés" (Jz 3.4). Essa referência aponta implicitamente para a mensagem original, procedente do próprio autor. Foi dito explicitamente a Isaías que escrevesse, e seu livro permaneceria como testemunho para sempre (Is 8.1; 30.8); o texto autógrafo era a norma permanente para o futuro. Daniel compreendeu "pelas Escrituras" (possivelmente cópias) que as palavras dadas por Deus eram "palavras do SENHOR dadas ao profeta Jeremias" (Dn 9.2). O verbo empregado no aspecto perfeito indica ação completa no tocante à comunicação da palavra de Deus especificamente a Jeremias.

De igual modo, o NT pressupõe que os ensinamentos contidos nas cópias da Escritura então disponíveis eram corretos, porque remontavam ao texto autógrafo. Mateus 1.22 cita Isaías 7.14 como "o que o Senhor tinha dito pelo profeta" (v. 2.15). Jesus ensinou que deveríamos viver "de toda palavra que procede da boca de Deus" (Mt 4.4), atrelando assim a autoridade das Escrituras à comunicação original transmitida por inspiração divina. O que as pessoas liam como "Escritura" nos livros de Moisés era "o que Deus lhes [dizia]", nas palavras de Cristo (Mt 22.29-32; Mc 12.24-26). Davi, inspirado, falou ao povo na cópia do livro dos Salmos que possuíam (Mt 22.43; Mc 12.36; Lc 20.42), assim como a leitura de Daniel deixa claro ao leitor que é o profeta que lhe fala naquela cópia das Escrituras (Mt 24.15; Mc 13.14). Em todos os casos, o texto autógrafo se faz presente por meio da cópia consultada. Quando Cristo indagava: "Vocês não leram ...[nas cópias existentes na época, evidentemente]?" (Mt 19.4; cf. v. 7), ele se referia, na verdade, ao que Moisés ordenara aos judeus (Mc 10.3). As palavras de Moisés que Jesus reproduzia com base em Gênesis 2.24 eram, para ele, equivalentes ao que "Deus [dissera]" como autor original da Escritura (Mt 19.4,5). Os que possuem os manuscritos existentes "têm Moisés e os profetas", e cabe a eles, portanto, ouvi-los (Lc 16.29).

A distância real entre os autógrafos e as cópias feitas com base neles não nos interessa neste momento, já que partimos do pressuposto de que o texto original encontra-se reproduzido nas cópias. Afinal de contas, são as coisas escritas pelos profetas que nos constrangem (Lc 18.31). Ao expor as Escrituras então existentes, Cristo na verdade expunha o que fora dito pelos profetas, e assim podia condenar os que demoravam a crer naquilo que os profetas haviam dito (Lc 24.25-27).

Nas cópias das Escrituras então disponíveis, os seguidores de Jesus encontravam o que nele se realizava, a saber, todas as coisas "que foram escritas" em todo o AT (Lc 24.44-46; tradução do autor). Os "escritos" então disponíveis, e que tornavam culpados seus ouvintes, eram considerados idênticos aos que Moisés escrevera (Jo 5.45-47); e a Leiapontada como fundamental nas controvérsias de então era de procedência reconhecidamente mosaica (Jo 7.19; cf. v. 23).

O texto de João 10.34-36 é particularmente instrutivo. Jesus disse: "Não está escrito na lei de vocês...?", referindo-se com isso às cópias dos manuscritos do AT que possuíam. Depois, cita Salmos 82.6, depositando a força de seu argumento em uma palavra do texto. A premissa de seu argumento é de que Deus "chamou-os de *deuses*, a quem a palavra de Deus foi dada". Isto é, Deus chamou os juízes contemporâneos de Asafe — autor do salmo — de "deuses", e foi a eles que a palavra de Deus foi transmitida. É o texto original de Asafe, portanto, que é posto em pé de igualdade com a palavra de Deus. Jesus acatou a fé dos judeus na autoridade das leis que possuíam (cópias), porque julgou que refletissem corretamente o texto original, e foi sobre esse fundamento que trabalhou. A "Escritura" a que apelou nessa controvérsia está intimamente relacionada com o que fora efetivamente dito àqueles a quem "a palavra de Deus fora dada". A palavra de Deus escriturizada, transmitida originariamente aos israelitas, hoje se acha escrita em seus livros da lei. Aqui deparamos com uma indicação bastante explícita de que a autoridade das cópias atuais remonta aos autógrafos à sua retaguarda.

A importância dos autógrafos para as Escrituras do NT já era perceptível na promessa de Jesus de que o Espírito Santo tomaria suas palavras originais e as tornaria presentes na lembrança dos apóstolos, para que pudessem reproduzi-la (Jo 14.25,26). Quando os apóstolos citavam o AT em sua pregação e em seus escritos, faziam-no na suposição de que assim reproduziam a Escritura conforme fora transmitida inicialmente. Por conseguinte, Pedro referiu-se a "essa Escritura" (i.e., Sl 69.25) como aquela que "o Espírito Santo predisse por boca de Davi" (At 1.16; v. 4.25). O manuscrito mais antigo, dado anteriormente por meio do Espírito Santo, é a primeira referência de sua pregação baseada em cópias dos salmos. De igual modo, Paulo cita Isaías 6.9,10 dizendo: "Bem que o Espírito Santo falou aos seus antepassados..." (At 28.25; v. Rm 3.2). O apóstolo prossegue mediante o pressuposto de que a citação feita era fiel à transmissão original do texto ocorrida muitos anos antes. A citação de Jeremias 31 em Hebreus 10 é tida como reprodução do que o Espírito Santo falara originalmente por meio do profeta (Hb 10.15). Na verdade,

a consolação proporcionada pelas cópias então existentes das Escrituras devia-se a "tudo o que foi escrito no passado", ou seja, ao texto original escrito há muitos anos (Rm 15.4). De modo semelhante, o texto que Paulo diz inspirado é de sua própria autoria: "... o que lhes estou escrevendo é mandamento do Senhor" (1Co 14.37; v. 2.13).

Por diversas vezes somos confrontados com o fato óbvio de que os autores bíblicos usaram as cópias de que dispunham em seu tempo, partindo sempre do pressuposto de que a autoridade daquelas reproduções era um desdobramento do texto original que refletiam fielmente. É particularmente importante observar esse fato no tocante a dois versículos que ensinam a inspiração da Escritura. Em 2Timóteo 3.16, Paulo enfatiza que todas as Escrituras são inspiradas por Deus, ressaltando obviamente sua *origem* e, portanto, sua forma autógrafa. As sagradas letras que Timóteo conhecia (possivelmente a Septuaginta) podiam torná-lo sábio para a salvação porque baseavam-se nas Escrituras originais, de procedência divina — escritos esses que eram conseqüência direta da inspiração e que Paulo aqui associa à forma original da Escritura proveniente de Deus. De igual modo, em 2Pedro 1.19-21, aprendemos que "temos [...] a palavra dos profetas" (provavelmente cópias), a qual devemos acatar e tratar como fonte de autoridade. E por quê? Porque homens falaram da parte de Deus, "movidos" pelo Espírito Santo. A suficiência e a função dos manuscritos bíblicos existentes não se acham divorciados dos manuscritos originais (que justificam a existência daqueles), os quais eram produtos divinos.

É vasta, portanto, a lista de exemplos que apontam para o fato de que a suficiência das cópias existentes da Bíblia explica-se em função dos textos autógrafos que lhes dariam respaldo.

A importância e a autoridade criteriológica dos textos autógrafos da Escritura manifestam-se em quatro situações específicas do AT. Cada uma delas mostra que a inspiração, a infalibilidade e a inerrância da Bíblia devem ser buscadas nos textos autógrafos, que são norma para o povo de Deus e para a identificação de tudo o que reclama para si o título de "Palavra de Deus".

O primeiro caso conhecido de necessidade de restauração textual ocorre em Êxodo 32 e 34. As primeiras Tábuas da Lei foram escritas pelo próprio Deus (Êx 32.15,16), porém, foram subseqüentemente destruídas por Moisés em um momento de cólera (v.19). Deus providenciou novas tábuas (Êx 34.1,27,28), e a Bíblia faz questão de ressaltar de que nas tábuas novas Deus escreveu "o que tinha escrito anteriormente" (Dt 10.2,4). Aqui temos um modelo exemplar para as futuras cópias dos autógrafos bíblicos: todas deveriam

reproduzir as palavras que constavam da primeira tábua ou página para que fosse preservada integralmente a autoridade divina da mensagem nelas contida.

Assim, também em Jeremias 36.1-32, lemos que o profeta ditou a palavra de Deus a Baruque, que a registrou em um pergaminho. Quando esse pergaminho, com sua mensagem pouco auspiciosa, foi lido perante o rei Jeoaquim, ele o fez em pedaços e o queimou. A Palavra de Deus veio então a Jeremias e o instruiu a fazer uma nova cópia da Escritura. Vemos aí claramente que a norma para a confecção da nova cópia era a obediência ao texto original: "Pegue outro rolo e escreva nele todas as palavras que estavam no primeiro" (v. 28). O bom senso nos diz que a cópia, para que fosse confiável, deveria reproduzir o texto original com precisão.

A natureza paradigmática ou criteriológica do texto autógrafo das Escrituras também é ensinada em Deuteronômio 17.18. Embora o autógrafo mosaico tivesse sido posto, pelos levitas, próximo da Arca da Aliança (Dt 31.24-26), o rei deveria também escrever para si uma "cópia do livro [da lei] que está aos cuidados dos sacerdotes levitas". Essa cópia serviria de guia revestido de autoridade somente se refletisse fielmente o texto original. Se não houvesse preocupação alguma com uma cópia que transmitisse fielmente o texto autógrafo, o rei não teria como evitar de se desviar para a direita ou para a esquerda no que se refere ao mandamento divino (Dt 17.19,20). Portanto, as cópias das Escrituras não poderiam se afastar o mínimo que fosse do texto original.

A quarta situação que se verifica no AT e que manifesta a estima e a deferência conferida pelos judeus ao texto autógrafo aparece em 2Reis 22 e em 2Crônicas 34, em que se relata a restauração da cópia do Livro da Lei pertencente ao templo durante o reinado de Josias. A existência do Livro da Lei era conhecida de antemão; ele fora posto ao lado da Arca da Aliança e era usado de tempos em tempos em leituras públicas (Dt 31.12,24-26; 2Cr 35.3). Contudo, embora houvesse provavelmente cópias particulares da Lei nas mãos de alguns sacerdotes e profetas,[38] a cópia autógrafa oficial havia desaparecido. O cronista registra que Josias havia começado a seguir a Lei sem muito discernimento, provavelmente com base no conhecimento tradicional (34.3-7). Depois disso, o templo começou a ser reconstruído, e foi nessa época que Hilquias, o sumo sacerdote, achou o Livro da Lei. O desejo de Josias de restaurar o templo já demonstrava sua disposição em promover o culto ao Senhor. Portanto,

[38]C. F. KEIL, *Biblical commentary on the Old Testament*: the book of the Kings, trad. James Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 478.

a descoberta de Hilquias foi motivo de grande comoção. Com o tempo, Josias passou a demonstrar enorme preocupação com as palavras desse "livro que foi encontrado" (2Rs 22.13). Ao que parece, ele trouxe à sua atenção um material (provavelmente imprecações da Aliança: 2Rs 22.11,13,16,18,19; v. Dt 28; Lv 26) que não constava de outras cópias ou tradições da Lei disponíveis.

O que é importante observar aqui é o fato de que esse Livro da Lei recuperado, que corrigia e completava a perspectiva teológica de Josias, era, creio eu, o autógrafo original preservado de Moisés.[39] O que foi encontrado não era simplesmente "um livro" (uma cópia de algum volume bem conhecido), e sim "*o* livro da Lei" — um manuscrito um tanto diferente de outros (2Rs 22.8). Era, sobretudo, o livro da Lei"dado por meio [pela mão] de Moisés" (2Cr 34.14). Embora não haja prova conclusiva disso e ainda que o livro recuperado não seja necessariamente o autógrafo de Moisés, o peso das evidências favorece essa interpretação; as provas em contrário são desprezíveis.

Esse incidente do AT amplia o valor, a função corretiva e a autoridade normativa do texto autógrafo da Escritura em relação a todas as demais cópias ou à compreensão tradicional daquilo que Deus havia dito. A suficiência de uma cópia é proporcional à precisão com que reproduz o original. Quaisquer desvios em relação aos autógrafos constituem ameaça ao proveito que se pode tirar da cópia como fonte de instrução doutrinária e de bússola para uma vida de retidão.

Os autores bíblicos, portanto, sabiam perfeitamente como distinguir entre os autógrafos e as cópias, e eram capazes de perceber o significado dessa distinção. O autógrafo da Escritura encontrado na época de Josias foi um acontecimento espetacular, porque não se tratava do simples acréscimo de mais uma cópia, entre outros manuscritos, a um repositório indiferenciado de Bíblias!

Existem, contudo, outras maneiras pelas quais a Escritura ensina ou ilustra o padrão regulador dos autógrafos em relação às cópias de modo explícito ou assumido. Em primeiro lugar, a Bíblia nos adverte a todo momento quanto a alterações no texto da Palavra de Deus. De acordo com o mandamento divino, nada deve ser acrescentado a ela nem retirado (Dt 4.2; 12.32). Provérbios aconselha: "Nada acrescente às palavras dele, do contrário, ele o repreenderá e mostrará que você é mentiroso" (Pv 30.6). A honestidade requer que nos apeguemos à mensagem transmitida originalmente por Deus, sem nenhum tipo de complementação. Caso contrário, a norma permanente de julgamento

[39]Essa é a visão de muitos expositores; v. *Large's commentary*, vol. 6; Karl Chr. W. F.. Bähr, Edwin Harwood e W. G. Sumner, *The books of the Kings* (New York: Scribner, Armstrong and Co., 1872), livro 2, p. 258; Payne, *Plank bridge*, p. 17.

dificilmente poderia ser expressa pelas palavras: "À lei e aos mandamentos! Se eles não falarem conforme esta palavra, vocês jamais verão a luz!" (Is 8.20).

As Escrituras do NT demonstram o mesmo ciúme em relação à pureza imaculada do texto original, como se pode ver pela bem conhecida advertência do livro de Apocalipse (22.18,19). O padrão normativo da mensagem autógrafa consiste no pressuposto subjacente ao conflito com a tradição seguido por Cristo e pelos apóstolos (e.g., Mt 15.6; Cl 2.8). Conforme se vê em Mateus 5.12ss., a tradição era portadora, em certa medida, do texto veterotestamentário, porém não deveria em hipótese alguma *obscurecer* a autêntica Palavra de Deus (Mc 7.1-13). Por conseguinte, Cristo condena o ensinamento dos fariseus no momento em que ele modifica o texto das Escrituras do AT — e.g., no que diz respeito ao ódio (Mt 5.43) e ao divórcio (Mt 19.7). Em conformidade com as admoestações do AT, Paulo instrui os cristãos a não torcerem a Palavra de Deus (2Co 4.2). O NT faz questão de deixar muito claro que todo ensinamento contrário à mensagem apostólica deve ser rejeitado (e.g., Rm 16.17; Gl 1.8; 1Jo 4.1-6). Deparamos inclusive, como era de esperar, com uma advertência enérgica para que não nos afastemos do texto apostólico (2Ts 3.14, em que a norma é "o que dizemos nesta carta"). Os crentes devem estar alertas em relação a textos que se passam por Escritura, mas não o são. Não devemos nos alarmar, diz Paulo, "por carta supostamente vinda de nós" (2Ts 2.2). Em geral, Paulo empregava uma amanuense para escrever suas cartas (e.g., Rm 16.22) — um expediente que dava margem à muita falsificação. Todavia, o apóstolo tinha o costume de apor sua assinatura às cartas, autenticando-as, como ele mesmo observa em 2Ts 3.17: "Eu, Paulo, escrevo esta saudação de próprio punho, a qual é um sinal em todas as minhas cartas. É dessa forma que escrevo" (v. 1Co16.21; Gl 6.11; Cl 4.18).[40] Vale ressaltar que o apóstolo faz essa afirmativa na mesma epístola em que adverte quanto a cartas apostólicas espúrias. Aqui Paulo chama a atenção para o texto bastante literal dos "autógrafos" como instrumento de autenticação da mensagem a ser crida e obedecida pelos cristãos!

A autoridade textual criteriológica, portanto, está presente de modo uniforme na Escritura sob a forma dos textos originais, autógrafos, dos livros bíblicos. Todas as cópias devem ser avaliadas e consideradas à luz dos autógrafos, os quais devem aparecer refletidos nas cópias. Sua autoridade procede do texto original, cuja autoridade, por sua vez, procede de Deus.

[40]Cf. Richard N. Longenecker, Ancient amanuenses and the pauline epistles, em *New dimensions in New Testament Study*, org. R. N. Longenecker e M.C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1976), p. 288-92.

Podemos, portanto, resumir a atitude que a Bíblia demonstra em relação aos autógrafos e às cópias dessa maneira. A autoridade e a utilidade das cópias e traduções das Escrituras são evidentes na Bíblia toda. Elas podem levar o homem ao conhecimento da verdade salvadora, bem como orientar sua vida. Contudo, é igualmente óbvio que o uso da autoridade da Escritura procedente das cópias traz em si o entendimento implícito, e muitas vezes o requisito explícito, de que tais cópias têm autoridade porque — e tendo em vista que — reproduzem o texto autógrafo original.

Os autores bíblicos entendiam que havia uma distinção entre o original e a cópia e manifestavam seu comprometimento com a autoridade criteriológica do original. Essas duas características — a suficiência das cópias existentes e a autoridade crucial e primordial dos autógrafos — aparecem em uma combinação muito feliz na fórmula padrão utilizada pelo NT quando cita a Escritura para encerrar uma discussão: "Está escrito". Essa forma (no tempo perfeito) aparece pelo menos 73 vezes só nos evangelhos. Significa que algo foi estabelecido, realizado ou concluído e que continua a sê-lo ou tem efeito permanente. A expressão "está escrito" exprime a verdade segundo a qual o que foi escrito na Escritura original continua escrito nas cópias hoje disponíveis e vice-versa: o recurso que o autor faz às cópias da Escritura como padrão normativo se explica pelo fato de que elas são consideradas testemunho permanente do texto autógrafo. Os argumentos do NT baseados em uma frase (como, por exemplo, em At 15.13-17), uma palavra (Jo 10.35), ou até mesmo na diferenciação entre o singular e o plural de uma palavra do AT (Gl 3.16) ficariam totalmente destituídos de sua força genuína nos dois casos seguintes: 1) A frase, palavra ou forma apontada não consta das cópias atuais do AT, o que invalidaria o argumento perante o adversário em questão, já que é espúrio (ou seja, não há como provar que o inimigo está errado). 2) A frase, palavra ou forma deve ter sido parte integrante do texto original da passagem citada, caso contrário o argumento perde o lastro de autoridade que lhe daria a Palavra de Deus (ou seja, a autoridade desse elemento do texto não seria superior à da palavra de um ser humano qualquer, na melhor das hipóteses, além do que — na pior das hipóteses — constituiria um erro embaraçoso do copista). Quando um autor do NT deixa de apelar ao texto original por meio das cópias à sua disposição, sua argumentação torna-se vã.

Vemos, portanto, que a Bíblia quer deixar claro duas coisas. Em primeiro lugar, o texto bíblico de que dispomos satisfaz uma necessidade permanente do povo de Deus: confiar substancialmente nas cópias existentes. Não há por que não acreditarmos nas cópias da Escritura de que dispomos e ser salvos

sem ter de compulsar os textos autógrafos, uma vez que a própria Bíblia afirma que as cópias refletem o texto original e, portanto, são também portadoras de sua autoridade. Em segundo lugar, as características e qualidades indisputáveis das Escrituras — tais como inspiração, infalibilidade e inerrância — são todas identificadas com a palavra original de Deus e são também encontradas no texto autógrafo — e só os autógrafos podem ser considerados como palavra de Deus ao homem.[41]

Podemos acrescentar agora uma breve conclusão a esta seção sobre o uso da *Septuaginta* pelo NT e sobre o problema das citações de textos do AT pelo NT que parecem se afastar do original. Nenhuma dessas duas práticas invalidam nossas conclusões anteriores. A *Septuaginta* foi usada para facilitar a comunicação da mensagem do NT. Era uma versão popular naqueles dias. Esse fato, porém, não lhe confere inspiração (conforme acreditavam Fílon e Agostinho). Até mesmo Beagle admite que se os autores do NT considerassem inspirada a Septuaginta, isso se dava somente de modo "secundário e derivativo".[42] Conforme defendia Jerônimo em sua disputa com Agostinho no tocante a essa questão, somente o texto hebraico era estritamente inspirado. Os autores do NT, supomos, usavam a *Septuaginta* somente na medida em que essa tradução não se desviava fundamentalmente do texto hebraico. Assim como alguém pode escrever usando seu próprio vocabulário sem introduzir elementos falsos à sua escrita, podendo inclusive questionar fontes duvidosas sem incorporar partes errôneas delas,[43] assim também os autores do NT podiam usar o vocabulário e o texto da *Septuaginta* sem compactuar com erros. Graças à intervenção do Espírito Santo em seu trabalho (v. 2Pe 1.21), os autores sagrados ficavam protegidos de tais erros, porque o Espírito é o "Espírito da verdade" (Jo 16.13). A diversidade de textos era reconhecida pelos autores do NT, mas não constituía fonte de perplexidade, já que eram dirigidos pelo Espírito. Podiam escolher a redação que melhor comportasse o significado divino,[44] citando com freqüência a *Septuaginta* como Palavra de Deus sem deixar de corrigir muitas vezes o texto dos LXX!

Uma dificuldade maior deve-se ao fato de que a Septuaginta é por vezes citada de um modo que, a princípio, parece contrariar o texto hebraico de uma maneira que dificilmente seria permitida.[45] Trata-se de um problema levantado

[41]Cf. Payne, *Plank bridge*, p. 18.
[42]*Scripture, tradition, and infallibility*, p. 170-1, v. p. 173.
[43]Cf. Payne, *Plank bridge*, p. 17.
[44]Cf. Pinnock, *Biblical revelation*, p. 83.
[45]Cf. Berkouwer, *Holy Scripture*, p. 223, 225.

por muitos críticos, a saber: o modo como o NT cita por vezes o AT parece demonstrar pouca preocupação pelo emprego preciso do original.[46] Fitzmyer observa: "Para a crítica acadêmica moderna, o modo como eles lêem [i.e., os autores do NT] o AT parece quase sempre muito arbitrário, já que não dão a devida atenção ao sentido e ao conteúdo do original".[47]

Aqui não é o lugar para discutirmos em detalhes passagens bem conhecidas e difíceis, referentes à questão levantada mais acima. Algumas dessas passagens requerem um estudo mais aprofundado em face da atitude mais abrangente prescrita pela Escritura em relação à inerrância e ao texto original. Como sempre, os fenômenos bíblicos devem ser avaliados sob o aspecto do testemunho básico e contextual que a Escritura dá de si mesma — isto é, à luz dos pressupostos inerentes a ela. Basta dizer aqui que não é necessário impor um padrão de precisão artificial e estranho à cultura e aos hábitos literários da época em que a Bíblia foi escrita em nome da inerrância ou da fidelidade aos autógrafos. Os métodos de citação não eram tão precisos naqueles dias como são hoje, e não há razão alguma para que as citações feitas pelo NT fossem verbalmente exatas. A questão é saber se o significado do texto autógrafo está ou não por trás dos textos e das traduções usadas pelos autores do NT. Esse, aliás, deve ser o pressuposto do testemunho bíblico, conforme defendi mais acima. Ao se limitarem a um ponto ou a um *insight* específico (por vezes restrito, outras vezes mais amplo), as citações do AT feitas pelo NT precisam somente recorrer a uma precisão que melhor se adapte ao propósito do autor. Os pregadores de hoje não são infiéis à Escritura quando misturam uma alusão passageira a uma citação específica da Bíblia, quando dão novo formato a frases bíblicas ou quando fazem uma paráfrase de assuntos vinculados a um determinado contexto para a obtenção da declaração, frase ou palavra desejada. Seu ponto de vista escriturístico pode ser comunicado de tal forma que seja fiel ao sentido sem que para isso tenha de reproduzir com clareza cristalina o texto citado.

Portanto, o emprego que o NT faz da *Septuaginta* ou as versões inexatas de textos do AT não desvirtuam o comprometimento dos autores envolvidos com a autoridade criteriológica dos autógrafos. Tal prática, aliás, enfatiza a aceitação tranqüila de textos ou versões não necessariamente originais para propósitos

[46]Cf. L. I. Evans, *Biblical scholarship and inspiration*; em Smith, *Inspiration and inerrancy*, p. 47, 66-7; Mickelsen, The Bible's approach to authority, p. 85ss.

[47]The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament, *New Testament studies*, 1961, p. 332.

práticos imediatos de ensino. Eles eram adequados precisamente porque eram considerados portadores do *sentido* genuíno do original.

EXPLICAÇÃO E BASE PARA A RESTRIÇÃO

Depois de analisada a atitude bíblica em relação aos autógrafos e às cópias feitas com base neles, explicaremos agora em que sentido os evangélicos, diante disso, limitam a inerrância aos autógrafos da Escritura, propondo ao mesmo tempo algumas razões para isso.

Existe hoje em dia uma compreensão errônea e de graves conseqüências a respeito da limitação evangélica da inerrância (ou inspiração, infalibilidade) aos textos autógrafos, bem como sobre as implicações resultantes disso. DeKoster alega que existem apenas duas opções: ou a Bíblia que usamos no púlpito é a Palavra inspirada de Deus, *ou* então é a palavra não inspirada do homem. Uma vez que a inspiração e a inerrância se limitam aos autógrafos (hoje perdidos e, portanto, ausentes de nossos púlpitos), segue-se que nossas Bíblias contêm as palavras não-inspiradas do homem, e não a Palavra de Deus de que temos tanta necessidade.[48] Outros construíram uma argumentação epistemológica mal feita no tocante à inerrância bíblica alegando que um único erro na Bíblia invalida todo o resto. Nesse caso, não podemos confiar em nada do que diz; conseqüentemente, Deus não pode utilizá-la para comunicar-se conosco, já que ela não tem mais autoridade alguma.[49] Partindo desse ponto de vista errôneo, a crítica prossegue dizendo que a restrição da inerrância aos textos autógrafos feita pelos evangélicos significa que, em virtude dos erros presentes em todas as versões atuais, nossas Bíblias não merecem confiança alguma, são incapazes de nos transmitir a palavra de Deus e tampouco podem ser a Palavra inspirada de Deus. Se nossas Bíblias atuais, com seus erros, não são inspiradas, nada mais nos resta (uma vez que os autógrafos se perderam).

Esse dilema repousa sobre inúmeras falácias e mal-entendidos. Em primeiro lugar, confunde-se *texto* autógrafo (palavras) com *códice* autógrafo (documento físico). A perda deste último não significa necessariamente que o primeiro também tenha se perdido. Certos manuscritos podem ter se deteriorado e se perdido, porém as palavras contidas nesses manuscritos continuam conosco em cópias

[48]Editorial em *The Banner* (2/9/1977), p. 4.

[49]Cf. Smith, *Inspiration and inerrancy*, p. 135-6, v. p. 62-3; Pinnock, *Three views of the Bible in contemporary theology*, p. 65; Stephen T. Davis, *The debate about the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1977), p. 79-81; Paul Rhees, prefácio a *Biblical authority*, org. Rogers, p. 12.

bem cuidadas. Em segundo lugar, quando os evangélicos defendem a inerrância, não pretendem com isso cometer a falácia lógica de dizer que se um livro, em uma determinada passagem, contém um erro, disso segue-se que todas as demais passagens estão automaticamente comprometidas. Em terceiro lugar, o predicado "inerrante" (ou "inspirado") não significa que devamos fazer uma escolha radical entre tudo ou nada. Criamos um falso dilema ao dizer que um livro é totalmente inspirado ou não (assim como é falacioso achar que um livro deva ser integralmente verdadeiro ou falso). Muitos predicados (e.g., "calvo", "quente", "rápido") são usados de modo gradativo. O mesmo se aplica a "inerrante" e "inspirado". Um livro pode ser quase que totalmente inerrante, o que significa que pode conter alguns poucos erros. É possível que contenha uma certa dose de material inspirado e não inspirado. Uma antologia de textos sagrados de várias religiões, por exemplo, pode ser inspirado na medida em que apresente excertos da Bíblia. Isso não significa que a inerrância ou inspiração, como qualidades que são, admitam gradação, como se algumas passagens da Bíblia fossem "mais inspiradas" do que outras ou como se certas afirmativas de sentido específico fossem uma mistura de verdade e erro. Na verdade, os objetos (i.e., certos livros) desses predicados possuem elementos ou partes às quais os predicados se aplicam integralmente; outras, não. O fato de que podemos nos referir à calvície como um processo gradativo significa que certos objetos (i.e., cabeças) podem apresentar áreas com cabelos e áreas sem cabelos, e não que exista alguma qualidade que seja um misto de presença e ausência de cabelos.

É imprescindível reiterar da maneira mais clara possível, e sem nenhuma ambigüidade, que a restrição evangélica aos autógrafos: 1) refere-se ao *texto* autógrafo, preservando assim a singularidade da mensagem verbal de Deus;[50] 2) o que *não* significa que as Bíblias hoje existentes, uma vez que não são totalmente inerrantes, não podem ser Palavra de Deus. Para o evangélico, a inerrância ou inspiração das Bíblias atuais não é algo que se deva aceitar ou rejeitar por inteiro. Tenho uma edição antiga de uma peça de Shakespeare, publicada pela editora da Universidade de Cambridge, que provavelmente contém erros ou palavras que dão margem a discórdias se comparadas com o texto original do autor. Contudo, isso não me leva à conclusão radical

[50]V. discussão de grupos de palavras em contraste com pergaminho e tinta em Autographs, amanuenses, and restricted inspiration, *Evangelical Quarterly*, v. 45, n.º 2 (April-June,1973), p. 101-3.

de que o livro que tenho sobre minha mesa não é da autoria de Shakespeare. É uma obra shakespeariana — na medida em que reflete o trabalho do autor, o que a qualifica como tal (em vista do alto grau de aceitação dessa correlação) de um modo que não precisa ser explicitado e reiterado com freqüência. Assim também, a versão da Bíblia que possuo contém diversos termos incorretos ou contestáveis se comparados ao texto autógrafo da Escritura, mas nem por isso deixa de ser Palavra de Deus, inspirada e inerrante — na medida em que reflete a obra original de Deus, o que (dado o grau objetivo, preeminente e universalmente aceito dessa correlação à luz da crítica textual) lhe confere uma qualificação que raras vezes necessita de afirmação.[51] Não é difícil entender que a cópia só será considerada uma reprodução confiável da obra original na medida em que se mantiver fiel às palavras do seu autor.[52]

Explicaremos agora da maneira clara as implicações do ponto de vista evangélico segundo o qual a inerrância só se aplica aos autógrafos. De acordo com Francis Patton, "o texto bíblico que hoje possuímos só será inspirado se reproduzir com fidelidade os documentos originais [...] Nosso texto é confiável? Se não for, estaremos destituídos da palavra de Deus na exata proporção de sua falta de confiabilidade".[53] Muitos evangélicos fazem hoje em dia o mesmo tipo de afirmação. Segundo Pinnock, "nossas Bíblias são Palavra de Deus na medida em que refletem as Escrituras em seu texto original",[54] e prossegue: "Uma cópia confiável de uma obra original tem a mesma funcionalidade desse original na medida em que corresponda a ele e esteja em conformidade com seu texto".[55] Assim também as traduções, conforme observa Henry, "serão infalíveis na medida em que sua fidelidade for um reflexo das cópias hoje disponíveis".[56] Palmer, portanto, responde ao falso dilema de DeKoster: temos ou não diante de nós a Palavra inerrante e inspirada de Deus? Ele ressalta que as cópias e traduções são inspiradas, infalíveis e inerrantes na medida em que reproduzem de maneira fiel

[51]Cf. John Warwick Montgomery, org., Biblical inerrancy: what is at stake? em *God's inerrant Word* (Minneapolis, Bethany Fellowship, 1974), p. 36-7.

[52]B. B. WARFIELD, *An introduction to the textual criticism of the New Testament,* New York: Thomas Whittaker, 1887, p. 3.

[53]*The inspiration of the Scriptures*, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1869, p. 113.

[54]*Biblical revelation,* p. 86.

[55]*A defense of biblical infallibility,* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967, p. 15.

[56]*God, revelation, and authority* 2, p. 14.

o texto original. Na medida em que acrescentam e subtraem algo do texto ou o distorcem, não se pode considerá-las Palavra de Deus inspirada.[57]

Existe algum fundamento razoável para esse ponto de vista? Com base em que os evangélicos limitam a inerrância (inspiração, infalibilidade) aos autógrafos da Bíblia? Para a crítica, a restrição da inerrância aos autógrafos teria motivos apologéticos, por isso condenam essa limitação qualificando-a de evasiva desesperada e "artifício apologético" (para citar as palavras de Brunner) — um pretexto intelectual desonesto para evitar maiores constrangimentos.[58] Rogers discorda da restrição evangélica e diz tratar-se de uma tentativa de garantir uma "posição apologética inatacável" (a qual, segundo Pinnock, produziria uma posição imune a falsificações, porém sem sentido).[59] Tal abuso é improcedente. O recurso dos evangélicos aos autógrafos desaparecidos de maneira específica e limitada, já que as evidências por si mesmas (longe de qualquer constrangimento apologético) respaldam a sugestão de erro de transcrição.[60] O crítico Stephen Davis reconhece que a limitação da inerrância aos autógrafos não é de forma alguma uma manobra apologética absurda por parte dos evangélicos, uma vez que a crítica textual, em grande parte, já fixou firmemente o texto bíblico.[61] Uma vez que o apologeta defende o ensinamento do texto autógrafo (com ou sem a presença física dos manuscritos autógrafos), dificilmente pode-se acusá-lo de retirada tática, já que ele afirma, em consonância com Warfield, que "o texto autógrafo do NT encontra-se ao alcance da crítica de forma tão abrangente que não há motivo para nos desesperançarmos, como se não pudéssemos recuperar o livro divino, palavra por palavra, exatamente como o Senhor o deu por inspiração aos homens, e restituí-lo à igreja de Deus e a nós mesmos".[62] A restrição da inerrância aos autógrafos não deixa o evangélico

[57]Resposta ao editor, *The Banner* (11/11/1977), p. 24. Norman Geisler e William Nix expressam esse ponto de vista em termos de um contraste entre a inspiração verdadeira (reservada aos autógrafos) e a inspiração virtual (aplicada às boas cópias ou traduções) em *A general introduction to the Bible* (Chicago: Moody, 1968), p. 33 (publicada em português uma edição condensada dessa obra com o título *Introdução bíblica*: como a Bíblia chegou até nós [São Paulo: Vida, 1999]).

[58]P.ex., Smith (e Evans), *Inspiration and inerrancy*, p. 63, 144; Harry R. Boer, *Above the battle? The Bible and its critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 84; Beegle, *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 148-9; Gerstner também cita Briggs, Loetscher e Sandeen em Warfield's case for biblical inerrancy, em *God's inerrant Word*, org. Montgomery, p. 136-7.

[59]ROGERS, *The church doctrine of biblical authority*, p. 39; PINNOCK, *Three views of the bible*, p. 65.

[60]Montgomery, *Biblical inerrancy: what is at stake?*, p. 36.

[61]*The debate about the Bible*, p. 25.

[62]*Introduction to textual criticism*, p. 15.

apenas com uma quimera por defender. Além disso, evangélicos como Warfield não se deixam iludir a ponto de acreditar que a recuperação do texto autógrafo (algo que jamais se daria com perfeição absoluta) poderia livrá-los de todas as dificuldades bíblicas que exigem respostas.

> Não há dúvida de que algumas das dificuldades e discrepâncias aparentes nos textos atuais desapareceriam com a recuperação do texto original da Escritura. Ninguém, porém, jamais afirmou em sã consciência que todas as dificuldades e discrepâncias aparentes nos textos disponíveis da Escritura resultariam simplesmente de adulterações textuais, e não de nossa ignorância histórica ou de outros fatos quaisquer.[63]

A restrição da inerrância aos autógrafos, portanto, não é pretexto apologético dos evangélicos para escapar às dificuldades do texto bíblico. Nada disso.

Se a motivação evangélica não é apologética, qual seria então? Simplesmente teológica. Deus não prometeu em sua Palavra que as Escrituras seriam comunicadas com perfeição, portanto não é um *a priori* que se possa reivindicar. Além disso, a Palavra inspirada de Deus registrada pelas Escrituras é detentora de uma singularidade que deve ser preservada de quaisquer distorções. Conseqüentemente, não podemos ser teologicamente cegos ao significado dos erros de transmissão, tampouco podemos assumir teologicamente a ausência de tais erros. O que se pede de nós teologicamente, portanto, é que restrinjamos a inspiração, a infalibilidade e a inerrância aos autógrafos.

Não há nada de absurdo na afirmativa de que um texto infalível nos foi comunicado de modo falível. O fato de ser um documento cópia da Escritura Sagrada não implica que esteja isento de erros. Embora concordemos com Beegle quando afirma que não há nenhuma razão inerente para que Deus não preservasse de possíveis incorreções os escribas que copiaram a Bíblia, ele com certeza engana-se quando diz que deveríamos considerar as cópias das Escrituras como resultado da inspiração divina, a menos que a Bíblia nos diga explicitamente o contrário.[64] O fato é que a inspiração é um dom ou predicado extraordinário, que não pode ser entendido como algo aplicável a um indivíduo qualquer. Se alguém se dispõe a asseverar que os escribas da Bíblia foram inspirados em seu trabalho, produzindo resultados automaticamente infalíveis, cabe a esse indivíduo apresentar a prova teológica disso. O que se depreende

[63] *Inerrancy of original autographs*, p. 584.
[64] *Scripture, tradition, and infallibility.*

da leitura das Escrituras, porém, é que a inspiração refere-se às palavras originais comunicadas por intermédio do Espírito Santo, e não à produção de cópias pelas mãos dos escribas.[65] Contrariamente ao que Beegle diz, o fato de que a Escritura original teve sua origem em Deus não significa que as cópias, como reproduções que são dos textos, também tenham sua origem em Deus, e sim que a *mensagem* por elas transmitida remete, em última análise, e em certa medida, à revelação concedida por Deus.[66] E. J. Young propõe um arrazoado mais convincente:

> Se a Escritura é produto do "sopro" divino, segue-se disso naturalmente que só os originais nos foram comunicados dessa maneira. Se homens santos de Deus falaram da parte de Deus cheios do Espírito Santo, conseqüentemente apenas aquilo que falaram sob orientação do Espírito é inspirado. Certamente seria impróprio dizer que também eram inspiradas as cópias de suas palavras, uma vez que essas cópias não foram produzidas por homens cheios do Espírito. Portanto, não foram "sopradas" por Deus como as do texto original.[67]

A esta altura, deve estar claro que a restrição da inerrância aos autógrafos deve-se à relutância dos evangélicos em sustentar a infalibilidade ou inerrância absoluta do texto transmitido,[68] uma vez que a Escritura, em parte alguma, nos permite inferir que sua transmissão e tradução se dariam sem erros por obra da intervenção divina.[69] Não há nenhuma garantia nas Escrituras de que Deus haveria de realizar o milagre perpétuo de preservar sua Palavra escrita de erros sempre que fosse transcrita de uma cópia para outra.[70] Uma vez que a Bíblia jamais afirma que todo copista, tradutor, compositor tipográfico e impressor compartilharia da infalibilidade do documento original, não cabe também ao cristão afirmá-lo. Trata-se de uma doutrina sem respaldo escriturístico, e o protestante se acha comprometido com o princípio metodo-lógico do *Sola Scriptura*. Por conseguinte, o motivo primordial para que se restrinja a inerrância ao documento original da Palavra de Deus, autenticado profética e apostolicamente, explica-se pela existência de evidência bíblica para a inerrância

[65] PINNOCK, *Defense of biblical infallibility*.
[66] *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 154-5.
[67] *Thy Word is truth*, p. 56-7.
[68] GERSTNER, *Warfield's case for biblical inerrancy*, p. 137.
[69] MONTGOMERY, *Biblical inerrancy: what is at stake?*, p. 35.
[70] PATTON, *Inspiration of the Scriptures*, p. 112; GRAY, *Inspiration of the Bible*, p. 12-3.

dos autógrafos. Já o mesmo não se pode dizer das cópias. A distinção e a restrição são, portanto, do ponto de vista teológico, garantidas e necessárias.[71]

Todo o mundo sabe que nenhum livro jamais foi impresso, muito menos copiado à mão, sem que alguns erros se intrometessem no processo; e assim como não culpamos o autor por essas falhas quando ocorrem em livros comuns, tampouco devemos culpar a Deus por elas quando ocorrem nesse livro extraordinário que é a Bíblia.[72]

Esta citação de Warfield mostra que é próprio do bom senso restringir as qualidades valorativas de uma obra literária a seu texto autógrafo. O bom senso nos diz que a identidade de um texto literário é determinada por seu autógrafo original ("a primeira transcrição completa, pessoal ou aprovada de um grupo singular de palavras composto por seu autor").[73] No momento em que um pequeno erro ou distorção se introduz na cópia de uma obra literária, cria-se com isso um texto literário um tanto diferente e com uma certa dose de originalidade. Se decidimos ignorar as mudanças de menor porte, nada impede que continuemos a nos referir ao texto original e a cópia ligeiramente distorcida da mesma forma, mas isso não significa que possamos nos portar com indiferença em relação a um texto preciso.

> Que autor moderno observaria impassível a edição de uma de suas peças em que centenas de palavras espalhadas aqui e ali fossem alteradas em decorrência de erros de impressão, de composição e revisão? [...] Não permitimos que "uma pequena adulteração" passe despercebida na transmissão de nossa herança literária, assim como era impossível que "um pequeno pecado" pudesse subsistir no Éden.[74]

O valor real da produção literária de um autor não pode ser avaliado com segurança se não tivermos certeza se o texto à nossa frente representa sua obra ou a "originalidade" de algum escriba. Digamos que estejamos avaliando o que acreditamos ser *Hamlet*, de Shakespeare, e aí deparamos com a frase "solid fresh" [carne sólida] na famosa fala: "Oh, se esta carne sólida, tão sólida, se esfizesse" (Ato I, Cena 2). Ao lermos esse texto, temos uma impressão mais ou menos favorável a essa obra supostamente escrita por Shakespeare; todavia, tal parecer pode muito bem redundar em constrangimento, mas não apenas

[71]PINNOCK, *Biblical revelation*, p. 82.
[72]WARFIELD, *Inerrancy of original autographs*, p. 582.
[73]Cf. Bahnsen, *Autographs, amanuenses, and restricted inspiration*, p. 104-5.
[74]Fredson BOWERS, *Textual and literary criticism*, Cambridge: University Press, 1966, p. 8.

isso. Na verdade, estaríamos sendo infiéis ao autor. Shakespeare escreveu "sallied [i.e., sullied] flesh" [carne dolorosamente suja.], apesar da disseminação generalizada da versão "solid flesh" [carne sólida].[75] Shakespeare faz com que Hamlet reflita sobre o fato de que sua honra natural ou herdada foi maculada pelo sangue infame de sua mãe, conforme indica a versão original, o que acarreta uma diferença muito significativa ao sentido da fala. O mérito ou demérito da expressão "carne sólida" deve-se a algum copista ou editor, e não ao autor. O bom senso nos impede de atribuir alterações secundárias no texto, bem como seu valor (ou ausência de valor) ao autor, uma vez que ele é responsável somente pelo texto autógrafo de sua obra literária.

Esse princípio aplica-se igualmente à Palavra de Deus. O que dizemos a seu respeito quando a avaliamos deve restringir-se ao que Deus nela introduziu originalmente, devendo excluir, portanto, a "originalidade" de escribas intermediários. Conforme assinala Warfield: "É a Bíblia que afirmamos ser "verdade infalível" — a Bíblia que Deus nos deu —, e não as adulterações ou os lapsos que os escribas e impressores nos legaram".[76] A verdade absoluta combina com a Palavra de Deus, mas não aquelas palavras resultantes de erros dos escribas e impressores.

A identidade da Bíblia ou das Escrituras é, portanto, determinada pelo texto autógrafo, e o valor predicativo da "inerrância" só pode ser legitimamente aplicado a *esse texto* (não importa quantos manuscritos ele contenha).[77] Quando não pudermos ter certeza se um determinado manuscrito reflete o texto autógrafo, devemos nos abster de fazer quaisquer julgamentos e guardar a avaliação para o original.[78] Isso aplica-se sobretudo à palavra de Deus fixada pelas Escrituras, pois trata-se de comunicação exclusiva de Deus ao homem em linguagem humana. A Escritura possui um *status* extraordinário, já que não é meramente humana no que diz respeito à sua qualidade (v. Gl 1.12; 1Ts 2.13). Ao tomarmos esses escritos e os distinguirmos dos demais por causa de sua inspiração especial, lançamos a base para que a igreja estabeleça a diferença entre composições canônicas e não canônicas. Somente o que Deus disse pode ser norma de avaliação

[75]Fredson BOWERS, Hamlet's 'sullied' or 'solid flesh', *Shakespeare Survey* IX (1956), p. 44-8. O crítico literário que assimila erros de copistas pode se ver em situação constrangedora, como bem ilustra o caso de Melville's 'soiled' fish of the sea, de Matthiesseni John Nichol, *American Literature* XXI (1949), p. 338-9.

[76]*Inerrancy of original autographs*, p. 582.

[77]BAHNSEN, *Autographs, amanuenses, and restricted inspiration*, p. 102-3.

[78]Ibid., p. 103.

para as declarações de verdade feitas pelos cristãos. Isso é que dirá se há autoridade teológica naquilo que afirmam.[79] Por isso mesmo, as versões textuais decorrentes de erros de copistas não podem ser elevadas à categoria de autoridade divina simplesmente porque são rotulados com o título de "Escritura Sagrada". A Palavra de Deus, portanto, não é algo elástico e mutável; pelo contrário, é única e segue um padrão determinado.

Até mesmo os evangélicos que negam a inerrância certamente se mostrarão sensíveis à exposição feita, já que eles também desejam preservar o *status* singular da Palavra de Deus, inspirada e infalível (embora errante). Caso contrário, ver-se-iam na contingência de aceitar a conseqüência supersticiosa e absurda de que qualquer coisa colocada entre as capas de um livro formalmente rotulado de "Bíblia" é necessariamente a Palavra inspirada de Deus. Os sucessivos erros dos copistas acabariam por destruir completamente a mensagem de Deus. Será que poderíamos considerá-la inspirada depois disso? É claro que não.

Os evangélicos que não crêem na inerrância das Escrituras não têm base alguma para achar que os erros dos copistas se refiram sempre a fatos históricos e científicos, enquanto as questões relativas à fé e à prática estariam imunes a erros (pois pertenceriam ao domínio da "infalibilidade", segundo vários teóricos). A infame "Bíblia Decaída", de 1631, traduz o sétimo mandamento da seguinte forma: "Adulterarás" (omitindo a partícula negativa "não", de importância crucial aqui). Esse erro de impressão escandaloso fez com que o arcebispo impusesse uma multa pesada aos impressores. Será que algum evangélico afirmaria seriamente que tal versão é inspirada ou infalível? Se não, isso significa então que *todos* os evangélicos estão de alguma forma comprometidos com a *restrição de sua bibliologia aos autógrafos*. Até mesmo os evangélicos que defendem a existência de erros destacam a qualidade *única* da Palavra escrita e inspirada de Deus,[80] e reconhecem que embora a salvação e a instrução possam proceder de uma tradução menos que perfeita, "o que temos é a palavra de Deus na medida em que reflete e reproduz o texto original".[81] Aqueles que, a exemplo de Davis, sustentam que "os manuscritos [autógrafos] não desempenham nenhum papel relevante para minha compreensão da Bíblia, pois creio que as Bíblias que hoje temos são infalíveis e constituem a Palavra de Deus para todos quantos as lêem",[82] estão simplesmente sendo ingênuos ou tolos.

[79]HENRY, *God, revelation, and authority* 2, p. 13.
[80]ORR, *Revelation and inspiration*, p. 200.
[81]Ramm, *Special revelation and the Word of God*, p. 207.
[82]*Debate about the Bible*, p. 116.

A limitação ao texto autógrafo é uma atitude de bom senso que todos os evangélicos acabam por adotar em um determinado momento, já que é seu desejo preservar a qualidade extraordinária da Palavra de Deus escrita.

A IMPORTÂNCIA DA LIMITAÇÃO

Tendo exposto detalhadamente o que diz a Bíblia sobre a relação dos autógrafos para com as cópias, e a importância de cada um deles; e depois de explicar em que sentido os evangélicos limitam a inerrância aos autógrafos, e o que isso implica para as cópias atuais, concluímos apresentando a base teológica para essa restrição. Todavia, uma pergunta logo vem à tona: não seria essa, afinal de contas, uma discussão trivial, uma vez que jamais teremos acesso aos autógrafos? Piepkorn observa: "Uma vez que os documentos originais são hoje inacessíveis e, ao que tudo indica, jamais serão recuperados, qualificar tais documentos de inerrantes é, em última análise, de valor *prático* nulo".[83] Evans faz a seguinte indagação retórica: "De que forma a inexistência de erros nos originais afeta o registro com erros de que hoje dispomos?".[84]

A resposta imediata a isso é que a restrição da inerrância aos autógrafos *permite-nos confessar de forma consistente a veracidade divina* — o que é, sem dúvida alguma, muito importante! Se não pudéssemos fazê-lo, a teologia ficaria seriamente prejudicada. Só com um autógrafo inerrante será possível evitar que se atribuam erros ao Deus da verdade. Um erro no original seria um erro do próprio Deus, já que ele, nas páginas das Escrituras, assume a responsabilidade pelas palavras dos autores bíblicos. Os erros encontrados nas cópias, entretanto, são de responsabilidade exclusiva dos escribas que as transcreveram, não podendo, portanto, ser imputados a Deus.

> Faz alguns anos, um teólogo "liberal" [...] observou que pouco importava se um determinado par de calças, originalmente perfeitas, hoje estavam cobertas de remendos. Ao que o destemido e sempre espirituoso David James Burrell retrucou dizendo tratar-se de coisa de somenos importância para o dono das calças, embora o alfaiate que as confeccionou jamais teria permitido que saíssem de sua loja naquele estado. Por fim, acrescentou que se o Altíssimo fosse achado entre os mestres da tesoura, sem dúvida seria ele o mais hábil de todos, incapaz de liberar uma roupa se nela houvesse uma costura mal feita. [85]

[83] What does 'inerrancy' mean? *Concordia Theological Monthly*, XXXVI, 1965, p. 590.
[84] *Biblical scholarship and inspiration*, p. 62.
[85] Gray, *Inspiration of the Bible*, p. 13.

Se as Escrituras, a exemplo das palavras de Homero e de outros, chegaram até nós graças simplesmente à providência divina geral na história, disso decorre que a presença de erros nos originais pouca diferença faria para nós; já a inspiração é coisa totalmente distinta. "Surpreendente, na verdade, é a maneira arrogante como os teólogos modernos relegam a doutrina da inerrância das Escrituras originais ao limbo da insignificância",[86] exclama Young, pois a veracidade de Deus[87] e a perfeição da divindade[88] não são algo que se possa separar dessa doutrina.

> Ele, naturalmente, nos diz que sua Palavra é pura. Se, porém, há erros nessa Palavra, disso deduzimos que não é pura [...] Ele diz que sua lei é a verdade. Sua lei contém a verdade; acreditamos nisso. Contudo, sabemos que contém erros. Se os autógrafos das Escrituras encontram-se desfigurados pelo erro, segue-se daí que Deus não nos disse a verdade sobre sua Palavra. Supor que ele seria capaz de gerar uma Palavra que contivesse erros é o mesmo que dizer que o próprio Deus comete erros.[89]

No momento em que admitimos isso, perdemos, em princípio, o fundamento derradeiro do conhecimento teológico. Nossa certeza pessoal de salvação, alicerçada objetivamente nas Escrituras, vai por água abaixo — uma vez que as promessas divinas, por mais bem-intencionadas que sejam, não são imunes ao erro.

O fato de que não sejamos capazes de ver hoje os autógrafos inerrantes não anula a importância da afirmação de que um dia eles existiram. Como assinala Van Til, quando se atravessa um rio cujas águas já começam a cobrir a ponte, ficamos felizes em saber que a ponte está ali, ainda que não possamos vê-la![90] Em momento algum desprezamos a importância dessa ponte que não conseguimos ver, a ponto de tentar cruzar o rio em outro local qualquer. Ao olhar para a Bíblia que tenho em mãos, não vejo nela uma cópia fiel dos autógrafos, mas sem dúvida fico feliz em saber que eles amparam minha caminhada e fazem uma ponte entre mim e Deus, permitindo que eu volte para ele sem que para isso tenha de recorrer arbitrariamente a um outro expediente

[86]YOUNG, *Thy Word is truth*, p. 89, 90.

[87]Ibid., p. 86, 89; v. Rene Pache, *The inspiration and authority of Scripture* (Chicago, Moody, 1969), p. 135.

[88]GRAY, *Inspiration of the Bible*, p. 13.

[89]YOUNG, *Thy Word is truth*, p. 87.

[90]*Introduction to systematic theology* (apostila, Westminster Theological Seminary, reimp. em 1966 e agora publicado pela den Dulk Christian Foundation como parte da série In defense of the faith), p. 153.

qualquer. O valor da minha Bíblia é conseqüência, no fim das contas, de sua dependência em relação aos originais inerrantes, como mostra R. Laird Harris:

> Se refletirmos um pouco, veremos que a doutrina da inspiração verbal é válida, mesmo que não tenhamos mais acesso aos originais. Suponhamos, à guisa de ilustração, que queiramos medir o comprimento de um lápis qualquer. Com a ajuda de uma fita métrica, verificamos que o lápis em questão mede 15 cm. Com o auxílio de uma régua mais precisa, constatamos que ele mede, na verdade, 15,5 cm. Se verificarmos novamente o tamanho do lápis usando uma régua de engenheiro, veremos que mede pouco mais de 15,53 cm. Agora, se o medirmos cuidadosamente com uma régua de aço dentro de um laboratório, observaremos que o lápis medirá 15,512 cm. Não satisfeitos, mandamos o lápis para Washington, onde aparelhos de medição sofisticados mostrarão que ele mede 15,5126 cm. A medição obtida nesses aparelhos será referendada por uma medida padrão gravada em uma barra de platina na capital americana. Suponhamos, agora, que o jornal noticie o roubo dessa barra por um criminoso muito inteligente, que a teria derretido para obter o metal precioso usado em sua fabricação. Isso aconteceu de fato com a medida padrão britânica! Que diferença isso faria para nós? Muito pouca. Nenhum de nós jamais viu a tal barra de platina. É possível que muitos nem sequer soubessem que ela existia. Apesar disso, usamos tranqüilamente fitas métricas, réguas, escalas e objetos de medição semelhantes. O valor dessas medidas aproximadas depende de outras, mais precisas. Contudo, essas aproximações são também de imenso valor — se tiverem, naturalmente, um padrão preciso à sua retaguarda.[91]

Concluímos, portanto, que apesar de não termos à mão um texto inerrante, isso não impede que sejamos abençoados e possamos formular as grandes doutrinas da fé. A importância dos autógrafos, por conseguinte, não fica anulada, e a afirmativa de que Deus não tinha necessariamente de nos dar originais inerrantes revela-se ilusória.[92] Deus pode atuar por meio de nossas cópias imperfeitas e manifestar a nós a fé salvadora, mas isso não diminui a diferença qualitativa entre um original perfeito e sua cópia imperfeita — assim como um mapa imperfeito pode nos guiar até nosso destino, embora falte a ele um detalhamento que só um mapa mais preciso pode apresentar.

[91] *Inspiration and canonicity of the Bible*, p. 88-9.

[92] Cf. Beegle, *Scripture, Tradition, and infallibility*, p. 158; Young, *Thy Word is truth*, p. 89.

Nunca é demais ressaltar que a inerrância limita-se aos autógrafos das Escrituras e, ao mesmo tempo, fazer a distinção aí implícita. Concordamos com Davis que Deus não preservou de erros os copistas e que, mesmo assim, a igreja prosperou e sobreviveu com o texto a que teve acesso,[93] mas concluir daí que um autógrafo inerrante não fosse vital para Deus nem necessário para nós, seria o mesmo que cair na falácia da generalização apressada. A importância da inerrância original é que ela nos capacita a confessar de maneira consistente a veracidade de Deus. Assim, ficamos desobrigados de dizer que aquele que se chama a si mesmo de "Verdade" cometeu erros e mentiu naquilo que disse.

Todavia, é possível que alguns se perguntem: "Se Deus se preocupou e considerou crucial garantir uma precisão absoluta ao texto original da Escritura, por que não teria se preocupado, e com maior fervor ainda, em preservar de erros as cópias? Por que permitiu a introdução de erros na transcrição dos originais?".[94] Vários evangélicos afirmam que Deus assim o fez para evitar que seu povo caísse na idolatria e passasse a adorar os manuscritos inerrantes.[95] Com isso, porém, caem no mesmo erro de muitos críticos da inerrância original no tocante a outros pontos — a saber: confundem o texto autógrafo com o códice autógrafo. Os manuscritos originais podem muito bem ter desaparecido, evitando assim que fossem idolatrados, mas a pergunta que persiste é por que o *texto* dos autógrafos não foi preservado de erros?[96] Talvez uma resposta mais convincente seja a de que a necessidade da crítica textual, cuja existência se justifica pela existência de um texto falho das Escrituras, teria como efeito desviar a atenção de detalhes triviais do texto (que poderiam vir a ser usados como amuletos ou cabala) para a mensagem nele contida.[97] Com o passar do tempo, porém, teríamos que deixar para trás tais perguntas, que parecem trazer em si uma idéia *a priori* do que esperar de Deus e confessar: "Não sabemos por que Deus não quis preservar o texto das cópias originais da Bíblia".[98] "As coisas encobertas pertencem ao SENHOR, mas as reveladas pertencem a nós" (Dt 29.29).

[93]DAVIS, *Debate about the Bible*, p. 78-9.

[94]P.ex., Pinnock, *Three views of the Bible*, p. 66.

[95]P.ex., Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology* III, p. 67; Pache, *Inspiration and authority of Scripture*, p. 138-9; Wenham, *Christ and the Bible*, p. 186; Geisler e Nix, *General introduction to the Bible*, p. 32-3; E. Sauer, *From eternity to eternity* (London: Paternoster, 1954), p. 110; Pinnock, *Biblical revelation*, p. 83; Harold Lindsell, *The battle for the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1976), p. 36.

[96]Cf. Beegle, *Scripture, Tradition, and infallibility*, p. 159; Davis, *Debate about the Bible*, p. 79-80.

[97]P.ex., Wenham, *Christ and the Bible*, p. 186.

[98]Young, *Thy Word is truth*, p. 61.

Deus preferiu não compartilhar conosco por que motivo permitiu que o texto dos autógrafos fosse modificado em algumas partes da Escritura. Saber a resposta a essa pergunta certamente não é condição necessária para que afirmemos a limitação da inerrância aos autógrafos, contanto que tal posição seja ratificada por bases suficientemente independentes.

Alguns evangélicos dão a impressão, em seus escritos, de acreditar que dois tipos muito diferentes de restrição à inerrância da Escritura são igualmente prejudiciais à doutrina e têm praticamente o mesmo efeito. Os evangélicos que acreditam na existência de erros no texto bíblico restringem a confiabilidade plena das Escrituras às questões próprias da revelação que podem nos tornar "sábios para a salvação", ao passo que os evangélicos adeptos da inerrância limitam-na ao texto autógrafo. Uma vez que prevalece a idéia de que esses dois tipos de restrição têm o mesmo efeito prático, os defensores da presença de erros no texto bíblico por vezes afirmam que a oposição dos evangélicos (que defendem a inerrância) ao seu ponto de vista é trivial. Afinal de contas, presume-se que o *status* epistemológico dos dois pontos de vista seja o mesmo, uma vez que os erros existentes nas cópias da Escritura que possuímos não podem ser ignorados, ameaçando com isso a autoridade indisputável desses manuscritos. Se, porém, analisarmos com bastante cuidado a questão, veremos que a importância da inerrância dos originais não fica fragilizada por esse raciocínio. Se os manuscritos *originais* da Escritura contiverem ertos, não há como sabermos qual a *extensão* deles. A amplitude de possíveis falhas é praticamente ilimitada, pois quem pode afirmar em que momento um Deus que comete erros deixará de cometê-los?[99] Quem ousará dizer que sabe como consertar os "erros" de Deus? (compare com Rm 3.4; 9.20; 11.34; 1Co 2.16). Em contrapartida, *erros* de transmissão podem, em princípio, ser *corrigidos* pela crítica textual. Wenham compreendeu isso quando disse:

> Comenta-se que como não há necessidade de inerrância neste momento, não há razão por que supor que um dia houve tal coisa. Todavia, a distinção entre a Escritura, em sua forma manifestada original, e a Escritura tal como a temos agora, não é mero pedantismo. Por um lado, é indispensável que nos apeguemos à verdade absoluta da comunicação divina direta. Deus não fala uma verdade aproximada. As exposições humanas daquilo que Deus disse, por outro lado, aproximam-se efetivamente da verdade,

[99]V. ibid., p. 88; Pache, *Inspiration and authority of Scripture*, p. 135-6; L. Gaussen, *The divine inspiration of the Bible* (Grand Rapids: Kregel, 1841; reimp., 1971), p. 159-60.

> o que nos permite falar de diferentes graus substanciais de aproximação. Se a expressão "infalibilidade essencial" for aplicada à comunicação divina, seu significado torna-se vago. É como um remédio que se sabe adulterado, mas não se sabe até que ponto. Quando, porém, a "infalibilidade essencial" refere-se às Escrituras, outrora inerrantes, porém hoje ligeiramente degradadas em seu texto, o significado poderá ser preciso, guardadas as devidas proporções. É como se estivéssemos diante de uma garrafa com o seguinte rótulo: "Esta bebida contém menos de 0,01% de impurezas". O Senhor mesmo (no caso do AT) deu-nos o exemplo tomando ele próprio o remédio que prescreveu. O último desejo de um homem em seu testamento não fica invalidado por erros superficiais de transcrição; tampouco os testamentos de origem divina da Bíblia.[100]

Uma inerrância que se restringisse às questões de fé e prática (supondo-se, por enquanto, que seja possível separá-las dos detalhes históricos e científicos da Palavra de Deus) não se acha no mesmo nível epistemológico de uma inerrância que compreende tudo o que foi ensinado na Palavra de Deus, limitando-se, porém, ao texto autógrafo.

É impossível preservar o princípio do *Sola Scriptura* com base na inerrância limitada, uma vez que uma autoridade sujeita a erros — e que precisa ser corrigida por alguma fonte externa — não pode atuar como fonte e árbitro exclusivo da teologia cristã.[101] Essa base filosófica da certeza, em que Cristo fala de modo inerrante por meio de uma revelação histórica que identificamos como a Palavra de Deus escrita, encontra-se preservada, em princípio, pela doutrina da inerrância original, mas acha-se ao mesmo tempo viciada por uma doutrina de inerrância limitada, em que Deus fala em meio a erros sobre determinadas questões. A inerrância original é para nós ponto de partida e autoridade última na busca da verdade e da derrota do ceticismo filosófico; ao passo que a inerrância limitada não nos deixa em uma posição epistemológica melhor, tampouco proporciona uma autoridade teológica final mais segura do que aquela que nos proporciona a literatura pagã.[102] Do ponto de vista da teologia, por que deveríamos buscar o texto autógrafo se isso não dá segurança alguma à palavra inerrante de Deus?

[100] *Christ and the Bible*, p. 186.

[101] PINNOCK, *Biblical revelation*, p. 74.

[102] Cornelius Van Til, Introduction à obra de B. B. Warfield, *Inspiration and authority of the Bible* (Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1948), p. 46; Van Til, *Christian theory of Knowledge* (Nutley, N. J., Presbyterian and Reformed, 1969), p. 34-6.

"Se o erro tivesse se introduzido na verbalização profético-apostólica original da revelação, não haveria nenhum vínculo essencial entre a recuperação de um texto específico e o significado autêntico da revelação divina."[103]

Em resumo, a doutrina da inerrância original só permite que haja dúvidas no tocante à *identificação* do texto — dúvidas que podem ser atenuadas por métodos empregados na crítica textual. Nesse caso, a Palavra de Deus continua isenta de erros até prova em contrário; isto é, o que acho consignado em minha Bíblia deve ser tido como verdadeiro a menos que alguém, movido por uma razão muito bem fundamentada, levante dúvidas quanto à integridade do texto *qua* texto. A doutrina da inerrância limitada, porém, ao afirmar a existência de erros inerentes ao texto em questões relativas à história e à ciência, suscita dúvidas terríveis quanto à *verdade da Palavra de Deus*, e de tal forma que suas afirmativas não podem ser totalmente acatadas até que sejam investigadas ou isentas de erros por uma autoridade externa que dará a palavra final. Em outras palavras, a diferença entre os que defendem a inerrância original e os que advogam a existência de uma inerrância limitada fica evidente na divergência de resultados da crítica textual em ambos os casos. No momento em que o texto em questão é identificado por alguém que defende a inerrância original, o que se tem é uma *verdade incontestável*. Contudo, para os que defendem a inerrância limitada, o texto identificado não passa de algo que *pode* ser verdade (ou não).[104]

Vimos, portanto, que a doutrina pela qual a inerrância fica limitada aos autógrafos da Bíblia está longe de ser trivial ou irrelevante. Sua importância é enorme, não por que a inerrância seja necessária aos planos de Deus, possibilitando ao leitor desfrutar de sua Bíblia, e sim para que seja mantida a veracidade de Deus e a autoridade epistemológica indisputável de nossos comprometimentos teológicos.

A CERTEZA DE POSSUIRMOS A PALAVRA DE DEUS

Ao longo da discussão anterior, insistimos na restrição da inerrância ao texto autógrafo da Bíblia e defendemos com veemência essa posição. A pergunta natural que surge agora é a seguinte: será que podemos ter certeza de possuirmos a Palavra de Deus genuína nas cópias e traduções que temos hoje à nossa disposição? Afinal de contas, a inspiração e a inerrância das Escrituras limitam-

[103]HENRY, *God, revelation, and authority* vol. 2, p. 14; v. Van Til, Introduction a *Inspiration and authority of Bible*, p. 4.

[104]Robert REYMOND, prefácio a *Defense of biblical infallibility*.

se apenas ao texto original e aplicam-se ao texto atual na medida em que este reflete o original. Como podemos saber se as cópias existentes são de fato transcrições substancialmente corretas dos autógrafos? A resposta aqui é dupla: a providência divina e os resultados apresentados pela ciência textual permite-nos sabê-lo.

Se não partirmos do pressuposto de que Deus falou claramente e nos concedeu um meio adequado para que possamos saber o que ele disse de fato, segue-se que a história toda da Bíblia e o projeto nela delineado do plano de Deus para a salvação do homem não fazem sentido algum. Conforme observou James Orr, uma vez que a preservação do texto da Escritura é parte da transmissão do conhecimento de Deus, é razoável esperar que Deus providencie o meio para sua concretização; caso contrário, sua revelação aos homens se frustrará.[105] A providência divina cuida para que as cópias da Escritura não se corrompam a ponto de se tornarem ininteligíveis aos propósitos originais de Deus ao nos concedê-la ou tão adulterada que acabe gerando uma falsificação imensa do texto de sua mensagem.[106] A Escritura nos assegura que a Palavra de Deus permanecerá para sempre (Is 40.8; Mt 5.18; 24.35; Lc 16.17; 1Pe 1.24,25), e por meio de seu controle providencial, Deus garante o cumprimento de tal promessa.

John Skilton nos dá uma resposta bastante útil à discussão atual:

> Suponhamos que o cuidado e a providência divinas, apesar de sua singularidade característica, não tenham preservado nenhum dos manuscritos do AT ou do NT. Suponhamos ainda que Deus não tenha preservado de erros os que transcreveram as Escrituras durante o longo período em que o texto sagrado foi retransmitido por meio de cópias manuscritas. Temos, contudo, de reconhecer que o Deus que nos deu as Escrituras, que faz todas as coisas em conformidade com o conselho de sua vontade, demonstrou um desvelo especial para com sua Palavra, preservando-a durante séculos em um estado de pureza essencial, capacitando-a a realizar o propósito para o qual nos foi concedida. É inconcebível que o Deus soberano, que se deleitou em nos dar sua Palavra como instrumento vital e necessário para a salvação de seu povo pudesse permitir que ela se tornasse de tal modo maculada em sua transmissão

[105] *Revelation and inspiration*, p. 155-6.
[106] Cf. Kuyper, *Encyclopedia of sacred theology* III, p. 68-9; Pinnock, *Biblical revelation*, p. 83.

> que já não pudesse mais exercer o fim para o qual nos foi legada. Pelo contrário, tão certo quanto o Senhor é Deus, não podemos esperar dele outra coisa senão um cuidado especial na preservação de sua revelação escrita.[107]

A fé na consistência de Deus — sua fidelidade à sua intenção de tornar os homens sábios para a salvação — permite-nos inferir que ele jamais permitiria que a Escritura se desvirtuasse de tal modo que não pudesse mais cumprir seu propósito de modo adequado. Teologicamente, podemos concluir que, para todos os fins práticos, o texto da Escritura é sempre suficientemente preciso para que dele não nos desviemos.[108] Se partirmos do pressuposto de que Deus é soberano, assinala Van Til, deixa de ser preocupante o fato de que a transmissão da Escritura não seja totalmente preciso. A providência divina cuidou para que a transcrição do texto bíblico se desse de forma fundamentalmente precisa.[109]

Sustentamos, portanto, que a Bíblia hoje ao nosso alcance é perfeitamente suficiente para nos levar a Cristo, instruir-nos em sua doutrina e guiar-nos em um justo viver. É óbvio que Deus realizou sua obra na igreja, e por meio dela, durante séculos, apesar de pequenas falhas nas cópias existentes da Escritura. Por conseguinte, é natural que a necessidade de restringir a inerrância aos autógrafos não se dá porque seja algo indispensável à sua eficácia. "Não se segue [...] que só um texto isento de erros possa ter efeitos benéficos para os cristãos; tampouco os que crêem na inerrância da Escritura defendem tal ponto de vista."[110] As cópias que hoje possuímos são reconhecidamente precisas e suficientes para dirimir todas as dúvidas possíveis, exceto por alguns detalhes de menor importância.[111] Como deixa claro a *Confissão de Fé Westminster*, ao limitar a inspiração imediata ao texto original das Escrituras, a Bíblia em vernáculo comum utilizada pelos cristãos é suficiente para todos os propósitos da vida religiosa e para a esperança dos crentes (I.8). Podemos simplesmente ignorar a distinção entre os autógrafos e as cópias, tornando-nos ousados

[107]The transmission of the Scriptures, em *The infallible Word*, ed. rev., org. N. B. Stonehouse e P. Wooley, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946, p. 143.

[108]PACKER, *"Fundamentalism" and the Word of God*, p. 90-1.

[109]*Christian theory of knowledge*, p. 28. Nesse aspecto, o autor recorre às implicações críticas da não pressuposição do controle soberano de Deus sobre todas as coisas para fazer frente aqueles que colocam em dúvida a inerrância original: p.ex., Beegle (v. *Doctrine of Scripture*, p. 72-91) e Brunner (Introduction to *Inspiration and authority of Bible*, p. 46ss).

[110]YOUNG, *Thy Word is truth*, p. 87.

[111]GEISLER E NIX, *General introduction to the Bible*, p. 32.

em relação à Palavra de Deus. Todavia, no momento em que passamos a estudar a Escritura mais detalhadamente, temos de levar em conta essa distinção e permanecer receptivos a um texto mais preciso.

A suficiência das cópias e traduções atuais não eliminam, evidentemente, a necessidade da crítica textual. "A verdade e o poder das Escrituras não ficam invalidados pela presença de uma certa corrupção textual. Esse fato, porém, não deve ser motivo para complacência. Um texto imperfeito deve ser substituído por outro de melhor qualidade."[112] Afinal de contas, "se homens santos falaram da parte de Deus, como afirmam os cristãos, temos de levar em conta aquilo que disseram, e não uma série de glosas interpoladas por algum escriba medieval".[113] Por respeito a Deus e à singularidade de sua Palavra, a igreja, como parte de seus cuidados para com a Bíblia, procura fazer o melhor possível para corrigir as cópias existentes da Escritura de modo que fique preservado integralmente o impacto daquilo que foi transmitido originalmente, mantendo a fidelidade a questões específicas de fé e prática.[114]

As pessoas se perguntam, como já observei anteriormente, qual seria a utilidade de um original inerrante se não é possível recuperá-lo de forma alguma? "Esse é o problema da crítica textual", observa Harris.[115] Não é possível no curto espaço deste texto analisar os princípios, a história e os resultados da crítica textual.[116] Seja como for, a qualidade evidente dos textos bíblicos à nossa disposição é bem conhecida. O texto original nos foi comunicado praticamente em todos os detalhes, o que justifica a declaração de Frederick Kenyon:

> O cristão pode pegar a Bíblia toda nas mãos e dizer sem medo ou hesitação que ali está a verdadeira Palavra de Deus, legada a nós sem perdas essenciais de uma geração à outra ao longo dos séculos.[117]

A crítica textual das cópias da Escritura que possuímos trouxe resultados imensamente confortadores à igreja de Cristo. Vos conclui que "possuímos

[112]PINNOCK, *Biblical revelation*, p. 85; v. Skilton, *Transmission of the Scriptures*, p. 167.

[113]Ibid., p. 82.

[114]Cf. Young, *Thy Word is truth*, p. 87; Ramm, *Special revelation and the Word of God*, p. 191; F. F. Bruce, *Prefácio*, p. 9, e Beegle, *Scripture, Tradition, and infallibility*, p. 157.

[115]*Inspiration and canonicity of the Bible*, p. 96.

[116]Cf. Skilton, *Transmission of the Scriptures*, Wenham, *Christ and the Bible*, cap. 7; Geisler e Nix, *General Introduction to the Bible*, parte III, para uma pesquisa confiável.

[117]*Our Bible and the ancient manuscripts*, rev., New York: Harper, 1940, p. 23.

hoje o texto bíblico de uma forma substancialmente idêntica à dos autógrafos".[118] Vale a pena reproduzir o que disse Warfield a esse respeito:

> Em contrapartida, se compararmos o estado atual do texto do Novo Testamento com o de um outro documento antigo qualquer, só há um veredicto possível: o texto neotestamentário é maravilhosamente correto. Tal foi o cuidado com que o NT foi copiado — um cuidado nascido sem dúvida alguma da reverência por suas palavras sagradas; tal foi a providência de Deus ao preservar para sua igreja, em todas as épocas, um texto competente e exato das Escrituras, que o NT não encontra paralelo entre os escritos antigos, tal a pureza do texto transmitido e em uso. Mas não apenas isso, a infinidade de testemunhos que chegou até nós, corrigindo os poucos erros encontrados no texto, também é sem igual. A divergência entre o texto atual e os autógrafos causa admiração em qualquer impressor contemporâneo: a proximidade com o texto autógrafo é de causar inveja a todo leitor moderno de livros antigos.
>
> A grande massa de textos do NT, em outras palavras, nos foi transmitida com pouca ou nenhuma variação; e até mesmo na forma mais corrompida que já apareceu. Conforme as palavras sempre citadas de Richard Bentley, "o texto real dos escritores sagrados é de uma exatidão rigorosa; [...] jamais um artigo de fé ou um preceito moral corrompeu-se ou se perdeu [...] por mais constrangedora que nossa escolha possa ser, por mais perverso que seja o nosso intento ao pinçarmos um texto qualquer entre todos à nossa disposição". Se, portanto, fizermos a crítica textual do NT como que por obrigação, a única conclusão possível será necessariamente mediada pela inspiração da esperança. O texto autógrafo do NT pode ser perfeitamente estudado pela crítica em sua maior parte. Portanto, não há por que perdermos a esperança de restituir à igreja de Deus o livro divino, palavra por palavra, conforme Deus o deu por inspiração aos homens.[119]

Em outro lugar, Warfield afirma que aqueles que ridicularizam os "autógrafos perdidos" sempre o fazem como se a Bíblia que nos foi legada por Deus estivesse a tal ponto perdida que não fosse possível recuperá-la, que os homens têm agora de se contentar com textos irremediavelmente perdidos e que é impossível saber o que havia nos autógrafos. Contra essa visão absurda e extrema, Warfield

[118]Bible, *The encyclopedia of Christianity*, vol. 1, org., Edwin Palmer, Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964, p. 659.

[119]*Introduction to textual criticism*, p. 12-5.

sustentava que "temos o texto autógrafo" entre as cópias que circulam entre nós, e não é impossível restaurar o original.[120]

> Os defensores da veracidade da Escritura sempre afirmaram, a uma só voz, que Deus nos concedeu a Bíblia como testemunho isento de erros de sua vontade para com os homens, e que, em sua graça sem medida, preservou-a para eles até o dia presente — sim, e a preservará até o final dos tempos [...] Não apenas *era* a Palavra inspirada, dada por Deus, isenta de erros, como também [...] jamais deixou de sê-lo [...] É heresia confessa afirmar que os homens perderam o acesso à Bíblia inerrante, assim como é heresia dizer que jamais houve uma Bíblia inerrante.[121]

A acusação de que Deus aparentemente não se preocupou em preservar o texto original básico é vã, porque, longe de irremediavelmente corrompidas, nossas cópias praticamente nos apresentam o texto autógrafo.[122] O escárnio de que são vítimas os evangélicos por causa dos "autógrafos perdidos" é totalmente sem propósito, já que não os consideramos perdidos de forma alguma! Como assinala Harris:

> Para todos os efeitos, temos os autógrafos. Portanto, quando dizemos que acreditamos na inspiração verbal dos autógrafos, não estamos nos referindo a algo imaginário e distante, e sim aos textos escritos por aqueles indivíduos inspirados, e que foram preservados para nós com tanto desvelo por crentes fiéis de um passado longínquo.[123]

A doutrina da inerrância original, portanto, não priva os crentes de hoje da Palavra de Deus em forma adequada no tocante a tudo aquilo que Deus quis revelar a seu povo. Ao pressupormos a providência divina na preservação do texto bíblico, e observando ainda os resultados significativos obtidos pela crítica textual das Escrituras, podemos ter plena segurança de que possuímos a Palavra de Deus necessária à nossa salvação e ao nosso viver com Cristo. A idéia de que o texto autógrafo perdeu-se para sempre não tem fundamento e é totalmente vã. As Bíblias que temos ao nosso alcance são versões confiáveis da mensagem original de Deus, suficientes em tudo aquilo a que se propõem como cópias e portadoras que são da Palavra de Deus plena de autoridade.

[120] *Inerrancy of original autographs*, p. 583-4.
[121] *Westminster Confession and the original autographs*, p. 589-90.
[122] YOUNG, *Thy Word is truth*, p. 56-7.
[123] *Inspiration and canonicity of the Bible*, p. 94.

CRÍTICAS FINAIS

Antes de dar por encerrada nossa discussão, examinaremos três tipos finais de ataques diretos à doutrina da limitação da inerrância ao texto autógrafo. O primeiro deles alega que a doutrina não pode ser provada; o segundo, que não pode ser defendida de maneira consistente ao lado de outras doutrinas e verdades evangélicas sobre a Bíblia; e, por último, não é fiel ao ensinamento da Escritura.

Em primeiro lugar, existem aqueles que procuram exagerar a impossibilidade da inerrância original porque os autógrafos há muito se perderam. Uma vez que os manuscritos bíblicos originais não podem ser inspecionados, porque não estão disponíveis, segue-se que não passa de especulação tomá-los como documentos isentos de erros. Afinal de contas, ninguém jamais viu efetivamente tais autógrafos inerrantes. A crítica, porém, não compreende a natureza e a fonte da doutrina original da inerrância. Não se trata de uma doutrina resultante da investigação empírica de certos textos escritos; ela é, na verdade, um compromisso teológico alicerçado no ensinamento da Palavra do próprio Deus. A natureza de Deus (que é a verdade) e a natureza dos livros bíblicos (palavras efetivamente divinas) obrigam-nos a ver os manuscritos originais, produzidos sob a orientação do Espírito Santo da verdade, como um *corpus* integralmente verdadeiro e sem erros. Com relação à crítica de que os autógrafos sem erros jamais foram vistos, só podemos dizer que também os autógrafos com erros jamais foram vistos. A idéia de que os originais da Bíblia continham erros é algo tão distante da prova empírica direta disso quanto a idéia contrária a ela.[124] A questão básica continua a ser direcionada e respondida pela Bíblia. Qual seria a natureza da Escritura dada pela boca do próprio Deus? Os evangélicos não acreditam que sua resposta a essa pergunta não possa ser provada, e sim que a Palavra de Deus a demonstra em toda a sua inteireza.

Uma segunda crítica direta à limitação da inspiração (e, portanto, da inerrância) aos autógrafos foi formulada por George Mavrodes,[125] que duvida do fato de que os evangélicos se deixem guiar pelo princípio do *Sola Scriptura* e os desafia a darem uma definição de "autógrafo" que se aplique a todos os livros da Bíblia, e que não negue

[124]PINNOCK, *Biblical revelation*, p. 82; PINNOCK, *Defense of biblical infallibility*, p. 15; GEISLER e NIX, *General introduction to the Bible*, p. 32; LINDSELL, *Battle for the Bible*, p. 27; Idem, *God's incomparable Word* (Wheaton: Victor, 1977), p. 25.

[125]The inspiration of autographs, *Evangelical Quarterly*, vol. 61, no. 1 (1969), p. 19-29.

o emprego de amanuenses não inspirados na produção desses manuscritos autógrafos[126] (desconsiderando, portanto, a idéia de uma cópia literalmente manuscrita pelo autor).[127] Além disso, tal ponto de vista não deve restringir arbitrariamente a inspiração aos manuscritos produzidos por esses amanuenses.

Já respondi a esse desafio no mesmo periódico em que foi lançado[128] com o argumento de que a inspiração não é algo restrito arbitrariamente ao texto autógrafo, e sim de maneira prática, dado que não podemos ter certeza — uma vez que não temos os autógrafos para comparar — de que cópias sujeitas a erros (já que Deus não prometeu que nos legaria cópias isentas de erros de sua Palavra) serão rigorosamente precisas. Dito isso, entendo por autógrafo uma transcrição feita pela primeira vez, de modo pessoal ou referendado, de um grupo único de palavras composto por um autor específico. Nesse sentido, observamos que todo livro bíblico tem um autógrafo — nada impede também que os amanuenses fossem usados em sua produção. O fato de que o *produto acabado* é tido como "inspirado por Deus" (2Tm 3.16) assegura a transcrição inerrante pelos amanuenses sem contudo colocá-los na mesma categoria do autor, que era movido pelo Espírito Santo (v. 2Pe 1.21). Por conseguinte, a limitação da inspiração ao texto autógrafo é perfeitamente defensável, paralelamente a princípios teológicos fundamentais (tais como o *Sola Scriptura*), além de fatos óbvios sobre a Bíblia (como, por exemplo, o uso de amanuenses em sua produção).[129]

Em resposta a meu artigo, Sidney Chapman optou por outro tratamento da questão ao criticar a limitação da inspiração aos autógrafos.[130] Ele conclui dizendo simplesmente o impossível: que a Septuaginta era inspirada, uma vez que "toda Escritura é inspirada por Deus" (2Tm 3.16), e que Paulo tratou uma citação praticamente tirada da *Septuaginta* como "Escritura" (Rm 4.3). Portanto, a versão da *Septuaginta* era inspirada.[131] Chapman, porém, acaba enredado em diversas falácias lógicas no decorrer de sua argumentação.

[126]Cf. Beegle, *Scripture, tradition, and infallibility*, p. 152, 160; Smith, *Inspiration and inerrancy*, p. 122.

[127]Cf. Bruce, prefácio a *Scripture, tradition, and infalliblity*, p. 8-9.

[128]Bahnsen, *Autographs, amanuenses, and restricted inspiration*, p. 100-10.

[129]Cf. Pinnock, *Biblical revelation*, p. 83; Longenecker, *Ancient amanuenses and the pauline epistles*, p. 296; Warfield, *Limited inspiration* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, s/d.), p. 18-9.

[130]*Bahnsen on inspiration*, p. 162-7.

[131]Cf. Davis, *Debate about the Bible*, p. 64-5. Beegle usa um argumento lingüístico semelhante e conclui que os exemplares da Septuaginta da época do NT eram inspirados; v. Payne, *Plank bridge*, p. 17.

Em primeiro lugar, há um equívoco óbvio no tocante à palavra *Escritura* encontrada nos dois textos citados. Em Romanos 4.3, Paulo está simplesmente interessado no sentido ou significado do ensinamento espiritual do AT registrado em Gênesis 15.6. Tal ensino pode ser transmitido por uma cópia ou tradução precisa e, em face do público a quem se dirigia, Paulo prontamente recorreu à versão da *Septuaginta* disponível. Em 2Tm 3.16, entretanto, Paulo refere-se à Escritura de maneira específica, como algo procedente de Deus, e que só pode ser encontrada nos autógrafos (ou textos idênticos a eles contidos em manuscritos posteriores).[132] Assim, a versão da *Septuaginta* pode ser considerada "Escritura" em vista do fato de que expressa o sentido do original, ao passo que os autógrafos são "Escritura" em sentido preciso e literal, em si e por si mesmos. Quando me refiro à *Nova Versão Internacional* como "Escritura" (porque entendo tratar-se de uma versão capaz de transmitir com alta precisão o original), dificilmente quero dizer com isso que não faço distinção entre a tradução para o português e o original em hebraico e grego ou que não distingo entre os autógrafos e as cópias feitas com base neles.

Em segundo lugar, Chapman deve levar em conta o fato de que Paulo não afirma explicitamente que a *Septuaginta*, ou qualquer parte dela, seja de fato "Escritura". Ele nem sequer menciona a *Septuaginta* nesse sentido. Além disso, Paulo não salienta o fato, tampouco dá entender que a *Septuaginta* é "Escritura" no mesmo sentido em que o termo é usado em 2Timóteo 3.16, uma vez que o texto usado pelo apóstolo não é idêntico ao grupo de palavras empregado pela *Septuaginta*.

Em terceiro lugar, mesmo que a versão da *Septuaginta* nesse ponto fosse "Escritura" no sentido pleno da palavra (e não simplesmente *escriturístico*), só poderíamos conceder esse mesmo *status* a *todos* os textos da Septuaginta se lançássemos mão de um expediente de composição falaciosa ou de generalização apressada. Portanto, concluímos que Romanos 4.3 não ensina nem mostra que a versão dos LXX era inspirada. Chapman não foi capaz de apresentar um contra-exemplo satisfatório para a tese de que a inspiração se limita ao texto autógrafo da Escritura.

A segunda vertente da argumentação de Chapman contra a limitação da inspiração aos autógrafos afirma que tal restrição acabaria também por restringir

[132]Apresento esse argumento nas p. 102-3 do meu artigo "Autographs", mas Chapman confunde o argumento sobre o *texto* original com outro sobre os *manuscritos* originais. Não é este o momento de refutar as críticas de Chapman aos elementos de minha argumentação, embora valha a pena ter em mente as tentativas falazes de inutilizá-la.

o *desfrute* da Escritura (v. 2Tm 3.16) aos autógrafos. Nesse caso, as traduções que hoje temos à disposição de nada nos serviriam para a doutrina e a instrução na justiça. Contudo, tal raciocínio não leva em consideração os seguintes fatos: 1) uma tradução atual pode ser escriturística em seu âmago, contanto que comunique o sentido original da Palavra de Deus; 2) uma vez que os predicados "desfrute" e "inspirado" não implicam necessariamente uma mutualidade, uma tradução moderna pode ser benéfica porque transmite a Palavra de Deus, e ainda assim não ser inspirada; e 3) o caráter de inspiração e/ou desfrute de uma cópia ou tradução das Escrituras pode ser aplicado gradativamente (conforme explicamos anteriormente neste capítulo). Portanto, o fato de que a inspiração ou a inerrância limitam-se aos autógrafos não significa que nossas cópias e traduções atuais da Bíblia não possam ser usadas com proveito genuíno em nossa experiência cristã.

Para concluir, este estudo sustenta que, embora a Bíblia ensine sua própria inerrância, a escriturização e a transcrição da Palavra de Deus nos obrigam a identificar o objeto próprio e específico da inerrância nos autógrafos originais. Esse ponto de vista sensato e já provado pelo tempo é sustentado pelos evangélicos, pelo que têm sido criticados e ridicularizados desde os tempos da controvérsia modernista em torno das Escrituras. Não obstante isso, em conformidade com a atitude dos autores bíblicos, que eram capazes de distinguir — e distinguiam de fato — as cópias dos autógrafos, as cópias da Bíblia hoje disponíveis atendem ao propósito da revelação e têm autoridade exatamente por que acredita-se que estejam vinculadas ao texto autógrafo e à sua autoridade criteriológica. A doutrina evangélica diz respeito ao texto autógrafo, e não ao códice autógrafo, e sustenta que as cópias e traduções atuais são inerrantes na medida em que refletem com precisão os originais bíblicos. Portanto, a inspiração e a inerrância das Bíblias atuais não são uma questão que se possa aceitar ou rejeitar pura e simplesmente. Os evangélicos defendem a doutrina da inerrância original não como um artifício apologético, e sim por razões teológicas, a saber: 1) Deus não prometeu que inspiraria os copistas e asseguraria a transmissão perfeita da Escritura e; 2) a qualidade extraordinária da Palavra revelada de Deus deve ser preservada contra quaisquer alterações arbitrárias. A importância da inerrância original não decorre do fato de que Deus não possa realizar seus propósito a não ser por intermédio de um texto totalmente isento de erros, e sim que sem tal texto ficaríamos impossibilitados de confessar a veracidade de Deus, de confiar plenamente na promessa de salvação registrada nas Escrituras e de defender a autoridade epistemológica e o axioma teológico do *Sola Scriptura*

(uma vez que os erros do original, diferentemente daqueles oriundos da transmissão, não seriam, em princípio, passíveis de correção). Podemos ter certeza de que possuímos a Palavra de Deus em nossas Bíblias atuais graças à providência divina. Deus não permite que seu objetivo de se revelar a si mesmo se frustre. Na verdade, os resultados da crítica textual confirmam que possuímos um texto bíblico substancialmente idêntico aos autógrafos.

Por fim, contrariamente a críticas recentes, a doutrina da inerrância (ou inspiração) original pode ser provada, porque não foi corrompida pelo emprego de amanuenses por parte dos autores bíblicos nem é contestada pelo uso que faz o NT da *Septuaginta* como "Escritura". Portanto, a restrição evangélica da inerrância aos autógrafos originais é certa, basilar e defensável. Além disso, não coloca em risco a suficiência e a autoridade de nossas Bíblias atuais. Por conseguinte, a doutrina da inerrância original é recomendada a todos os crentes sensíveis à autoridade da Bíblia como Palavra de Deus e que se sentem motivados a propagá-la como tal nos dias de hoje.

A suficiência da linguagem humana

James I. Packer

James I. Packer é professor de teologia sistemática no Regent College de Vancouver, na Colúmbia Britânica. Formou-se na Universidade de Oxford, onde cursou filologia clássica, filosofia e literatura, doutorando-se em 1954 com uma tese sobre o puritano Richard Baxter. Depois de dois anos de serviços prestados à igreja de Birmingham, foi professor adjunto sênior do seminátio anglicano Tyndale Hall, de 1955 a 1961; diretor do centro de estudos Latimer House, de 1961 a 1970 e diretor de Tyndale Hall, de 1970 a 1971. Seguindo-se à fusão de 1972 da Tyndale Hall com duas outras faculdades, dando origem ao Trinity College, foi nomeado diretor adjunto da instituição, cargo que exerceu até 1979. O dr. Packer é autor de *Fundamentalism and the Word of God* [*O fundamentalismo e a Palavra de Deus*], *Evangelism and the sovereignty of God* [*A evangelização e a soberania de Deus*], *God has spoken* [*Deus falou*], *O conhecimento de Deus* (Mundo Cristão), *I want to be a Christian* [*Quero ser cristão*], é autor de dois capítulos de *God's inerrant Word* [*A Palavra inerrante de Deus*], organizado

por J. W. Montgomery: "*Sola Scriptura" in history and today* ["*Sola Scriptura" na história e nos dias de hoje*] e *Calvin's view of Scripture* [*A visão de Calvino sobre a Bíblia*] e de um capítulo de *The foundation of biblical authority* [*O alicerce da autoridade bíblica*], organizado por J. M. Boice: *Encountering present-day views of Scripture* [*Confrontando os conceitos dos nossos dias acerca da Escritura*].

Resumo do capítulo

O ceticismo atual acerca da capacidade da linguagem humana de comunicar a verdade sobre Deus procede de pelo menos quatro fontes: 1) da nossa percepção da insuficiência da linguagem para estabelecer comunicação até mesmo entre dois seres humanos; 2) do ceticismo positivista quanto à possibilidade de as palavras apontarem para realidades transcendentes ou mesmo fazer afirmações a respeito delas; 3) da suposição, em grande parte da hermenêutica protestante moderna, de que o conteúdo da comunicação entre Deus e o homem conforme registrado na Escritura é não-verbal e não-informativo; 4) da influência de idéias orientais sobre a constituição do estado "religioso" da mente, em que o indivíduo estaria aberto ao divino.

Os autores bíblicos pretendem revelar verdades sobre Deus. Em termos semânticos, os conceitos de *analogia*, *modelo*, *imagem* e *parábola*, como caracterizações da linguagem teológica da Bíblia, mostram como tal pretensão pode ser uma reivindicação justa por parte desses autores. A linguagem bíblica, nesse caso, mostrará sua suficiência, não no que se refere ao conhecimento exaustivo de Deus, tal como ele tem de si mesmo, e sim como guia digno de autoridade para a vida. É isso precisamente o que a doutrina da inspiração verbal afirma, uma vez que a inspiração,

do ponto de vista bíblico, significa que Deus dignou-se em se identificar com aquilo que seus mensageiros disseram e escreveram, e, de tal forma, que as palavras e a mensagem por eles transmitidas são igualmente suas — portanto, não só os autores sagrados testemunham a seu respeito, como também o próprio Deus testemunha a respeito deles. O conceito teológico da inerrância, que deve ser visto como parte integral de uma doutrina mais ampla da ação comunicativa de Deus, aponta, em parte pelo menos, para a totalidade dessa identificação, já que o testemunho genuíno acerca de Deus deve ser necessariamente verdadeiro.

Resta saber se a linguagem humana é suficiente para nos transmitir o conhecimento de Deus de forma descritiva, o que nos leva à outra questão paralela: saber se as palavras, as obras e o impacto pessoal do Cristo da Bíblia, que é o Cristo da história, são suficientes para aquele propósito. Na verdade, as duas perguntas podem ser sintetizadas em uma só, uma vez que Cristo é o tema central da Escritura e um testemunha do outro. Ambos compartilham da mesma particularidade histórica de serem instrumentos de revelação de Deus sobre si mesmo, trazendo também em si a mesma humildade divina que caracteriza a manifestação da salvação — o que Paulo chama de "fraqueza" e "loucura" (1Co 1.25). Quando não se concede à Escritura o *status* de meio verbal de comunicação suficiente da parte de Deus, o Cristo da Bíblia deixa de ser instrumento de revelação divina.

7

A suficiência da linguagem humana

James I. Packer

Pode a linguagem humana, sobretudo a linguagem da Bíblia, ser também divina — comunicação verbal do próprio Deus, por meio da qual nos dá informações factuais sobre si mesmo? Podem as palavras dos homens serem de fato palavras de Deus, comunicando-nos sua Palavra — isto é, sua mensagem? Ao longo da história, os cristãos sempre responderam afirmativamente a essa pergunta. A tendência que hoje se verifica entre os crentes professos é a de responder negativamente a essa indagação, o que parece, para dizer o mínimo, uma excentricidade. Quando indagamos o porquê da mudança, que mais se assemelha a uma aberração, descobrimos que se trata de um caso típico de raciocínio obscuro. Vale a pena expor detalhadamente tais deficiências logo de início.

A PALAVRA DE DEUS FALADA, ESCRITA E ENTENDIDA

1. Há quatro pontos preliminares e fundamentais que precisam ser claramente explicados. Se, como dizem o NT

e o *Credo Niceno*, o Espírito Santo "falou [...] por intermédio dos profetas",[1] e se Jesus, o rabino Galileu, o mestre que, embora fosse mais do que um profeta, em momento algum deixou de profetizar (v. Lc 13.33), sendo ele mesmo Deus encarnado, de modo que seu ensinamento (que lhe foi dado por seu Pai,[2] mas que ao mesmo tempo transparecia em sua autoridade)[3] era, no sentido mais objetivo e óbvio possível, ensinamento, discurso, testemunho e instrução procedentes de Deus, segue-se que a questão relativa ao uso ou não por parte de Deus da linguagem humana para se comunicar com os homens está, em princípio, resolvida. Sim, ele o faz. Os fenômenos da profecia e da Encarnação o comprovam decididamente.

2. O conceito de inspiração bíblica é essencialmente idêntico ao da inspiração profética. Isso não suscita nenhum tipo de dificuldade antes inexistente, pois quem admite a última não tem por que negar a primeira, já que não há aí nenhum elemento novo. A declaração de Deus a Jeremias: "Agora ponho em sua boca as minhas palavras" (1.9), oferece o paradigma teológico do que tal situação acarreta: Deus faz com que sua mensagem penetre a mente humana por meio de processos psicológicos que são, em parte, indistintos para nós, de modo que o homem possa então transmitir fielmente a mensagem a outros. É evidente que a inspiração poderia tomar diferentes formas psicológicas conforme o autor, por vezes até em um mesmo autor. E foi o que de fato aconteceu. A inspiração *dualista* dos profetas produziu neles uma profunda consciência que fazia distinção entre os seus pensamentos e as visões e mensagens específicas que Deus lhes concedia. Há uma diferença psicológica entre esse estado e o estado mental resultante da inspiração didática própria dos autores de histórias bíblicas, dos mestres de sabedoria e dos apóstolos do NT. Para eles, o efeito da inspiração consistia no fato de que depois da observação, pesquisa, reflexão e oração, eles sabiam exatamente o que dizer em nome de Deus, como testemunhas e intérpretes de sua obra. É também psicologicamente diferente da inspiração lírica dos *poetas*, que escreviam os salmos e o Cântico dos Cânticos como uma celebração responsiva daquilo que haviam aprendido sobre a bondade divina na criação, na providência e na redenção. Subjetivamente, como sabem todos os que escrevem e os que compõem hinos, a experiência de um poema "a caminho" (v. Sl 39.3; 45.1) da materialização progressiva de sua forma na consciência,

[1] V. At 28.25; Hb 3.7; 10.15.
[2] V. Jo 7.16ss; 8.26-28, 38-47; 12.48-50.
[3] V. Mt 7.28ss; 24.35.

é diferente tanto da maneira como se recebe um oráculo quanto da certeza própria da forma didática. Todavia — e é isso o que importa observar — do ponto de vista dos autores da Bíblia, do qual praticamente toda a igreja compartilhou desde o tempo dos apóstolos até muito recentemente, a realidade teológica da inspiração é a mesma em todos os casos. Deus controlava de tal forma o processo da comunicação dirigida a seus servos, e por meio deles, que, em última análise, era ele mesmo a fonte e o emissor não da profecia bíblica simplesmente, mas também da história, sabedoria e doutrinas bíblicas — e ainda dos poemas, cujas diretrizes magníficas de adoração e devoção fixaram um padrão de louvor e oração para os crentes de todas as épocas.

Pouco importa para a inspiração se seu produto tem forma oral ou escrita (nem poderia ser diferente). Quando os teólogos do passado definiram a obra de inspiração divina como a produção de Escrituras inspiradas por Deus, não queriam com isso negar que Deus não pudesse inspirar palavras também em registro oral. Na verdade, no caso dos profetas e dos apóstolos, a Bíblia insiste em que as palavras escritas ou ditadas por esses homens não eram *menos* inspiradas por Deus do que aquelas por meio das quais se comunicavam oralmente com indivíduos e congregações, já que a palavra falada precedeu a escrita.

Os oráculos de Jeremias, quando escritos, ainda eram "palavras do SENHOR" (Jr 36.6,8,11), e também "palavras de Jeremias" (v.10). Paulo, que dizia falar (*laleo*) o que o Espírito revelara por meio de "palavras ensinadas pelo Espírito" (1Co 2.13), diz a seus leitores que deveriam reconhecer que "o que lhes estou escrevendo" (o apóstolo referia-se a um conjunto de diretrizes para a adoração e ao silêncio da mulher) é mandamento do Senhor (1Co 14.37). Ele não diz que está reproduzindo palavras de Jesus quando esteve na terra (como em 7.10ss), e sim que ele, como apóstolo que é, fala realmente (aqui como em outro lugar qualquer) em nome de Jesus e mediante o poder da inspiração.

A inspiração — quer comunicada em viva voz ou por escrito, tenha ela contornos psicológicos dualistas, didáticos ou líricos — é uma combinação divina de indução e controle que assegura a comunicação precisa da mente de Deus por intermédio de seu mensageiro, o que, teologicamente, é a mesma coisa. Com relação à Escritura especificamente, é preciso frisar que embora seja produto de experiências religiosas profundas, e cujos efeitos são os mais inspiradores, chamá-la *inspirada* é o mesmo que não afirmar nenhuma das duas coisas. Em 2Tm 3.16, "inspirada" é tradução do adjetivo grego *theopneustos*, uma palavra que não significa, como registram os léxicos de Cremer e Bauer

(com o que concorda igualmente Barth),[4] "inspirando Deus", e sim, como provou Warfield tempos atrás,[5] "inspirado por Deus". Toda a Escritura, portanto, é produto do poder criador de Deus, sendo por conseguinte manifestação autêntica de sua mente e apresentação de sua mensagem.

3. Está claro que 1) nosso Senhor e seus apóstolos consideravam tanto a Bíblia de que dispunham (nosso AT) quanto seu próprio ensinamento como veículos portadores de autoridade divina para a fé e a vida; 2) consideravam também o ensinamento dado por seu intermédio como algo complementar e subordinado ao da Bíblia, sendo na verdade um *corpus* explicativo do conteúdo bíblico; 3) acreditavam que tanto sua Bíblia quanto seu próprio ensinamento proporcionavam informações factuais acerca de Deus. Assim, legaram à igreja, na verdade, a idéia de que dois Testamentos, o Antigo e o Novo juntos, formavam um *cânon*, isto é, uma regra de fé e prática para todo o povo de Deus em todas as épocas. A idéia de uma escritura canônica nesse sentido é explicitada pela atitude de Jesus e dos apóstolos em relação ao AT. Na verdade, a declaração de Paulo em 2Tm 3.16, "Toda a Escritura é inspirada por Deus e [portanto] útil para o ensino, para a repreensão, para a correção e para a instrução na justiça" é uma análise do significado da canonicidade em termos precisos.[6]

O testemunho que nosso Senhor dá da canonicidade de sua Bíblia é sem dúvida alguma extraordinário. Nos evangelhos, vemo-lo afirmar a autoridade divina dos ensinamentos dados em passagens do AT, tanto no modo indicativo quanto no imperativo. Em Mateus 19.4,5, ele cita Gênesis 2.24 como palavra do Criador (isso porque, presumivelmente, trata-se de uma declaração escriturística, já que pelo contexto não se trata de comunicação direta de Deus)

[4]Karl BARTH, *Church dogmatics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956, 2 vols., vol. 1, p. 504. Barth explica que *theopneustos* significa "dado, repleto e governado pelo Espírito de Deus, continuamente expirando e se espalhando exteriormente, tornando conhecido o Espírito de Deus". Essa combinação de significados passivo e ativo pode muito bem expressar a verdade; contudo, a palavra *theopneustos* significa apenas o que dela se diz na primeira parte da definição, e não na segunda.

[5]B. B. WARFIELD, God-inspired, em *The inspiration and authority of the Bible*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948, p. 245ss.

[6]Se, conforme nos permite a gramática — ainda que de maneira pouco elegante lingüisticamente —, e de forma menos adequada ao contexto, vertêssemos as palavras iniciais do versículo da seguinte forma "Toda Escritura inspirada por Deus é também útil", o ponto em questão não fica prejudicado. É a inspiração como tal que constitui a base para a canonicidade. Quanto à tradução, v. as observações criteriosas de Donald Guthrie, *The pastoral epistles* (London: Tyndale, e Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 163ss.

e infere daí a impropriedade do divórcio. Além disso, vemos Jesus declarar, de modo categórico e abrangente, que seu ministério seria totalmente mal compreendido se alguém imaginasse que ele viera para revogar ou cancelar a Lei e os profetas (i.e., o AT). Pelo contrário, ele viera para cumprir ambos. Estava claro que ao permitir à Lei e aos profetas moldarem sua vida e seu ensino (é isso o que significa "cumprir") Cristo reconhecia a autoridade de ambos sobre ele. Esse reconhecimento torna-se ainda mais claro no episódio da tentação, em que Jesus recorre por três vezes aos contragolpes prescritos por Deus para fazer frente às sugestões de Satanás. Também na paixão, quando o vemos dirigir-se a Jerusalém para morrer, uma vez que essa predição messiânica sobre o destino do Messias tinha de se cumprir.[7] É lugar comum entre os cristãos o fato de que Jesus, sendo Deus em pessoa, ensinou com autoridade divina, e que seu ensinamento constitui o padrão para seus discípulos (v. Mt 7.21-29; 28.19 etc.). Somente se seguirmos seus ensinamentos podemos ser seus discípulos. Parte de seu ensino revelava que Jesus considerava canônico nosso AT; portanto cabe a nós considerá-lo assim também. Boa parte daquilo que Cristo ensinou consistia em informações factuais acerca de Deus. Que discípulos seríamos se nos recusássemos a acatar as linhas básicas dos ensinos de nosso Mestre?

Quanto ao cânon do NT, basta dizer que: 1) o testemunho apostólico acerca de Cristo, sendo inspirado pelo Espírito, sempre teve em vista atuar em conjunto com o AT como regra de fé;[8] 2) o único problema, portanto, em qualquer época, sempre foi o de identificar os documentos em que foram dadas as verdadeiras instruções apostólicas, seja diretamente pelos próprios apóstolos ou por seus auxiliares imediatos e autorizados (v. 2Ts 2.2); 3) não há nenhuma razão boa o suficiente para questionar os 27 livros que a igreja primitiva identificou como apostólicos no devido sentido — já que suas credenciais externas são impressionantes, sua doutrina é homogênea[9] e os cristãos de todas

[7]Com relação à profecia e à paixão, v. Mc 8.31-33; 9.31; 10.33; 12.10ss; 14.21; Mt 26.52-54; Lc 9.31; 18.31-33; 22.37; etc.

[8]V. Rm 16.25ss; 1Co 2.1-36; 14.37 (v. 7.40, onde a frase "e penso" não expressa dúvida, e sim um desafio irônico — "e penso que também tenho o Espírito de Deus — ou vocês acham que não?"); 1Ts 1.5; 2.13; 4.1ss., 15; 2Ts 3.4, 6,10-14; 1Jo 1.1-5; 4.1-6 et al.

[9]É moda hoje ressaltar a diversidade lingüística dos documentos neotestamentários, deixando em segundo plano a unidade substancial de seu ensinamento (v., p.ex.. James D. G. Dunn, *Unity and diversity in the New Testament* (London: SCM, 1977); contudo, essa unicidade tem sido confirmada reiteradas vezes (v., p.ex., A. M. Hunter, *The unity of the New Testament* [London: SCM, 1944]).

as gerações acharam neles luz e poder transformadores sem iguais, que são a marca característica da divindade do cânon bíblico como um todo. Isso mostra tratar-se sem dúvida da Palavra de Deus, o que levou tais livros a serem diferenciados de todos os demais que o mundo já viu.

4. É verdade que a revelação bíblica toma a forma de registro interpretativo da vontade de Deus, de suas obras e dos meios como tudo isso se revelou em uma série de episódios em que Deus tratou com homens do antigo Oriente Médio. Também é verdade que as verdades universalmente válidas contidas nesse registro e aplicadas a um povo específico do Oriente Médio em um passado remoto, que se prolongou até o primeiro século antes de Cristo, precisam de nova aplicação hoje. Todavia, dado que tais verdades universais são intrinsecamente claras e racionais, uma nova aplicação é sempre uma possibilidade prática. A tarefa primordial e contínua da interpretação bíblica consiste em reaplicar os princípios bíblicos à nossa realidade, discernindo na história da exegese o que o autor humano quis que seus contemporâneos inferissem daquilo que foi dito, distinguindo ainda entre princípio e aplicação no âmbito de sua mensagem. A exegese histórica é apenas a parte preliminar da interpretação; a aplicação é sua essência. Exegese sem aplicação não pode ser chamada de *interpretação* de forma alguma. O temor que por vezes sentimos — dada a distância entre as culturas e as perspectivas do período bíblico e as do nosso tempo — de que esses antigos documentos do Oriente Médio não possam comunicar a mente e a vontade de Deus para nossa vida hoje não tem fundamento. Deus é um ser racional e imutável, e todos os homens, em todas as gerações, sendo feitos à sua imagem, podem ser contactados por ele. Ao ouvirmos as palavras de orientação dadas por Deus a homens que viveram em tempos remotos, não importa a cultura nem a época, é possível ouvir Deus falando a nós mesmos, à medida que o Espírito Santo faz com que essas palavras tão antigas sejam novamente aplicadas a nossas mentes e consciências. A prova de que isso é possível é que acontece de fato. Não há prova mais convincente do que essa!

DÚVIDAS ATUAIS DE LINGUAGEM

É natural que algumas pessoas achem difícil lidar com a linha de pensamento que acabo de apresentar, porque sua mente já está tomada por incertezas profundas acerca da capacidade da linguagem humana de transmitir informações (diferentemente de evocar atitudes) em um domínio a que os filósofos costumam chamar de supersensível ou transcendente, e que os cristãos chamariam de divino.

Enquanto tais dúvidas não forem exorcizadas, a crença objetiva de que Deus se comunica conosco pela Bíblia será sempre tida como ingênua e até perigosa. A tentação será sempre a de seguir o exemplo de pensadores protestantes liberais e radicais, de Schleiermacher a Bultmann e Tillich e seus discípulos contemporâneos, abrindo mão do ponto de vista exposto mais acima sob o argumento de que nele se percebe o que a Bíblia diz de si mesma. A Bíblia é tratada como uma coleção de mitos condicionados pela cultura da época em que foi escrita, que em nosso caso atuam especificamente como símbolos da pressão não-verbal que Deus exerce sobre o espírito humano ao evocar experiências de *insights* místicos, emocionais e éticos. Portanto, é preciso tomar providências em relação a esse ceticismo tão em voga sobre a linguagem religiosa — e, em especial, sobre a linguagem bíblica. Sua força parece provir de quatro aspectos hoje predominantes em nossa cultura cética.

O primeiro deles é *uma percepção disseminada de insuficiência de todas as linguagens como meio de comunicação pessoal.* Tal atitude, que encontra expressão contundente em poetas como Stein, em romancistas como Kafka e dramaturgos como Beckett, parece ser sintoma de um desgaste que se abateu de forma patente sobre a cultura ocidental no século XX, antes tão vigorosa. Enquanto autores como Shakespeare, Donne e outros, de Milton a Hopkins, além de Houseman e Hardy celebravam e exploravam os recursos da linguagem como forma de comunicação em todos os níveis, seus sucessores viram-se sobrecarregados e oprimidos pelo isolamento do indivíduo e pela insuficiência das palavras de quem quer que fosse para transmitir a outros o que de fato se passava em seu íntimo. Ludwig Wittgenstein revelou-se um homem extremamente moderno ao dizer que o que pode ser dito, pode ser dito com clareza; o que não pudermos dizer com clareza, melhor não dizer de forma alguma. As questões existenciais que mais importam para nós (*unsere Lebensprobleme*) são inexprimíveis.[10] T. S. Eliot expressou o que muitos

[10] *Tractatus logico-philosophicos*, trad. de C. K. Ogden (London: Kegan Paul, 1922), p. 27, 186-9. Uma contraparte atual à negação filosófica defendida por Wittgenstein de que os problemas da vida podem ser expressos e são, portanto, comunicáveis, aparece na negativa de Dennis Nineham fundamentada em sua leitura pessoal e amadora da sociologia do conhecimento. Para o autor, é possível penetrarmos as mentes das pessoas, moldadas que foram por culturas do passado, e assim captar com certeza os pensamentos por detrás das palavras no momento em que discursam sobre realidades últimas. Cf. Nineham, *The use and abuse of the Bible* (London: Macmillan, 1976); para a crítica desse ponto de vista, v. Ronald H. Preston, Need dr. Nineham be so negative? *Expository Times* (July, 1979), p. 275ss.

sentem hoje quando escreveu nos *Four Quartets* (Burnt Norton v) que, na comunicação pessoal,

> As palavras se esgarçam,
> Partem-se e, às vezes, quebram-se sob o fardo,
> Sob a tensão, escorregam, escapam, perecem,
> Deterioram-se na imprecisão, recusam-se a permanecer
> em um mesmo lugar,
> Jamais se aquietam.
> (Tradução de Oswaldino Marques para a Coleção Nobel.)

Os humores nem sempre se caracterizam pela perspicácia nem por uma lógica mais robusta, mas são poderosos enquanto duram, e não há dúvida de que o humor moderno é de um profundo ceticismo quanto à capacidade de as palavras articularem as realidades da existência pessoal e comunicarem a outros o que vai no mais profundo do coração. E se isso é verdade (assim parece) no que se refere a nós, que compartilhamos de uma mesma natureza humana, certamente será ainda mais verdadeiro no momento em que Deus, que é diferente de nós, passa a ser o comunicador. Ele pode, sem dúvida, nos dar lampejos de *insights* e de entendimento sobre nós mesmos; mas e quanto a informações precisas sobre sua vontade e seu propósito, seus pensamentos e o modo como vê as coisas? Certamente que não. Nosso paganismo monoteísta pós-cristão, que não crê na encarnação e enfatiza o profundo distanciamento de Deus em relação ao homem, serve apenas para reforçar esse humor, e a menos que a fé verdadeira em Cristo volte a brilhar novamente na cultura ocidental, a crença de que Deus, na Escritura, nos dá detalhes específicos sobre si mesmo continuará a ser visto como algo tosco, ingênuo e sem nenhuma sofisticação.

O segundo aspecto do ceticismo atual caracteriza-se por *uma dúvida generalizada quanto à possibilidade de a linguagem comunicar de fato realidades transcendentes.* No plano da pressuposição, essa dúvida permeia grande parte do minucioso estudo lingüístico em que filósofos (na maior parte empíricos) e expoentes da lingüística (uma nova disciplina acadêmica desenvolvida sobretudo como uma ramificação da sociologia) vêm trabalhando há mais de meio século. Embora a dúvida aqui em pauta tenha migrado para ese estudo, não sendo portanto conseqüência dele, isso não a impediu de elaborar procedimentos e técnicas profissionais que parecem confirmá-la, ao menos é o que crê o observador incauto seduzido pela filosofia da lingüística e da teoria semântica com sua ênfase na definição das coisas mediante um simples apontar

para elas. Pela lógica, estamos diante de um absurdo, assim como é absurda a idéia de que a ciência natural naturalista é capaz de comprovar seus pressupostos uniformes. Não há como negar, porém, o caráter extremamente absurdo disso na atualidade.

As origens da filosofia da linguagem remontam ao *Tratado lógico-filosófico* (1922), de Ludwig Wittgenstein, e a *Verdade e Lógica* (1935), de Alfred J. Ayer. O livro de Wittgenstein era de um ceticismo profundo, enquanto o de Ayer refletia o positivismo do "Círculo de Viena", de Rudolf Carnap, cujos membros diziam que todos os fatos são públicos e observáveis, e que, portanto, a linguagem universal por excelência é a da física. Wittgenstein foi além e encampou uma multiplicidade de universos de discursos ("jogos de linguagem"). Ayer tomou a história como último — e também primeiro — manifesto do positivismo lógico. Todavia, o interesse pela lógica da linguagem ou por sua "sintaxe", como é chamada por vezes, continua, e com ela o pacto — fundamental em ambos os livros mencionados — pelo qual é considerada excêntrica toda visão que defenda a possibilidade de a linguagem exprimir conotação, denotação e prover informações sobre qualquer coisa que transcenda o mundo dos sentidos. O estudo da semântica, isto é, da maneira como a linguagem funciona como instrumento de expressão e comunicação, é resultado do pioneirismo sociológico de Ferdinand Saussure no campo da linguagem. A publicação de seu livro *Curso de lingüística geral*, em 1915, teve sobre a história um efeito semelhante ao do pacto já mencionado. Trata-se de um pacto bastante arbitrário; contudo, dado o seu predomínio entre os mais cultos, é natural que crie um ambiente favorável à sua perpetuação entre os estudantes, que buscam se beneficiar do conhecimento de profissionais. Os estudantes normalmente absorvem aquilo que seus professores tomam por certo.

O terceiro aspecto é *a profunda relutância dos professores cristãos em admitir que, por intermédio da Escritura, Deus nos fala sobre si mesmo*. Desde que o liberalismo tornou-se predominante há um século e meio, os teólogos protestantes, embora não negassem que a Escritura fosse mediadora do contato consciente e impulsionador da vida com Deus, aderiram em grande número à idéia de que a Escritura não é a Palavra de Deus no sentido em que a entendia Agostinho: "O que diz tua Escritura, és tu quem o dizes". Kant, cuja filosofia era em grande parte subordinada ao deísmo, negava tanto a possibilidade quanto a necessidade de uma revelação verbal por parte de Deus. A teologia liberal tomou como exemplo a filosofia kantiana. Desde o início, os teólogos liberais achavam que a Escritura fosse produto de um *insight* religioso e moral, capaz de desencadear *insights* semelhantes naqueles que os absorvessem. A teologia, porém,

tal qual foi expressa pelos autores bíblicos, não passa de testemunho humano aculturado a essas consciências de Deus — consciências que, em todo caso, eram essencialmente inefáveis, assim como todas as experiências religiosas. Schleiermacher é o arquétipo do mestre liberal. Contribuiu para isso sua crença de que a essência de toda religião é uma intuição (sentimento) de dependência de Deus, e que o cristianismo só é diferente porque nele esse sentimento era, e é, mediado pelo impacto da figura histórica de Jesus. Ele foi de fato o cérebro de tudo isso que aí está. Ritschl é tido como o patriarca dos liberais, porque negava a revelação verbal e os milagres. Era agnóstico, porém sua hostilidade para com o misticismo não era característica do movimento como um todo.

No século XX, os neo-ortodoxos dizem que, pela Bíblia, a Palavra de Deus chega até nós, mas recusam-se a entender essa Palavra como simples ensinamento bíblico aplicado à nossa situação. À direita, Barth via a Palavra como manifestação de algo que a Escritura "pretende" e que a igreja tem de ouvir; e não como a aplicação sistemática e consolidada para nossa vida daquilo que a Escritura efetivamente tem a dizer. No centro, Brunner passava muito tempo insistindo em que, uma vez que a revelação de Deus sobre si mesmo é pessoal, não pode ser de forma alguma proposicional — uma falsa antítese curiosa que faz do método de auto-revelação divino algo análogo à comunicação não-verbal de Harpo Marx. À esquerda, Bultmann insistia em que o encontro transformador de vida que temos com a Palavra de Deus não gera nenhuma informação factual, e que a natureza da verdadeira fé consiste em confiar em Deus, sabendo que, em rigor, nada sabemos sobre ele. Os adeptos da *nova hermenêutica* seguem Bultmann quando exploram a natureza dos "acontecimentos lingüísticos" que alteram a compreensão que temos de nós mesmos, sem com isso nos proporcionar qualquer compreensão direta sobre Deus.

Quando teólogos de destaque decidem não acatar as declarações contidas nas mais de mil páginas da Bíblia, e em um milhão e meio de palavras que a constituem, como informações comunicadas por Deus a nós, ressaltando que tais informações não podem existir e que é um erro intelectual buscá-las, não é de espantar que as pessoas percam a fé na capacidade da linguagem bíblica de nos relatar fatos sobre nosso Criador. Se tivéssemos todos o raciocínio perfeitamente claro e lógico, veríamos que, em tal situação, seria preciso decidir entre o que dizem os teólogos modernos, citados mais acima, e outros mais antigos, como Moisés e os profetas, Jesus Cristo, Pedro, Paulo, João e o autor da carta aos Hebreus. Por esse prisma, faríamos bem — ao menos no tocante à questão em pauta — se déssemos as costas aos modernos. Contudo, tendo em vista que muita gente é tradicionalista sem nem mesmo saber bem o porquê, nem sempre

nos damos conta de que é essa a escolha que se coloca diante de nós; mas mesmo quando temos consciência disso, acabamos por fazer a escolha errada.

O quarto aspecto do ceticismo atual é a *forte influência das idéias religiosas orientais, que enfatizam a falta de expressividade de Deus em relação ao homem.* Assim, por exemplo, Lao-tsé começa seu tratado dizendo: "O *tao* [caminho] que pode ser trilhado não é o *tao* duradouro e imutável. O nome que pode ser pronunciado não é o nome duradouro e imutável". "Para Lao-tsé, e para o misticismo oriental de modo geral", observa John Macquarrie, "o pensamento parece ser [...] de um Ser primal indiferenciado, que nem sequer podemos nomear sem com isso atribuir a ele um caráter específico, tornando-o assim alguma coisa particular".[11] No pensamento oriental, assim como no neoplatonismo que permeava o cristianismo primitivo, o ser último não tem caráter determinado; na verdade, não é de forma alguma um ser específico. Os cristãos acreditam que Deus fez o homem à sua imagem, de modo que Deus e o homem pudessem caminhar juntos. Crêem, além disso, que Jesus é Deus encarnado, que veio a nós mostrar-nos como é o Deus eterno. Assim, o problema transcendental acima nada tem a ver conosco. As crenças orientais, entretanto, carentes dessas verdades bíblicas e marcadas por concepções panteístas (como no hinduísmo) ou deístas (islamismo) não têm como fugir à falta de especificidade do ser. Para os ocidentais, para quem o cristianismo é coisa antiga e as religiões orientais, novidade, e que, a exemplo dos atenienses, estão sempre em busca de coisas novas, pensar em Deus como algo distante das categorias da linguagem humana pode parecer — tal como o braço em trajes brancos de Tennyson, que tomou para si Excalibur —, algo "místico, maravilhoso". Para cristãos, contudo, tal idéia é o mesmo que abraçar as trevas, e não a luz. Todavia, a noção oriental de Deus como um ser totalmente inconcebível e inexprimível certamente influencia muitas mentes hoje em dia, e reforça a reação cética comum no momento em que os cristãos afirmam que Deus usou a linguagem humana — hebraico, aramaico e grego, para ser mais exato — para nos dar informações específicas sobre si mesmo.

NOSSO DEUS QUE USA A LINGUAGEM HUMANA

Tal ceticismo, porém, encontra-se tão distante do mundo da religião bíblica quanto da fé histórica da igreja. Conforme já pudemos ver, desde o início

[11] *God-talk*, London: SCM; New York: Harper and Row, 1967, p. 23ss.

o cristianismo baseou-se na convicção bíblica de que nas palavras — e por meio delas — comunicadas aos profetas e aos apóstolos, e por eles reproduzidas — porém, acima de tudo por Jesus Cristo, a palavra encarnada, assim como pela voz que se ouviu no céu (Mc 1.11; 9.7; Jo 12.28ss; 2Pe 1.17ss) —, Deus falou, *usando especificamente a linguagem para dizer aos homens aquilo que queria.* É incorreto supor, como fazem os liberais, que o vocabulário bíblico empregado no discurso divino é metafórico, no sentido de uma comunicação não-verbal, ou que não passa simplesmente de discernimento espontâneo de valores espirituais por almas mais sensíveis.

Podemos tomar como prova o testemunho explícito da carta aos Hebreus. A abertura do livro é grandiosa: "Há muito tempo Deus falou muitas vezes e de várias maneiras aos nossos antepassados por meio dos profetas, mas nestes últimos dias *falou-nos* por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e por meio de quem fez o universo" (Hb 1.1,2). A expressão "várias maneiras" nos traz à mente as visões, sonhos, teofanias, mensagens angelicais e outras formas de locução direta por meio das quais Deus revelou sua mente a seus mensageiros do AT. Indica também a natureza esporádica e fragmentária das revelações, ao menos quando vistas à luz da auto-revelação final e definitiva que Deus nos deu por meio da encarnação de seu Filho, Jesus Cristo. Contudo, quando o autor diz que Deus *falou* por intermédio de seu Filho, o que ele tem em mente é precisamente a comunicação verbal, da mesma forma quando diz que Deus *falou* por intermédio dos profetas. O argumento prossegue e conclui que, dada a suprema dignidade do Filho, devemos dar toda a atenção à mensagem de grande salvação por ele anunciada e que seus primeiros ouvintes, os apóstolos, nos legaram por meio do testemunho falado (Hb 2.1-3). O autor passa então a listar, quando não a reforçar, até o capítulo final da carta, todos os pontos teológicos positivos de seu argumento por meio da exposição e da aplicação de trechos do AT — que ele cita como palavras do Pai ou do Filho, ou do Espírito Santo aos crentes (em 1.5-13; 5.5ss; 8.3-12; 10.30,37ss; 12.26; 13.5, é o Pai quem fala; em 2.11-13; 10.5-9, o Filho; e em 3.7-11; 9.8; 10.15-17, o Espírito Santo).

Não podemos tratar aqui da fascinante questão relativa aos princípios aos quais o autor de Hebreus recorre para interpretar o significado dessas passagens. No momento, estamos preocupados unicamente com sua convicção de que as palavras da Bíblia (nosso AT), juntamente com as palavras de Cristo e dos apóstolos, expressam tanto o que Deus *disse* na arena pública do *continuum* espaço-tempo, a que denominamos de história do mundo, quanto com o que ele diz agora, na aplicação pessoal de suas palavras a todos aqueles a quem

a mensagem é comunicada, e de um modo decisivo para seu destino eterno. Trata-se de uma convicção característica da Bíblia, que não ocorre somente em Hebreus, mas onde quer que, na Escritura, sejam mencionadas as palavras da Lei, dos profetas, dos apóstolos ou do Senhor Jesus Cristo. Tal é a convicção que devemos examinar agora.

Como já vimos, essa convicção tem a ver com a *autoridade*, isto é, com a maneira por meio da qual Deus exerce a justa prerrogativa de orientar suas criaturas humanas racionais ao reconhecimento de sua verdade e à obediência à sua vontade. Assim, a convicção a que nos referimos diz respeito à realidade da comunicação de Deus para conosco, por meio da qual ele nos informa sobre coisas que do contrário não saberíamos, e também com o plano gracioso de Deus para fazer dos pecadores seus amigos — sendo este o objetivo do conhecimento que ele nos dá. Formalmente, essa convicção é constituída por três vertentes: 1) A auto-revelação direta de Deus por meio da palavra dirigida a indivíduos ao longo da história — a Noé, Abraão, Moisés, Jonas, Elias, Jeremias, Pedro, Paulo e outros — revestia-se de autoridade imediata para sua fé e comportamento. Tendo Deus falado a eles, creram no que Deus lhes dissera, certos de que era a verdade (porque ele é o Deus da verdade), dispondo-se a fazer tudo o que Deus lhes ordenara que fizessem. 2) A mesma autoridade divina imediata permeava tudo o que Deus movera seus porta-vozes escolhidos — os profetas, autores de literatura sapiencial, poetas, apóstolos e o próprio Jesus Cristo — a declararem oralmente a outros em seu nome. Sua autoridade não era apenas a de alguém com um *insight* religioso humano, por mais profundo que fosse. Em primeiro lugar, e principalmente, sua autoridade era a do Deus cuja verdade haviam sido encarregados de transmitir em forma verbal, a que ele mesmo os conduzira. Paulo diz que "nós [apóstolos] [...] recebemos [...] o Espírito procedente de Deus, para que entendamos as coisas que Deus nos tem dado gratuitamente. Delas também falamos [...] com palavras ensinadas pelo Espírito" (1Co 2.12,13). A inspiração verbal, conforme definida aqui, conferia autoridade divina imediata às palavras enunciadas pelos mensageiros de Deus, cuja autoridade requeria que seus ouvintes recebessem o que tinham ouvido como se da parte do próprio Deus. 3) A mesma autoridade divina perpassa seus escritos, que são os livros hoje agrupados no cânon das Escrituras.

Na condição de cânon inspirado por Deus, e nossa regra de fé e prática, a Sagrada Escritura pode ser acertadamente chamada de *lei* (no sentido do termo hebraico *torá*, que é o tipo de instrução plena de autoridade que um pai dá a seus filhos). Todavia, não se deve entender por meio dessa afirmativa que a Escritura toda tenha a mesma qualidade lingüística uniforme dos estatutos civis ou dos compêndios de direito, ou que seja toda ela constituída por simples

assertivas (proposições) factuais acompanhadas de diretrizes de um mesmo tipo lógico. Os usos de linguagem na Bíblia são, no mínimo, tão variados quanto os que encontramos em outros 66 livros quaisquer, por isso é importante fazer justiça à sua complexidade.

Na comunicação do dia-a-dia, a linguagem parece desempenhar no mínimo cinco funções principais. Em primeiro lugar, pode ser *informativa*, comunicando dados factuais de um tipo ou de outro a pessoas que, supostamente, os desconheciam. Em segundo lugar, pode ser *imperativa*, quando transmite ordens e exige a ação correspondente. Em terceiro lugar, pode ser *esclarecedora*, quando recorre a diversos artifícios no intuito de despertar nossa imaginação para atividades empáticas, aprofundando assim nosso *insight* — e nos levando ao conhecimento — de fatos que, no plano conceitual, já são do nosso conhecimento. Os poemas sobre a natureza — dias ensolarados, neve, chuva, flores, árvores etc. — não se apresentam sob a forma de meteorologia ou botânica em versos. Transmitem a visão do poeta sobre o significado dessas coisas que nos são familiares. As analogias, metáforas e parábolas com que colorimos nossa prosa também têm um objetivo esclarecedor semelhante. Em quarto lugar, a linguagem pode ser *performática*, tornando manifestas determinadas situações. Ao dizer: "Declaro aberta esta estrada", um prefeito abre de fato a nova rodovia ao tráfego. Ao escrever: "O nome dele é João", Zacarias determinou realmente que nome teria seu filho (Lc 1.63). Em quinto lugar, a linguagem pode ser *comemorativa*, concentrando-se em uma percepção das coisas de um modo tal que confirma o que se está compartilhando, unindo assim ainda mais aqueles que as compartilham. Encontram-se nessa categoria grande parte da linguagem ritual e cerimonial, diversos discursos em contextos vários, bem como declarações do tipo "não é lindo?", ou "olhe só isso!", e até mesmo "uau!". Portanto, a instrução divina comunicada a homens pecadores, conforme podemos observar na Sagrada Escritura, compreende todos esses cinco usos da linguagem.

A linguagem *informativa* é fundamental em todos os livros da Escritura. É didática, ao seu modo, fazendo afirmações implícitas, quando não explícitas, sobre Deus. Isso se aplica até mesmo ao livro de Ester, em que se celebra a providência divina, embora o livro não mencione o nome de Deus; o mesmo ocorre também no Cântico dos Cânticos, um dueto de amor que celebra em forma de parábola a devoção e a afeição mútuas de nosso Senhor por seu povo. Quem, diante disso, insistir em negar que a revelação é informativa — isto é, para usar uma palavra muito em voga desde os anos 40, "proposicional" — deverá, naturalmente, negar sem rodeios que a Sagrada Escritura possa, de alguma

forma, constituir uma revelação. Como se trata de um ponto de vista que não leva em conta os ensinamentos de Cristo e dos apóstolos, não pode ser tomado seriamente. Os cristãos confessos, por sua vez, devem ter em mente que todas as afirmativas que a Bíblia faz, quando submetidas a uma exegese sadia, seja sobre questões relativas a fatos naturais e históricos no âmbito da ordem criada, seja sobre os planos e ações do Criador, devem ser entendidas como informações dadas e ensinadas por Deus como parte da apresentação, interpretação e celebração da redenção que constituem a essência da Escritura.

A linguagem *imperativa* é igualmente básica. A Lei mosaica, a literatura sapiencial, o ensinamento moral dos profetas, de Cristo e dos apóstolos, além de diversas outras narrativas específicas ilustram os mandamentos divinos, como no uso da forma imperativa negativa em Êxodo 20.3-17 ou em Mateus 5.34,36,39,42; 6.3,7ss,16,19,25,31,34; 7.6,35 etc; ou ainda: "Vá e faça o mesmo", em Lucas 10.37; "Vigiem", em Marcos 13.33-37 etc. Não há necessidade de mais nenhum outro exemplo nesse caso.

A linguagem *esclarecedora* aparece quando artifícios literários como a analogia, a alegoria, a imagética ou parábolas são usados pelos porta-vozes de Deus para nos ajudar a compreender existencialmente, e com a ajuda da imaginação, por vezes mediante uma avaliação pessoal traumática, o profundo significado que teve para eles os acontecimentos que lhes sobrevieram, sobretudo o que significaram para o seu relacionamento com Deus. Não há fatos novos sendo comunicados aqui. Pede-se aos ouvintes que vejam fatos já sabidos sob uma nova perspectiva. Exemplos disso são a parábola de Jotão sobre as árvores narrada aos homens de Siquém (Jz 9.7ss), a parábola de Natã sobre a cordeirinha contada a Davi (2Sm 12.1ss), as alegorias de Ezequiel sobre as duas águias e as duas irmãs (Ez 17; 23); bem como as parábolas de Jesus, mediante as quais ele procurava surpreender seu público eminentemente popular, preconceituoso e passivo, levando-o a compreender as realidades revolucionárias do evangelho do Reino. As parábolas de Jesus "operam" por meio da invocação vívida das realidades cotidianas, por vezes trazendo em si, de forma velada, um fator surpresa (como nas histórias dos trabalhadores da vinha, da grande ceia e do fariseu e do publicano); por vezes, não (como nas histórias do semeador, da semente de mostarda e da ovelha perdida). Elas sempre desafiam o ouvinte a encarar com seriedade os caminhos de Deus em relação à sua vida pessoal, levando-o a examinar que tipo de resposta dará a Deus no tocante ao Reino. Em outras palavras (para usar novamente a linguagem de uma geração mais antiga), essas parábolas pouco têm a ver com o ensinamento de doutrinas; seu objetivo é a aplicação de doutrinas já ensinadas. São um recurso da imaginação

cujo objetivo é fazer com que as pessoas vejam a significação pessoal daquilo que já conheciam conceitualmente antes.

A linguagem *performática* ocorre quando Deus, depois de dizer a Abraão que celebraria uma aliança com ele, conclui: "Esta é a minha aliança com você" (Gn 17.2-4). O uso dessas palavras faz com que o acontecimento mencionado passe a existir.

A linguagem *comemorativa* aparece nos salmos, em Êxodo 15 e em passagens semelhantes, em que fatos conhecidos da obra divina na história de seu povo se tornam temas de gratidão e louvor.

É preciso discutir ainda outra questão importante antes de passarmos à próxima seção. Quando dizemos que a inspiração bíblica é *plena* (e não parcial) e *verbal* (contrariamente à idéia de que Deus agiria apenas por meio de sugestões e *insights*, sem determinar por intermédio de que palavras seriam expressas), isto não é o mesmo que uma visão corânica da inspiração, em que as traduções do original *não* são precisamente o Livro Sagrado. Como diziam os teólogos reformados, é o sentido da Escritura que a torna Escritura, e todas as traduções são, na verdade, a Bíblia, ao menos na medida de sua exatidão. Essa idéia também não implica — como se crê normalmente — que pelo fato de as palavras da Bíblia serem palavras de Deus, isso nos habilite a encontrarmos na Escritura significados não relacionados com o que os escritores humanos procuravam transmitir àqueles a quem se dirigiam diretamente. A Bíblia é totalmente humana e totalmente divina, e para entrar na mente atual de Deus Espírito Santo, basta entrar na mente expressa de seus agentes humanos — os autores da Bíblia, escritores a serviço de Deus — além de aplicarmos a nós mesmos, como convém, aquilo que disseram. Aqui, as alegorias, e tudo o que se assemelha a elas, são ilegítimas. O que a inspiração *plena* e *verbal* quer comunicar é que as palavras contidas na Bíblia (em hebraico, aramaico ou grego) devem ser entendidas como palavras divinas. O homem não foi abandonado à própria sorte, vendo-se obrigado a articular informações e interpretações sobre os caminhos de Deus à parte da divina providência. Pelo contrário, Deus, que lhe deu a Palavra, deu-lhe também as palavras. Não somente o pensamento dos autores, e sim "toda a Escritura", o registro escrito, é de inspiração divina (2Tm 3.16; v. 2Pe 1.21).

É de fundamental importância, portanto, que, na medida do possível, estejamos certos de que sabemos quais são as palavras comunicadas por Deus. Elas, afinal de contas, são veículos e guardiãs do significado; se as perdermos, perderemos também seu sentido. Assim, a ciência da ("baixa") crítica textual torna-se um elemento da máxima importância. Quando, por exemplo, o estatuto

de fé da British Inter-Varsity Fellowship (atual Universities' and Colleges' Christian Fellowship) diz que a inspiração e a autoridade da Escritura Sagrada ocorrem em conformidade com os originais dados, o ponto em questão aqui não consiste, como se pensa às vezes, em conceder licença irrestrita para que se levantem suspeitas de corrupção textual sempre que houver uma discrepância aparente entre duas ou mais passagens. Trata-se simplesmente de explicitar que traduções mal feitas e cochilos evidentes de copistas não devem ser reverenciados como se fossem verdade divina; pelo contrário, devem ser detectados e corrigidos.

Costuma-se dizer com muita freqüência, e com razão, que em mil palavras do texto grego do NT, nem uma sequer é passível de dúvida séria. E mais: não há lugar algum em todo o NT em que a incerteza textual seja capaz de suscitar dúvidas de substância doutrinária. Costuma-se dizer também, e novamente com razão, que nenhuma tradução honesta da Bíblia jamais foi tão mal feita que a mensagem divina de vida não pudesse alcançar o homem. Não obstante, os erros humanos de tradução e de transmissão podem obscurecer a palavra divina, portanto, devemos tentar sempre erradicá-los. De igual modo, cabe aos revisores eliminar todos os erros de impressão, mesmo que se trate de algo inteligível e geralmente confiável, apesar dos erros.

Todavia, ao enfatizar a importância de palavras específicas que os autores humanos nos deram e, por meio deles, também Deus Espírito Santo nos deu, não podemos esquecer que as unidades semânticas (i.e., unidades de significado) na Bíblia, a exemplo do que ocorre em qualquer outro tipo de literatura, compreendem sentenças, parágrafos, capítulos e, em última análise, livros inteiros. É sempre errado pensar em interpretar qualquer documento buscando a combinação de todos os significados possíveis de cada palavra conforme aparecem nos dicionários. É duplamente errado se alguém, ao interpretar a Escritura, imaginar que cada palavra a que se atribui um possível significado teológico terá sempre o mesmo peso. Também erramos quando definimos esse significado em referência à maneira como a palavra é usada em outra parte da Escritura. O erro monumental de Lutero, ao tomar como algo certo que Tiago empregou os termos "justificar", "obras" e "fé" exatamente da mesma forma como Paulo os empregou (o que o levou a postular a retirada da carta de Tiago do cânon porque no cap. 2, v. 14-26, o autor parecia contradizer as epístolas aos Romanos e aos Gálatas) serve de alerta em todos os momentos contra o perigo dos falsos métodos. Há uma máxima bastante ambígua e facilmente mal empregada segundo a qual a Bíblia deve ser lida como qualquer outro livro, o que não deixa de ser verdade pelo menos no caso aqui em pauta,

em que o texto deve necessariamente obedecer às regras básicas da semântica, invalidando portanto qualquer técnica de interpretação que vá de encontro a elas.[12] As interpretações docéticas da Escritura (que duvidavam da realidade de sua humanidade evidente) são tão censuráveis quanto a compreensão docética — ou melhor, a falta de compreensão — das experiências pessoais e humanas do Senhor encarnado.

O PROBLEMA DA LINGUAGEM TEOLÓGICA

Devemos agora atentar para o fato de que a posição defendida nos parágrafos anteriores — ensinada, como cremos, pela própria Bíblia — soluciona, em princípio, dois tipos de problemas bastante difíceis da filosofia da religião contemporânea, a saber: de que maneira a linguagem teológica pode comportar um significado específico e de que modo, em particular, pode ser portadora da revelação, no sentido de comunicar uma informação verdadeira sobre Deus.

Nos últimos cinqüenta anos, filósofos da linguagem tentaram por diversas vezes demonstrar, com base em fundamentos lógicos diversos, que a linguagem não teria como comunicar o conhecimento sobre Deus. As respostas a essa objeção, bem-sucedidas até certo ponto, foram formuladas com base no pressuposto de que a linguagem é resultado de um desenvolvimento evolucionário, para o qual a referência à experiência sensorial física é, se não exclusiva, pelo menos básica. Ian Ramsey mostrou que com a aplicação de "qualificadores" criteriosamente escolhidos a "modelos" verbais ("celestial" a "Pai", por exemplo), pode-se "esticar" a linguagem, fazendo com que ela conduza a mente do homem rumo a um objeto transcendente de referência e, por meio dele, a Deus, precipitando uma "revelação" de sua realidade.[13] John Macquarrie analisou a linguagem teológica (o "falar sobre Deus", segundo ele) como decorrência de uma reflexão sobre encontros existenciais significativos com o Ser santo.[14] Austin Farrer diz que a linguagem bíblica segue o princípio "operacional"

[12]Para mais subsídios a esse respeito, v. A C. Thiselton, Understanding God's Word today, em *Obeying Christ in a changing world, I*: the Lord Christ, org. John Stott (London: Collins, 1977), p. 90-122; idem, Semantics and New Testament interpretation, em *New Testament interpretation*, org. I. Howard Marshall (Exeter, Paternosrer; and Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 75-104; James Barr, *The semantics of biblical language* (London: Oxford University Press, 1961).

[13]*Religious language* (London: SCM, 1957); *Models and mystery* (London: Oxford University Press, 1964); *Christian discourse* (London: Oxford University Press, 1965).

[14]*God-talk.*

da imaginação poética.[15] Eric Mascall, entre outros, procurou dar nova vida à doutrina clássica sobre a qual repousa a teologia natural tomista, a saber, que Deus, sendo aquele a quem nos assemelhamos sob alguns aspectos, porém não em outros, pode ser conhecido metafisicamente por meio da formulação de analogias.[16] Basil Mitchell, Ian Crombie e outros acreditam que a fraseologia bíblica e eclesiástica consiste na combinação e no equilíbrio de parábolas.[17] Frederick Ferré, depois de analisar atentamente diversas formas de ceticismo e de agnosticismo próprios do ponto de referência objetivo da linguagem teológica, conclui seu raciocínio com a seguinte afirmativa: se, conforme se alega, os "modelos" lingüísticos pessoais do teísmo cristão unificam e dão sentido à nossa experiência como um todo, fica assim definitivamente justificada a alegação de que são ambos (modelos e experiência) significativos e fiéis à realidade.[18]

Como respostas *ad hominem* aos céticos, e considerando-se o lugar que o ceticismo ocupa no tocante à linguagem humana, não se pode negar seu mérito. Seus autores, todavia, pecam por não questionar o pressuposto cético de que os sistemas de sinais arbitrários, vocais e visuais, a que chamamos de linguagem, vêm "de baixo", isto é, são um desenvolvimento evolucionário no qual a significação das entidades físicas é básica para tudo o mais. Essa omissão deixa seu trabalho pela metade, de modo que sua apologética não tem o impacto que deveria ter.

A falta de espaço e de competência não nos permitem explorar aqui os muitos problemas decorrentes da origem e do desenvolvimento da linguagem humana. O ponto principal, porém, é que os capítulos iniciais do Gênesis — um *obter dictum* (comentário incidental) citado, como vimos, por nosso Senhor como palavra do Criador (Mt 19.4ss, em que Jesus cita Gn 2.24) — ensinam-nos que os seres humanos foram criados à imagem de Deus (1.26ss). Em seguida, o texto continua baseado no pressuposto de que tanto a percepção do divino quanto a linguagem por meio da qual o homem pode conversar com Deus foram comunicadas a ele, desde o início, como parte integrante — ou mesmo pré-condição — da imagem divina. Ao descrever Deus como o primeiro

[15] *The glass of vision*, London: Dacre, 1948.

[16] *Existence and analogy*, London: Longmans, 1949; idem, *Words and images*, London: Longmans, 1957.

[17] V. contribuições a *Faith and logic*, org. Basil Mitchell (London: Allen and Unwin, 1957).

[18] *Language and God*, London: Collins, 1970, p. 231ss.

ser a se valer da linguagem (1.3,6 e outros), o Gênesis nos mostra que o pensamento e o discurso humanos têm sua contraparte e arquétipos em Deus. Ao nos contar sobre Adão, Eva e seus descendentes, e como ouviam e reagiam ao que Deus dizia, o Gênesis nos mostra que as referências ao Criador não "esticam" a linguagem comum de modo artificial. Pelo contrário, esse "esticamento" faz parte do uso elementar da linguagem. O que não é natural é o "enco-lhimento" dela, como na suposição de que só seria usada com facilidade e naturalidade para se referir a objetos físicos. Ao nos informar, desde o início, de que Deus usa a linguagem para transmitir informações aos homens e assim ensiná-los o que pensar sobre si mesmos e sobre o modo como se dirigir a ele, o Gênesis justifica o uso da linguagem teológica e da adoração como algo significativo e real, fixando como padrão da verdade a elocução divina, à qual nossas idéias teológicas devem sempre se conformar.

Assim, o ponto de vista bíblico de que Deus fala e de que o homem foi criado à imagem do Criador, implica a capacidade humana de compreender e de reagir à palavra que Deus lhe dirige, o que demonstra a arbitrariedade e até mesmo o provincialismo da teoria da linguagem positivista pós-cristã sobre o qual repousa o ceticismo dos filósofos da linguagem. A prova definitiva de que a linguagem humana é capaz de falar de forma inteligente sobre Deus é que Deus falou de fato de forma inteligível sobre si mesmo. Essa inteligibilidade decorre do chamado antropomorfismo (semelhança com o homem) do relato dado por Deus sobre si mesmo. Tal antropomorfismo, porém, é basicamente um testemunho do teomorfismo essencial (semelhança com Deus) do homem. Quando Deus se revela por meio de uma linguagem que emprega os mesmos termos pessoais que usamos quando nos referimos a nós mesmos, sendo portanto inteligível, isso não significa que ele tenha nos dado uma imagem distorcida de si mesmo nas palavras que utilizou. Significa, isto sim, que, como pessoas dotadas da capacidade de transmitir e receber comunicações verbais, somos menos diferentes de Deus do que provavelmente imaginávamos.

A convicção dos filósofos da linguagem contemporâneos do Ocidente é de que a suposta dificuldade de se acreditar que a linguagem teológica humana possa efetivamente referir-se a Deus e expressar a verdade factual ("verdade verdadeira", no dizer de Francis Schaeffer) sobre ele tem origem em duas fontes. Em primeiro lugar, supõe-se que Deus (se real) deve diferir de tal modo de nós que jamais poderemos ter certeza de que é possível encaixá-lo em quaisquer de nossos conceitos ou formulações. Em segundo lugar, presume-se que ele nada diga, o que não nos ajuda em nossa tentativa de dizer alguma coisa a seu respeito quando dizemos, a nós mesmos, coisas sobre ele. Encontramos nessas duas convicções

o pernicioso legado de Kant, que entrou para a teologia liberal com Schleiermacher e outros depois dele. Foi Kant, com sua combinação letal de deísmo *a priori* e agnosticismo *a posteriori* (sendo essa a questão epistemológica final de sua filosofia crítica), que tornou pública a idéia de que nenhum filósofo sério poderia acreditar em um Deus que fala, e que a religião deveria ser moldada pela reflexão "no âmbito da razão pura". Embora Deus possa ser um postulado necessário, não é possível *conhecê-lo* em hipótese alguma, nem por meio algum, seja em que tempo for, não mais do que a coisa em si (*Ding-an-sich*) se dá a conhecer na ordem natural. Assim, Kant nos lega uma compreensão errônea — e hoje crônica — da transcendência e da incompreensibilidade divinas. Isso significa que, em sua existência pessoal, Deus é a um só tempo distante e incompreensível.

Alguns dos maiores pensadores modernos se deixaram influenciar por esse erro. "Para Barth", escreveu John Frame, "a transcendência divina implica que ele *não pode* se revelar claramente ao homem, tampouco pode ser representado claramente por palavras e conceitos humanos". Isso porque Barth recorre a sólidas linhas kantianas na tessitura de seu pensamento. Todavia, observa Frame, "a Escritura jamais deduz da transcendência divina a insuficiência e a falibilidade de toda a revelação verbal. Muito pelo contrário: na Escritura, a revelação verbal deve ser obedecida sem questionamento, *por causa* da transcendência divina [...] O senhorio de Deus, sua transcendência, demanda fé incondicional nas palavras da revelação, que devem ser igualmente obedecidas; ele *jamais* relativiza ou abranda a autoridade dessas palavras". Seria isso o mesmo que idolatrar as palavras humanas, como Barth, cegado pelas idéias de Kant, quer que creiamos? Não, diz Frame, uma vez que as palavras da Escritura são Palavra de Deus e também palavra do homem, e a autoridade divina é intrínseca à sua mensagem.[19] Assim, fica corrigido o erro de Kant. Os filósofos anglo-saxões, bem como os teólogos da Europa continental, fariam bem se atentassem para isso. Uma vez que Deus, embora transcendente de fato, diga realmente aquilo que se acha registrado pela Escritura e, uma vez que o homem, sendo realmente teomórfico,

[19]God and biblical language, em *God's inerrant Word*, J. W. Montgomery, org., Minneapolis: Bethany Fellowship, 1973, p. 173ss. Vale a pena ressaltar o ponto implícito na equação de transcendência de Frame com o senhorio. O senhorio, que compreende a relação de preservação, direção e controle de todas as coisas criadas — tanto no que se refere ao seu movimento quanto ao repouso delas — é o único conceito de transcendência reconhecido pelas Escrituras; as idéias kantianas e barthianas de distanciamento metafísico, de obscuridade e a insuficiência de todas as categorias lingüísticas humanas (ainda que dadas por Deus!) simplesmente não têm lugar na Escritura.

como portador que é da imagem de Deus, é capaz de apreender de fato aquilo que Deus diz na Escritura, deve-se descartar o ceticismo filosófico acerca da capacidade da linguagem de comunicar a verdade sobre o Deus verdadeiro. Tal idéia não passa de um erro infeliz e absurdo.

A CONDESCENDÊNCIA DIVINA

Paulo refere-se à ordenação e à aceitação da cruz de Jesus Cristo como *loucura* e *fraqueza* de Deus (1Co 1.25). O apóstolo está sendo irônico, é claro, porque sabe que Cristo é a sabedoria e a força de Deus (1Co 1.25). Ele insiste em que a palavra da cruz só *parece* loucura para aqueles que não a compreenderam. Insiste também em uma questão teológica indiscutível, a saber, que a morte do Filho de Deus no Calvário mostra como Deus estava disposto, por amor à humanidade, a ocultar sua glória e a tornar-se vulnerável à vergonha e à desonra. Agora, o Deus de amor chama os homens para que abracem esse acontecimento da Cruz, aparentemente louco e frágil, e dele se orgulhem, pois é meio de salvação. Ele desafia o orgulho pecaminoso da mente e do coração.

De igual modo, o Deus de amor nos chama para que nos humilhemos diante da Sagrada Escritura (e esse é o nosso próximo assunto), que também tem aparência de loucura e de fragilidade quando avaliada por determinados padrões humanos, embora seja verdadeiramente Palavra de Deus e instrumento mediante o qual podemos conhecê-lo como Salvador. Deus primeiramente humilhou-se a si mesmo para nossa salvação na encarnação e na cruz, e agora humilha-se para que conheçamos a salvação dirigindo-se a nós por meio das palavras por vezes pouco expressivas — do ponto de vista humano — da Bíblia. Somos confrontados aqui por aquela qualidade divina que C. S. Lewis descreveu da seguinte forma: "A mesma humildade divina que fez com que Deus se tornasse um bebê no ventre de uma camponesa e, mais tarde, um pregador de praça pública feito prisioneiro pela polícia romana, fez também com que fosse pregado [e, poderíamos acrescentar, que se escrevesse a seu respeito] em linguagem vulgar, prosaica e sem nenhuma sofisticação literária".[20] Essa qualidade divina por meio da qual ele se identifica amorosamente com aquilo que lhe é inferior — e cujo paradigma é a encarnação, embora todos os seus atos graciosos para com os homens sejam prova disso — recebe na tradição clássica o nome de *condescendência* (em grego, *synkatabasis*), cujo significado etimológico é "descer para estar junto".

[20]Introdução a *Letters to young churches,* London: Bles, 1947.

Calvino, que ao que tudo indica tinha plena consciência das limitações literárias de algumas partes da Bíblia, destacou enfaticamente a condescendência divina em se dignar, por amor, a conversar conosco em linguagem terrena e simples "com uma vileza desprezível de palavras" (*sub contemptibili verborum humilitate*).[21] Com isso, como percebeu Calvino, o objetivo primeiro de Deus não é tanto que nos conservemos humildes, embora tal coisa não possa ser desprezada, e sim ajudar-nos a compreender sua maneira simples de dirigir-se a nós por meio de palavras empregadas por autores muito pouco sofisticados a quem ele usou para a fixação por escrito de suas palavras. Isto é, em si mesmo, um ato de amor. "Deus [...] condescende [*se demittit*] com nossa imaturidade [*ruditattem*] [...] Quando ele conversa [*balbutit*] de modo tão simples conosco na Escritura, num estilo desajeitado e rústico [*crasse et plebeio stylo*], tenhamos em mente que ele assim o faz por causa do amor que tem para conosco."[22] Um sinal de amor para com uma criança consiste em adaptarmos nossa linguagem à dela, e assim, prossegue Calvino, Deus em seu amor para conosco se adapta à nossa infantilidade nas coisas espirituais. Longe de promover qualquer obscuridade, essa "conversa de bebê que Deus usa (e que Calvino chama de linguajar simples), afasta todas as ambigüidades, tornando tudo mais claro para nós, o que não aconteceria se não fosse assim.

Sem dúvida, Calvino tem razão. As debilidades genuinamente humanas e as limitações que a Escritura por vezes apresenta — do esquecimento de Paulo (1 Jo 1.16) e de sua rispidez (Gl 5.12) ao grego sofrível do Apocalipse, bem como à retórica rude e sofrida de Jó — contribuem de fato para que a comunicação da Escritura (isto é, de Deus na Escritura e por meio dela) se dê de modo eficaz. Tal comunicação compreende não apenas as verdades doutrinárias, como também demonstrações de como a divina graça opera na vida, não de modelos de perfeição ou de santos de gesso, e sim daqueles seres humanos de carne e osso. Assim como Deus escolheu mortais "indignos" (até mesmo pecadores como você e eu!) para salvar, ele também estava pronto para se tornar "indigno" tanto na encarnação como na inspiração, para que pudesse nos dar a salvação. A condescendência divina, que fez com que Deus se tornasse um bebê judeu, fosse executado em um patíbulo romano e desse a conhecer sua bondade e seu evangelho a nós por meio de palavras corriqueiras, sem sofisticação literária e, muitas vezes, toscas, dos 66 livros canônicos, é única, e traz consigo uma mesma realidade que se estende sobre tudo e sobre todos — amor até o fim.

[21] *Institutas*, I.VIII, em referência à pregação do NT sobre o Reino.

[22] *Commentary on John*, especificamente João 3.12.

Contudo, a humildade de Deus é motivo de ofensa para o orgulho humano. Por isso a encarnação e a inspiração são rejeitadas por alguns, que a têm como inacreditável. Vale a pena notar o paralelo aqui. O filósofo pagão Celso (aproximadamente 150 d.C.) liderou o grupo daqueles que ridicularizavam a encarnação. Como poderia o Filho de Deus, o Criador supostamente infinito, eterno e imutável, tornar-se homem — e, pior de tudo, judeu! — e se dar a conhecer dentro das limitações da finitude humana? Os cristãos instruídos na Escritura respondem alegremente que tal coisa *deve* ser possível, uma vez que Deus de fato o fez. A Encarnação é um mistério sábio e glorioso, apesar da fragilidade e da vergonha inerentes a ela — e dela vem a salvação. No final do século XVIII, Kant, filósofo deísta, conforme já pudemos observar, afastou-se da fé e da inspiração, pelas quais nutria um grande desprezo, adotando então uma postura que se tornaria típica da cultura intelectual do Ocidente desde então. Como poderia um Criador infinito, transcendente e incompreensível revelar-se nas palavras de um povo do primitivo Oriente Médio há milhares de anos? Isso também parece absurdo! O cristão responderia nesse caso, a exemplo do que já fez com respeito à encarnação, que *deve* ser possível, uma vez que Deus o fez. Na verdade, ele ainda se revela aplicando a nós o que disse a outros no passado, para que possamos saber com certeza o que tem a nos dizer no presente. Trata-se igualmente de um mistério sábio e glorioso, do qual se segue o conhecimento salvador. Em ambos os casos, a resposta certa à crítica encontra-se na confissão da salvação de Deus: como foi arquitetada, em primeiro lugar, e, em segundo lugar, de que maneira foi apreendida e desfrutada. Em nenhum dos dois casos, porém, a resposta certa retira a ofensa expressa pela crítica.

A condescendência divina, como vemos, é um aspecto da graça salvadora de Deus, por meio da qual, tanto na encarnação do Filho como na inspiração da Bíblia, Deus realizou a união e a identidade completas do divino com o humano, sendo nossa salvação seu objetivo. Tal condescendência manifesta de modo glorioso seu amor abnegado e pleno de humilhação pessoal. Qualquer sugestão, portanto, de que a unidade do divino e do humano, seja em Jesus ou na Escritura, é menos do que total, fará com que recebamos menos de seu amor, desonrando-o na prática. Quando os autores patrísticos insistiam em que o Cristo dos evangelhos havia sofrido de modo impassível (isto é, sem sentir toda a dor que nós sentiríamos) ou quando diziam que seu sofrimento se restringira à natureza humana, isentando da dor sua natureza divina (e que os milagres foram feitos por sua natureza divina, e não humana), queriam honrá-lo exaltando sua divindade. Na verdade, porém, acabaram por despojá-lo da honra devida ao questionar se sua condescendência em se tornar homem era tudo aquilo

que parecia ser — isto é, se Jesus era uma pessoa totalmente divina e humana vivendo uma vida totalmente divina e humana em todos os aspectos ou se ele era menos do que isso. Assim também, ao se enfatizar que as partes da Escritura que consideramos dignas de Deus são inspiradas e as que não consideramos dignas dele não o são, a glória de sua condescendência (ao inspirar assim o testemunho humano a seu respeito de tal modo que fosse também o testemunho de Deus sobre si mesmo) fica imediatamente maculada. Passagens bíblicas comuns e rústicas por seu conteúdo ou por sua forma, ou ambas as coisas, não são de forma alguma menos inspiradas, assim como o tipo de vocabulário que um gênio como Einstein empregava quando se dirigia a uma criança não é menos einsteniano só porque ele recorria a palavras mais simples. O que precisa ser dito aqui é que, assim como todas as palavras, obras e experiências de Jesus eram palavras, obras e experiências de Deus Filho, assim também todas as palavras da Escritura que testificam da graça divina — palavras de louvor, oração, narrativas, celebrações, ensinamentos etc — são palavras de Deus que testificam assim dele mesmo. Somente à luz dessa verdade é que se pode compreender toda a glória da condescendência divina, tanto na inspiração quanto na Encarnação.

Portanto, parece agora que a confissão da *infalibilidade* e da *inerrância* (palavras que para mim são substancialmente sinônimas) é importante não só porque respaldam a função da Escritura como autoridade de fé e de prática, cujo corpo total de ensinamentos recebemos como que do Senhor, mas também porque nos mostram a medida e a extensão da condescendência da graça divina em permitir que o conheçamos como nosso Salvador. A inerrância e a infalibilidade são possíveis por causa da inspiração; e a inspiração, a exemplo da encarnação, é fruto da condescendência divina. Assim, a inerrância bíblica é parte da doutrina da graça, e a ação de Deus em nos conceder uma Bíblia plenamente confiável é uma bênção maravilhosa. Podemos perceber uma certa falta de fé nas pessoas que questionam a inerrância, muito embora sejam gratas pela existência da Bíblia mesmo não sabendo ao certo em que medida é possível crer nela. Naturalmente, aqueles que sabem que receberam — como se das próprias mãos do Salvador — uma Bíblia na qual podem confiar plenamente, e que lhes comunica a mente, o conhecimento e a vontade de Deus, serão gratos a ele por essa segunda graça inefável que lhes proporciona uma alegria sem limites.

A SUFICIÊNCIA DA LINGUAGEM BÍBLICA

Pergunta-se se a linguagem bíblica seria adequada para a comunicação do conhecimento de Deus. Nas páginas precedentes, tentamos detalhar os princípios

que nos permitem responder afirmativamente a essa dúvida. O fator principal, como vimos, é o teomorfismo do homem criado, a quem Deus tornou capaz de usar a linguagem, permitindo-lhe receber a comunicação lingüística de Deus e a responder a ela. Contudo, é importante dizer também que, com isso, não pretendemos reivindicar muito. Se perguntarmos que tipo de conhecimento sobre Deus a linguagem bíblica comunica, veremos que não se trata de um conhecimento exaustivo sobre o Criador e sobre tudo o que o cerca — algo marcadamente pessoal —, e sim um conhecimento sobre coisas que ele considera fundamentais (isto é, suficientes) para uma vida de fé e de obediência. "As coisas encobertas pertencem ao SENHOR, o nosso Deus, mas as reveladas pertencem a nós e aos nossos filhos para sempre, para que sigamos todas as palavras desta lei" (Dt 29.29). Isso, em termos concretos, é a suficiência da linguagem bíblica: ela basta, não para que nos tornemos oniscientes seja no que for, mas sim como "lâmpada que ilumina os [meus] passos e luz que clareia o [meu] caminho" no decorrer do discipulado (Sl 119.105).

Os que duvidam da inerrância bíblica certamente exigem muito pouco das certezas à disposição dos leitores da Escritura, mas os que crêem na inerrância não devem radicalizar suas declarações. Aqui cabe uma advertência a todos nós. O que sabemos é que, assim como Jesus Cristo é suficiente para trazer Deus até nós, assim também a Sagrada Escritura é suficiente para nos levar a Jesus Cristo. Onde a Escritura não for clara em sua comunicação verbal sobre Deus, o mesmo se dará em relação a Jesus Cristo. Se pudermos deixar claro para a igreja e para o mundo que nosso objetivo ao defender a inerrância bíblica é, em primeiro lugar, uma necessidade soteriológica, doxológica, devocional e de obediência — e não racionalística, e sim religiosa — tanto melhor; caso contrário, pior para nós. Fracassar nesse ponto seria trágico! Não deixemos que isso aconteça.

APÊNDICE

Notas sobre algumas questões técnicas referentes à linguagem bíblica e cristã

Se o argumento usado neste capítulo estiver correto, o modelo adequado para a compreensão do modo como Deus se comunica conosco é o mesmo que utilizamos em nossa comunicação uns com os outros — ou seja, os discursos oral e escrito. Devemos nos aproximar da Bíblia à luz dos seguintes princípios:

1. Deus nos fez à sua imagem (isto é, entre outras coisas, somos seres racionais que fazem uso da linguagem), de modo que ele pode se dirigir a nós por meio da linguagem, que é como nos dirigimos uns aos outros, conduzindo-nos então a uma reação genuinamente pessoal perante ele, o que nos leva a usar a linguagem

da oração e do louvor para nos dirigirmos a ele. A suprema demonstração disso fica evidente no ministério de pregação e de ensino de Jesus Cristo, o Filho encarnado de Deus.

2. A Escritura, como testemunho humano que é de Deus, registra diversas comunicações verbais diretas da parte de Deus endereçadas a homens específicos. Ao mesmo tempo, e por inspiração semelhante, a Bíblia constitui também o testemunho de Deus sobre si mesmo. Imagine que um chefe entregue a um de seus empregados um memorando de diretrizes da empresa escrito por alguns dos membros de sua equipe pessoal. O chefe diz ao empregado que o memorando é um retrato fiel do seu pensamento. É semelhante o que acontece com o cristão que, pela providência divina, tem acesso à Bíblia. É claro que o empregado sabe em linhas gerais quais são os objetivos e a estratégia do chefe antes mesmo de ler o memorando, uma vez que é funcionário da empresa. Contudo, ao estudar o documento, ele passa a compreender a mente do chefe com uma precisão que não seria possível de nenhuma outra maneira. O mesmo acontece com o cristão quando estuda a Bíblia.

3. Os homens que escreveram os livros da Bíblia tinham em vista o público leitor de sua época e escreveram para serem compreendidos por aqueles leitores específicos. Portanto, a tarefa da interpretação bíblica é dupla: em primeiro lugar, é preciso determinar o significado histórico de cada livro (que mensagem quis passar aos seus primeiros leitores) e, em segundo lugar, aplicar a nós mesmos as verdades sobre Deus e o homem que a mensagem original trazia. Vamos à escola com Abraão, Moisés, Davi, Jó, Jeremias, Paulo, os israelitas no deserto — antes e depois do exílio — e as igrejas de Corinto, Colosso, Laodicéia e de outros lugares. Observamos como Deus lida com essas pessoas, ouvimos o que diz a elas e vemos o que faz por elas e para elas. Então, como fazem os observadores atentos na sala de aula, aprendemos por inferência o que vai pela mente de Deus e qual a sua vontade em relação a nós. Graças ao entendimento que Deus nos concede sobre seu modo de agir e a sua vontade em relação a esses personagens bíblicos é que ele se aproxima de nós para nos chamar, corrigir e nos desafiar no dia de hoje. Pela mediação do Espírito, Jesus Cristo, que é o mesmo ontem, hoje e eternamente (Hb 13.8), sai das histórias dos evangelhos para nos confrontar com as mesmas questões de fé, obediência, arrependimento, justiça e discipulado com que confrontou os homens quando esteve na terra. Assim se interpreta a Bíblia: observando primeiramente o que o texto *quis dizer* e, em seguida, o que *quer dizer* — isto é, de que modo aquilo que ele diz toca nossa vida.

4. Embora os comentários nos forneçam o significado histórico, somente o Espírito Santo pode capacitar nossa mente obscurecida pelo pecado a discernir

de que maneira o ensinamento bíblico aplica-se a nós. A dependência do Espírito, em oração, é portanto necessária, caso contrário jamais seremos bem-sucedidos em nosso trabalho de interpretação. A exegese histórica torna-se interpretação a partir do momento em que se faz efetivamente a aplicação do texto.

5. Uma vez que toda a Escritura nada mais é do que um sermão divino que se materializa na pregação — e através dela — dos servos de Deus (pois todos os livros da Bíblia se prestam potencialmente para a edificação e, portanto, para a homilética), é pela pregação e pelo ouvir e ler a Palavra como pregação, que ela se dá a conhecer mais completamente.

Com base nesses princípios, mais ou menos delimitados e sempre evidentes, é que a comunidade internacional, multirracial e multicultural chamada igreja, composta por pessoas cultas e incultas, inteligentes e não tão inteligentes, reúne-se com o propósito de aprender de Deus e de ouvir sua voz em sua Palavra e por meio dela. O testemunho sólido dos séculos mostra que é precisamente isso o que ocorre.

Depois de tantos séculos em que a experiência cristã disseminou-se por todo o mundo, é difícil imaginar que para alguns é impossível falar de forma significativa sobre Deus ou mesmo tratar as referências bíblicas ou eclesiásticas relativas a Deus como dados factuais. Isso, porém, conforme já observamos, é exatamente o que certos professores de filosofia de universidades ocidentais têm feito nos últimos cinqüenta anos. Eles não negam que essas declarações possam expressar e comunicar as atitudes emocionais e volitivas do falante (um exemplo disso é a análise de R. G. Braithwaite sobre afirmações religiosas como expressões de um comprometimento com uma diretriz comportamental — no caso das afirmativas cristãs, teríamos um modo de vida calcado no ágape).[23] O que negam é que tais declarações possam comunicar fatos públicos sobre Deus, isto é, que sejam capazes de nos informar sobre coisas referentes a ele que são verdadeiras, independentemente do que possamos pensar, sentir ou pretender.

E por que pensam assim? A principal alegação que fazem todos esses professores é a de que tais afirmativas sobre Deus não preenchem as condições

[23]Cf. *An empiricist's view of the nature of religious belief* (CUP, 1955, reimp. em *The philosophy of religion*, org. Basil Mitchell, CUP, 1971), p. 72ss. "Uma afirmação religiosa, para mim, é a afirmação de uma intenção cujo propósito consiste em adotar uma determinada política de comportamento que pode ser classificada sob um princípio suficientemente geral para que seja considerada moral, juntamente com a declaração implícita ou explícita, porém não a afirmação, de certas histórias" (p. 89).

do discurso próprio à afirmação de fatos. Essas condições, nas quais insistem, seriam: 1) *especificidade* — é preciso demonstrar que o objeto do discurso é real e de que modo pode ser identificado e distinguido de todas as outras realidades; 2) *possibilidade de verificação* ou, pelo menos, de *determinação de falsidade* — é preciso mostrar aquilo que torna verdadeira a afirmação, ou, no mínimo, o que depõe contra ela. O discurso sobre Deus, insistem os que advogam tais princípios, jamais poderá satisfazer essas exigências.[24]

Examinaremos a seguir essas duas objeções.

1. Afirma-se que Deus não tem especificidade, isto é, quando se fala dele, não há como saber do que se fala. Aqui cabem duas perguntas: será que a palavra *Deus* refere-se a um ser específico, distinto no pensamento de todos os demais? E será que, se assim for, tal ser existe de fato e nada tem a ver com uma fantasia qualquer sem nenhuma substância? As seguintes respostas indicam que sim.

Em primeiro lugar, a palavra *Deus* nos lábios do cristão refere-se ao Criador e Redentor, cujas ações e caráter são descritos nas Escrituras canônicas.

Em segundo lugar, há dois tipos de realidade que, pelo menos à primeira vista, apontam para a existência real de um Criador e Redentor que corresponde a essa expectativa. É verdade que há fatos históricos que parecem inexplicáveis se analisados com base em outra hipótese qualquer, sobretudo a existência e o caráter da igreja cristã e a existência e o conteúdo das Sagradas Escrituras. Também é verdade que há fatos da experiência religiosa graças aos quais inúmeras vidas humanas foram mudadas moralmente de tal forma que a semelhança de Cristo aparece agora nelas, coisa que antes parecia fora do seu alcance.

Duas coisas podem ter alimentado a idéia de que Deus não é um ser determinado. A primeira delas seria a relutância de grande parte da teologia protestante do século XX de tratar as declarações bíblicas sobre Deus como descrições reveladas, e não adivinhações generosas. A segunda refere-se às imperfeições visíveis da doutrina tomista clássica da analogia, que supostamente nos capacitaria a especificar a pessoa de Deus de modos fundamentais com base unicamente na teologia natural, sem recorrer à Bíblia (um método intrinsecamente impossível para mentes decaídas, diriam os teólogos protestantes).

Vale a pena fazer aqui um comentário a respeito dessas imperfeições. A analogia era tida como um tipo de grau de semelhança ou correspondência entre criatura e Criador. Postulavam-se dois tipos de analogia: a analogia

[24]V., para exposições dessa linha de pensamento, A. J. Ayer, *Language, truth and logic*, 2. ed. (London: Gollancz, 1946); A. Flew, Theology and falsification, em *The philosophy of religion*, p. 13ss; Kai Nielsen, *Contemporary critiques of religion* (London: Macmillan, 1971).

da *atribuição*, por meio da qual as qualidades formais do homem corresponderiam às qualidades de Deus que, ontologicamente, era a causa da criação desse homem; e a analogia da *proporcionalidade*, por meio da qual afirmava-se que Deus e o homem compartilhavam qualidades comuns de um modo condizente com suas naturezas distintas (como no caso da qualidade da existência: necessária e não procedente no caso de Deus; contingente e derivada no caso do homem). Todavia, nenhum desses dois tipos de analogia, quando praticados de acordo com o modelo tomista clássico, tomando-se por base unicamente a "prova" cosmológica da realidade de Deus (sem levar em conta a referência da Escritura à auto-apresentação do Criador), resulta em um conhecimento positivo e determinado sobre a natureza de Deus. A analogia da atribuição exige de nós que atribuamos a Deus todo tipo de predicado possível, pelo menos virtualmente, e assim provar que dizemos, ao menos, que só Deus pode, *de algum modo*, causar tudo o que somos. A analogia da proporcionalidade peca também porque não nos diz de que modo a característica atribuída a Deus e ao homem é diferente no caso do primeiro e do segundo. A doutrina clássica da analogia parece de fato tornar Deus indeterminado, relegando-o igualmente a um estado de indeterminação.[25]

Há, contudo, um outro uso para a palavra *analogia*. Pode-se empregá-la como descrição do modo por que a Bíblia — bem como o discurso teológico e litúrgico cristão, seguindo a Bíblia — refere-se a Deus em concomitância com predicados como "pai", "amoroso", "sábio" e "justo", que são normalmente usados em referência a criaturas humanas e, portanto, finitas. Argumenta-se que tais termos são aplicados a Deus, porém não de maneira *unívoca* (isto é, exatamente no mesmo sentido em que são aplicados ao homem), tampouco como *equívoco* (isto é, em sentido totalmente diferente), e sim *analogicamente*. Analogicamente significa, neste caso, "de forma unívoca até um certo ponto". Portanto, apenas *algumas* das implicações do uso normal desses predicados se aplicam.

À pergunta: quanto do significado original (humano) de cada palavra permanece e quanto se deve a Deus, Basil Mitchell responde com a seguinte regra:

> Uma palavra deverá carregar consigo tantos vínculos originais quanto permitir o novo contexto, o que é determinado por sua compatibilidade

[25]Esta crítica foi bem desenvolvida por Ferrè, *Language, logic, and God*, cap. 6; v. tb. E. J. Carnell, *An introduction to Christian apologetics*, 4. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 140-51.

> com as outras descrições que, supõe-se, aplicam-se igualmente a Deus. O fato de Deus ser incorpóreo tira da palavra "pai" o significado de "genitor físico", preservando, porém, a conotação de ternos cuidados protetores. De igual modo, a "sabedoria" de Deus entende-se pela totalidade de outras descrições aplicáveis a ele. Não se trata de algo, por exemplo, que deva ser aprendido, uma vez que ele é onisciente e eterno.[26]

Essa regra parece correta e valiosa como guia tanto para apreendermos o que Deus nos diz sobre si mesmo por meio dos autores bíblicos, como também para que aprendamos a moldar nosso discurso de modo que reproduza a substância do testemunho bíblico.

2. Outro argumento, conforme mencionamos mais acima, sustenta que as declarações sobre Deus não podem ser *verificadas* nem *falseadas*, o que as torna inócuas. O fato de que não se sabe (conforme insiste o argumento) o que poderia confirmar ou rejeitar tais declarações mostra-nos que elas não podem ter um significado determinado, nem mesmo para aquele que as faz. (Pude observar que em todas as exposições desse ponto, existe sempre a tendência de deixar o cristão em uma situação difícil, daí por que achei por bem recorrer a uma argumentação *ad hominem*.) Podemos dividir em cinco pontos a resposta a essa tese generalista:

1) Se, como costuma sempre acontecer em discussões sobre o ponto em questão, declarações muito genéricas sobre Deus (por exemplo, "Deus ama os homens") são consideradas isoladamente, pode parecer muito difícil determinar o que significam quando feitas por um cristão. Uma vez que estão sendo avaliadas fora de contexto, suas implicações precisam ser exaustivamente trabalhadas no decorrer da discussão. Tem-se facilmente a impressão de que a análise lógica rigorosa acaba deixando totalmente embaraçado o fiel. No início, portanto, vale dizer que quaisquer declarações sobre Deus feitas pelo cristão fazem parte de um sistema coerente de pensamento aprendido passo a passo com o testemunho bíblico (cuja coerência de ensino é perfeitamente demonstrável). O significado de tais declarações é, por fim, fixado por um sistema como um todo.

2) Se dissermos, à maneira do positivismo lógico em seus primórdios, que o significado de uma declaração empírica (diferentemente de uma declaração analítica, que é verdadeira por definição) é o método de sua verificação ou que seu significado depende de sabermos o que deveria ser feito para que se possa

[26] *The justification of religious belief*, London: Macmillan, 1973, p. 19.

avaliar a declaração, a resposta suficiente é que o princípio da verificação, que a si mesmo se oferece como declaração empírica, não pode ser verificado empiricamente. A posição positivista destrói a si mesma pelo fato de ser, por seus próprios padrões, sem sentido.[27]

3) Muito do que os cristãos dizem sobre Deus — fazendo eco à Escritura — refere-se a experiências futuras, positivas ou negativas, que se estendem para além desta vida, e que Deus haverá de tornar realidade. No caso em questão, tais declarações (as quais, neste ponto, equiparam-se a nossas promessas) só podem ser verificadas por acontecimentos futuros que as tornarão reais. Todavia, a possibilidade dessa verificação escatológica mostra que se trata de acontecimentos inteiramente significativos no mais rigoroso sentido da palavra.

4) Se dissermos, conforme crêem os empíricos lógicos contemporâneos, que a questão do significado depende do que a declaração em pauta pressupõe e implica, e que a questão de sua verdade, tão logo seu significado seja determinado, é questão de prova, segue-se que é possível expor sem dificuldade o significado das várias asserções que constituem a fé cristã ou que condições, em princípio, tenderiam a ratificá-las ou falseá-las. Se, por exemplo, houvesse razão para pensar que Jesus nunca existiu ou, se existiu, que jamais se levantou dos mortos, sem dúvida tal coisa tornaria falsa a alegação cristã. Contudo, não há nenhuma razão de fato para se pensar tal coisa, e todas as razões possíveis para pensar o contrário.

5) Se fosse possível, e deveria ser, à prova assumir a forma de um penhor no qual pudéssemos confiar, e também de experiências ou observações reais ou possíveis, poderíamos dizer então que o testemunho do nosso Deus — que sempre diz a verdade — na Escritura, é, em si mesmo, a prova mais irrefutável daquilo em que cremos.

O objetivo dessas notas rápidas consiste em mostrar que é possível refutar as bases lógicas por vezes empregadas para contestar o caráter factual da linguagem cristã e bíblica acerca de Deus. Os detalhes das doutrinas filosóficas que permeiam esse ceticismo não foram de forma alguma tratados aqui. Contentamo-nos em mostrar que, no que se refere ao discurso cristão, os céticos ainda não foram capazes de uma contestação à altura.

[27]V. sobre isso God, revelation and authority, vol. 1, de C. F. H. Henry (Waco: Word, 1976), cap. 5.

A autoria humana da Escritura inspirada

Gordon R. Lewis

Gordon R. Lewis é professor de teologia sistemática no Conservative Baptist Theological Seminary, em Denver, no Colorado. Bacharelou-se em Artes pelo Gordon College, fez mestrado em teologia no Faith Theological Seminary e em Artes na Syracuse University, onde obteve também o doutorado em Filosofia. Foi pastor da People's Baptist Church, de Hamilton Park, em Delaware, professor de Apologética e de Filosofia no Baptist Bible Seminary e professor visitante de teologia no Union Biblical Seminary, de Yeotmal, na Índia. Publicou, entre outros, *Confronting the cults* [*Confrontando as seitas*], *Decide for yourself: a theological workbook* [*Decida por si mesmo: um manual de teologia*], *What everyone should know about transcendental meditation* [*O que todo o mundo deve saber sobre meditação transcendental*], *Judge for yourself:* a workbook on contemporary challenges to Christian faith [*Julgue por si mesmo:* um manual sobre os desafios atuais à fé cristã] e *Testing Christianity's truth-claims: approaches to apologetics* [*Testando as declarações de verdade*

do cristianismo: enfoques apologéticos]. O dr. Lewis é membro da Evangelical Theological Society, do Comitê de Aconselhamento do ICBI, da American Philosophical Association, da American Academy of Religion e da Evangelical Philosophical Society, da qual foi presidente.

Resumo do capítulo

A atenção à humanidade dos escritores da Bíblia tem levado alguns autores a negar sua inerrância sob a alegação de que a Escritura é limitada pelo tempo e tem valor meramente funcional. O presente estudo, porém, propõe que o ensinamento da Bíblia é verdadeiramente divino e humano, isento de erros. A inerrância de autores finitos, decaídos e humanos deve ser entendida no contexto das doutrinas ortodoxas referentes a Deus, à criação, à providência e aos milagres. Os autores humanos não eram autônomos — a vida, o mover deles estava nas mãos Senhor de todas as coisas, que tudo sabe. Nele depositavam seu ser. Criados com a capacidade de se autotranscender graças à imagem de Deus, podiam receber verdades imutáveis pela revelação. Preparados providencialmente por Deus em conformidade com sua personalidade única, tinham também características comuns a todos os outros seres humanos das mais variadas épocas e culturas. Seus ensinamentos, contudo, não provinham da vontade deles, e sim da vontade de Deus, chegando-lhes por várias maneiras. Em todos os processos humanos de escrita foram sobrenaturalmente dirigidos pelo Espírito Santo, não de forma análoga aos relacionamentos humanos mecânicos

e indignos, mas como uma pessoa amorosa que influencia outra. Aquilo que está escrito em linguagem humana, portanto, não é meramente humano, mas também divino. O que as sentenças humanas ensinam é o que Deus ensina. As afirmações contidas na Bíblia conformam-se à mente de Deus e à realidade por ele criada. Embora sofram a influência do tempo, não são por ele limitadas. São objetivamente verdadeiras para todas as pessoas de todas as épocas e culturas, quer sejam acolhidas ou não. A razão pela qual a Bíblia é capaz de atrair tão eficazmente as pessoas a Cristo deve-se à inerrância de seus ensinamentos.

8

A autoria humana da Escritura inspirada

Gordon R. Lewis

O presente capítulo trata da humanidade dos autores da Escritura, um aspecto geralmente negligenciado ou minimizado em obras evangélicas.

A primeira seção passa em revista as contribuições de influentes teólogos contemporâneos para quem a humanidade dos autores bíblicos é incompatível com a inerrância bíblica

Depois de reconhecer a força de seus argumentos sobre o relativismo do ensinamento bíblico, procurarei, na segunda seção deste estudo, delinear as alternativas a que podemos recorrer na defesa da humanidade dos autores bíblicos e, ao mesmo tempo, afirmar a inerrância de seus ensinos. Dada a complexidade do assunto, este capítulo deve ser considerado apenas um esboço preliminar de um livro ou livros mais abrangentes e necessários ao trato dessa questão e de todas as suas ramificações.

Não são poucos os acadêmicos de alto calibre que hoje afirmam o fracasso da doutrina ortodoxa da inspiração em fazer justiça à humanidade da Bíblia. Em *Biblical authority* [*Autoridade bíblica*], depois de analisar as perspectivas de liberais, de militantes da nova reforma e de evangélicos conservadores, Clark Pinnock conclui que "a questão teológica primordial mais evidente no leque de opções referente

à autoridade bíblica é a necessidade de preservar, com igual força, tanto a humanidade quanto a divindade da Escritura".[1]

Os conservadores, diz Pinnock, beiram a heresia docética. "Embora a ortodoxia protestante confesse tanto o elemento humano quanto divino na Bíblia, a exemplo do que faz na cristologia, sempre teve mais sucesso afirmando a autoridade divina da Escritura do que reconhecendo suas características humanas." Esse desequilíbrio persistirá, insiste Pinnock, "até que seja feita plena justiça também ao componente humano".[2] Depois de muito pesquisar, somos obrigados a concordar que o lado humano da Escritura nunca teve a mesma atenção dada ao seu lado divino por parte de estudiosos conservadores. Isso talvez se explique pela necessidade de defender o lado divino e também por causa das complexidades próprias do lado humano. Não obstante isso, não há como negar que o elemento divino foi enfatizado em detrimento do humano.

Ao mesmo tempo passamos por alto uma objeção recente de Pinnock. Trata-se de uma distinção crucial feita por ele em 1971 (em seu livro *Biblical revelation* [*Revelação bíblica*]) entre o humano e o pecaminoso ou errôneo. Pinnock rebateu com veemência a "máxima pueril: 'Errar é humano — a Escritura é humana—, portanto a Escritura erra'. Isso porque não se pode exigir da humanidade da Bíblia que seja naturalmente portadora do erro, assim como não se pode exigir da humanidade de Cristo que seja naturalmente maculada pelo pecado". Pinnock propõe então uma máxima melhor: "Errar é humano — logo, Deus deu a Escritura mediante a inspiração — para que ela não erre".[3]

O pecado, é claro, não era parte da essência humana quando esta foi criada, e é dessa essência que Jesus Cristo compartilha, e será ela que ele há de se manifestar em seu estado glorioso. Não pode haver nenhum veredicto *a priori*, portanto, que nos permita concluir que, pelo fato de terem autores humanos contribuído para a produção da Escritura, disso se segue que ela contém erros. É preciso examinar ambas as hipóteses para saber qual delas atende melhor aos dados disponíveis. Em primeiro lugar, analisaremos o ponto de vista daqueles que defendem a hipótese de que a humanidade da Bíblia torna impossível a inerrância e, em seguida, a hipótese de que a verdadeira humanidade dos autores bíblicos é coerente com a inerrância.

[1]Three views of the Bible in contemporary theology, em *Biblical authority*, org. Jack Rogers, Waco: Word, 1977, p. 71.

[2]Ibid., p. 60-1.

[3]Chicago: Moody, 1971, p. 176.

A HUMANIDADE DOS AUTORES COMO FATOR DE INCOMPATIBILIDADE COM A INERRÂNCIA

Desde há muito tempo, Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Richard Niebuhr e Paul Tillich fomentam entre vários autores a idéia de que a Bíblia foi escrita por seres humanos frágeis e falíveis, cujo testemunho imperfeito, não obstante, proporciona um encontro com Deus ou a união com a "base do ser". Seria muito proveitoso se fizéssemos aqui um resumo dos argumentos desses autores; contudo, o pouco espaço de que dispomos nos obriga a nos limitarmos às publicações mais recentes. Para que possamos entender e apreciar melhor o problema, examinaremos brevemente as idéias do autor reformado Harry Boer e de três católicos: Charles Davis, Leslie Dewart e Hans Küng. Dado o tratamento extenso que devotou ao lado humano da Bíblia, a obra de G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* [*Escritura Sagrada*], será analisada mais detidamente.

Harry Boer

Um apelo apaixonado para a necessidade de maior atenção ao lado humano da Escritura foi o que Harry Boer se propôs a fazer em seu livro *Above the battle? The Bible and its critics* [*Acima da batalha? A Bíblia e seus críticos*]. O professor e missionário reformado pergunta: "A Palavra escrita de Deus se relacionaria com outras literaturas da mesma forma como a Palavra pessoal encarnada se relaciona com nossa humanidade?". E ainda: "Será que a Palavra de Deus confiada aos profetas e aos apóstolos tornou-se literatura humana no mesmo sentido em que o Logos eterno tornou-se ser humano?". Boer responde: "A resposta a essas perguntas, pelo menos no que se refere ao segmento reformado da igreja, sempre foi um "sim" bastante contundente".[4] O autor acrescenta que a Bíblia "é uma coleção de escritos que, na qualidade de *entidade literária*, foi produzida por homens do mesmo modo que outro livro qualquer".[5] Boer deixa muito claro o que pensa quando diz: "Gostaria também de enfatizar que os livros da Bíblia, como coleção de escritos religiosos, são tão humanos quanto *O Peregrino*, *Paraíso perdido* ou ainda os *Sermões*, de Spurgeon".[6] Por fim, conclui que, qualquer que seja o significado que se atribua à inspiração, a Bíblia "se coloca diante de nós sob a forma de um produto inteiramente humano".[7]

[4] *Above the Bible? The Bible and its critics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 45.
[5] Ibid., p. 42.
[6] Ibid., p. 75-6.
[7] Ibid., p. 42.

Verifica-se, entretanto, uma analogia incorreta no paralelo que Boer traça entre a humanidade da Bíblia e a humanidade de Cristo. Embora Cristo fosse plenamente humano, Boer não diz que ele era pecador. Todavia, repreende severamente os que advogam uma visão docética da Bíblia, enfatizando sua humanidade na tentativa de angariar apoio para os supostos erros factuais e de lógica encontrados nela.[8] Se a humanidade dos autores bíblicos implica necessariamente a falibilidade da Escritura, para que a analogia possa se aplicar também a Cristo, será preciso dizer que ele também era pecador. A analogia tipicamente reformada se faz entre a humanidade de Cristo, sem pecados, e a humanidade da Bíblia, isenta de erros.

Charles Davis

De acordo com Charles Davis, a humanidade de qualquer escritor implica a relatividade de seu escrito. A verdade subsiste apenas na mente mutável do homem e, embora seja possível alcançar um certo grau de objetividade, "esta se refere sempre ao sujeito consciente, de modo que toda verdade humana faz parte da inteligência humana em desenvolvimento". Por conseguinte, todos os conceitos compartilham "das imperfeições, do progresso e da fluidez constante de todo o pensamento humano".[9]

Baseando-se obviamente em Reinhold Niebuhr, Davis enfatiza a capacidade humana de autotranscendência. As pessoas mudam de ponto de vista, passam de uma perspectiva histórica para outra e, portanto, jamais chegam à verdade. Alcançam, no máximo, a *sua* verdade. Para ilustrar esse argumento, Davis propõe a seguinte situação:

> Como sujeito consciente, o homem é semelhante a uma pessoa incapaz de obter uma vista aérea de uma determinada região, sendo obrigada a se deslocar de uma colina à outra para formar gradativamente o quadro mental do território em que se encontra. O único problema é que, no que se refere ao conhecimento de modo geral, o número de colinas a escalar não tem limite.[10]

O conteúdo doutrinário da fé cristã, incluindo-se aí também as tradições católico romanas e as bulas papais, é dado pelo processo histórico e por pontos

[8]Ibid., p. 44, 82.
[9]*A question of conscience*, New York: Harper and Row, 1967, p. 234.
[10]Ibid., p. 235.

de vista específicos. Nenhum deles pode ser considerado absoluto, como se fossem "conceitos inalteráveis e proposições imutáveis existentes fora da história" ou como se pudessem proporcionar uma "visão divina" das coisas.[11]

Davis persegue sem descanso as implicações da relatividade do pensamento humano. "É impossível, portanto, isolar um núcleo absoluto e imutável da fé cristã. Tentar fazê-lo é um projeto ilusório, porque trata-se, na verdade, de uma tentativa de remover a fé cristã da história."[12] Nem mesmo o evangelho está livre do relativismo.

Considerando-se que é possível diferenciar uma mensagem central de elementos secundários, a formulação dessa mensagem será sempre condicionada culturalmente com base em um ponto de vista determinado. Cada época fará novas perguntas sobre seu significado e procurará formulá-la novamente. A fé cristã não contém nenhuma essência pura à parte de seu ensino condicionado historicamente.[13]

De que forma Davis vê as afirmativas peremptórias da escritura?

> A verdade das tradições cristãs aplica-se também à verdade da Bíblia. A Bíblia é um testemunho único e indispensável da revelação de Deus, que culminou em Cristo. Ela não é, portanto, isenta de limitações próprias de seu contexto cultural, ou melhor, contextos; tampouco é totalmente isenta de erros. As limitações e os erros não destroem a unidade e a continuidade de seu ensinamento, nem mesmo o fato de que nela se acha contida a verdade absoluta da Palavra de Deus. Ao mesmo tempo, trata-se de um documento humano e histórico, sujeito, portanto, a imperfeições e limitações inevitáveis. Embora continue a ser o núcleo perene da tradição cristã, e jamais se torne obsoleta, tanto em si mesma quanto em sua interpretação, deve-se entendê-la no contexto do processo histórico. Não se pode isolá-la da história como se fosse um absoluto não-histórico.[14]

Note-se o que está em jogo na perspectiva de Davis. A humanidade da Escritura torna indispensável o relativismo histórico de todo o seu ensinamento. Conseqüentemente, não há para Davis nenhum *keryma* ou mensagem evangélica imutável. A Bíblia não é revelação; é um testemunho humano falível da revelação.

[11]Ibid., p. 237.
[12]Ibid.
[13]Ibid., p. 237-8.
[14]Ibid., p. 239.

Leslie Dewart

Para Leslie Dewart, o relativismo de todo o conhecimento humano implica uma revisão do pensamento sobre a natureza da verdade. A verdade não pode ser tida como a conformidade de uma asserção à realidade. Para Dewart, a suposição de que alguém possa saber alguma coisa sobre a realidade contraria a lógica e a observação. Conhecer algo em si mesmo, do jeito que realmente é, pressupõe que "sejamos capazes de conceber e de compreender o conhecimento de fora para dentro, como se pudéssemos ver de um terceiro plano mais "elevado" a união de duas coisas inferiores: objeto e sujeito".[15]

Dado o pressuposto anti-sobrenaturalista de Dewart, *não há*, evidentemente, nenhum ponto de vista mais elevado. Um grau parcial de autotranscendência não alcançará jamais uma perspectiva eterna. Todavia, de acordo com os pontos de vista sobrenaturalistas da revelação especial e da inspiração, os autores humanos recebem efetivamente uma visão de fora que afeta tanto o sujeito consciente quanto o objeto conhecido. As Escrituras têm sua origem em Deus.

Os conceitos responsáveis pela constituição dos objetos de fé da religião cristã, segundo Dewart, são "verdadeiros", não por causa de sua suficiência simbólica, e sim por causa de sua suficiência eficaz como formas geradoras de verdade das experiências religiosas.[16] Um conceito é verdadeiro, explica o autor, "se provoca [...] uma experiência humana verdadeira. A suficiência é vista, não como conformidade, e sim como ajuste, utilidade, conveniência, suficiência e adaptação ao "crente".[17]

A discutível suposição nesse caso é que se possa ter suficiência eficaz sem a presença de verdades sobre a realidade tal como ela é. Todavia, como pode se dar o caso de que a obra de inspiração do Espírito não é mais eficaz para ajudar os autores bíblicos naquilo que se propõem a escrever, e ainda assim a interpretação de nossa experiência se revelar eficaz?

Dewart tem outro argumento contra a inerrância do evangelho:

> Pode-se demonstrar mais claramente essa idéia por meio de um epigrama: é possível buscar a essência do cristianismo por trás de suas manifestações culturais somente se partirmos do princípio de que podemos nos tornar conscientes da auto-revelação de Deus sem que para isso Deus tenha de

[15] *The future of belief*, New York: Herder and Herder, 1966, p. 95.
[16] Ibid., p. 113.
[17] Ibid., p. 110.

> recorrer a uma linguagem qualquer (modernismo) ou então de que as línguas nativas de Deus são o hebraico e o grego.[18]

Gostaria de fazer, neste ponto, alguns comentários breves. Não é preciso buscar a verdade essencial do cristianismo atrás da Escritura, já que está manifesta no ensinamento bíblico. Deus, que poderia ter comunicado sua revelação em qualquer língua e cultura, escolheu livremente apresentá-la em hebraico e grego acompanhada de suas respectivas culturas. Essas línguas não são "línguas nativas" de Deus, como se Deus estivesse, de algum modo, limitado a elas. Ele, porém, criou o homem à sua imagem com habilidade lingüística para exprimir os pensamentos de Deus.

Hans Küng

Outro autor católico contemporâneo que enfatiza a relatividade do fator humano na Escritura mostra que essa relatividade requer um novo conceito de fé e de revelação. A obra alentada de Küng, *On being a Christian* [*Ser cristão*], assevera que a Bíblia é inequivocamente palavra do homem: coligida, escrita com ênfases variadas, sentença por sentença, por indivíduos específicos e desenvolvida de formas diferentes. Portanto, não poderia ficar imune a falhas e erros, pontos obscuros e confusões, limitações e erros.[19]

Com seus erros, os autores bíblicos "são testemunhas da fé e falam da base e do conteúdo real da fé". Ele afirma que o testemunho deles "se dá, com freqüência, por meio de interrupções e de uma terminologia totalmente inadequada".[20] Além disso, não apresentam uma verdade histórica ou científica. O significado bíblico de verdade, no entender de Küng, designa fidelidade, constância, fidelidade do próprio Deus que garante sua palavra e suas promessas.[21] Não há um único texto na Escritura que afirme sua infalibilidade. Todos os textos nela contidos, porém, testificam em seus contextos mais amplos e mais restritos essa fidelidade inabalável de Deus para com o homem, impedindo assim que Deus se faça mentiroso.[22]

Küng não limita seu ponto de vista aos resultados da inspiração; ele fala também do modo nada miraculoso como ela se deu. O autor rejeita a idéia de uma obra

[18]Ibid., p. 121.
[19]Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.
[20]Ibid., p. 465.
[21]Ibid., p. 466.
[22]Ibid., p. 466-7.

sobrenatural do Espírito limitada ao ato específico da escrita, preferindo se referir aos autores bíblicos, bem como a outros que crêem no NT, como impregnados pelo Espírito e cheios do Espírito em toda a sua pré-história. Devo observar neste ponto que não é necessário optar entre a preparação providencial e a inspiração sobrenatural à época do registro escrito. Ambos são válidos.

Küng crê que a Bíblia é inspirada basicamente porque é inspiradora. Confessando sua dívida para com Karl Barth, o autor sustenta que a palavra do homem na Bíblia se torna palavra de Deus para todo aquele que se submete confiadamente e em fé ao seu testemunho e, assim, ao Deus nela revelado e em Jesus Cristo.[23] Como pode alguém submeter-se confiadamente a um testemunho errôneo? Apesar de todos os problemas críticos, "em todas as palavras encontramos a Palavra, e nos diferentes evangelhos, o evangelho". O leitor da Escritura deve permitir ao Espírito que o inspire e "quanto à Bíblia ser inspirada, e de que modo se dá essa inspiração, isso é de somenos importância — a despeito do texto de 2Timóteo mencionado mais acima (3.16,17) — em relação à questão de como o homem permite a si mesmo deixar-se inspirar pela Bíblia".[24] Portanto, o que importa de fato é que o homem permita ao Espírito realizar seu trabalho, e não a inspiração dos autores originais da Bíblia.

Resumindo, Boer, Davis, Dewart e Küng destacaram algumas das implicações decorrentes do reconhecimento da humanidade dos autores bíblicos. Todos rejeitam a inerrância da Bíblia. Para Boer, os problemas críticos são insuperáveis. Davis elimina todo núcleo doutrinário ou *kerygma* da essência do cristianismo. Dewart diz que não há como saber como é de fato a realidade, se é de Deus ou do mundo; portanto, a verdade não é testada pela conformidade com a realidade, e sim por seus valores funcionais em relação a si mesma. Küng nega que a Bíblia seja revelação divina e a considera um simples testemunho humano falível de alguma coisa totalmente diferente e que nenhum conceito humano é capaz de especificar.

Boer tenta preservar a infalibilidade sem inerrância, mas é difícil distinguir essa infalibilidade de um valor meramente funcional, como nos outros pontos de vista. Davis, Dewart e Küng sustentam que, no momento em que aceitamos o relativismo de todos os conceitos e palavras humanas, não há exceção para as declarações bíblicas referentes a Cristo ou à salvação no evangelho.

[23]Ibid., p. 467.
[24]Ibid.

G. C. Berkouwer

Não resta a menor dúvida de que um dos tratamentos mais completos da humanidade da Escritura é obra de G. C. Berkouwer. Seu livro mais importante, *Holy Scripture* [*Escritura Sagrada*], apresenta vigoroso apelo em favor de uma visão mais atenta à humanidade da Bíblia, com tudo o mais que isso implica.

Logo no início do livro, Berkouwer observa que a "tendência da igreja de minimizar o aspecto humano da Escritura é algo que merece atenção".[25] O caráter humano da Escritura não é "acidental nem uma condição periférica da Palavra de Deus, e sim um elemento que merece sem dúvida alguma nossa atenção".[26] Embora as confissões da igreja jamais tenham negado esse aspecto humano, foi o advento da crítica histórica que centrou as atenções sobre ele. O fundamentalismo, em uma atitude defensiva, "não percebe toda a extensão do significado da Sagrada Escritura como testemunho profético-apostólico e, conseqüentemente, humano".[27] O que está em risco aqui é nada menos do que a forma como Deus lida com a Escritura e o modo como interage com ela. Todavia, "o fundamentalismo muito poucas vezes se dispôs a refletir sobre o caráter humano da Escritura, e de que modo isso poderia contribuir para uma melhor compreensão da Escritura Sagrada".[28] Com a aceitação *a priori* da inerrância da Escritura, o fundamentalista evita todos os perigos e ignora seus aspectos humanos.[29] Nenhuma teoria *a priori*, insiste Berkouwer, pode ser base para a certeza.[30]

Embora Berkouwer rejeite a analogia entre Cristo e as Escrituras em alguns pontos, ele nota uma semelhança com o docetismo na cristologia quando esta minimiza o aspecto humano da Escritura no intuito de enfatizar totalmente seu caráter divino. O autor observa que o mero reconhecimento de um elemento humano não é garantia de que estejamos fazendo justiça a ele.[31]

Berkouwer não recorre à *revelação proposicional* da Escritura em nenhum momento. Em vez disso, adverte quanto a uma certa visão artificial da revelação que fica ameaçada pelo estudo do lado humano da Escritura.[32] "A revelação

[25] *Holy Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 18.
[26] Ibid., p. 19.
[27] Ibid., p. 31.
[28] Ibid., p. 22.
[29] Ibid., p. 23.
[30] Ibid., p. 34.
[31] Ibid., p. 18.
[32] Ibid., p. 19.

divina não deve ser vista como um acontecimento atemporal e não-histórico, e sim como uma manifestação histórica."[33] Em vista dos fatores humanos, históricos e críticos, Berkouwer não aceita as interpretações de credos em que se afirma que

> a Escritura Sagrada é a Palavra de Deus dada de tal forma que a divindade da Escritura residiria em sua forma substancial mais profunda, tendo-se tornado um predicado essencial da Escritura Sagrada como livro inspirado e elevado ao nível de fonte de verdades sobrenaturais.[34]

Para Berkouwer, os ensinamentos da Escritura não constituem a Palavra de Deus revelada sobrenaturalmente, tampouco é ela objeto da inspiração do Espírito. Essa "racionalização" introduz elementos estranhos ao mistério do Espírito.[35] Afirmar que a Bíblia ensina sobretudo verdades reveladas obscurece sua relação com o testemunho do Espírito e dá ao conceito de revelação aspectos cada vez mais formais. Ele se opõe a tal externalização, ao literalismo e à abstração em relação ao testemunho, o que, de acordo com o autor, faz da revelação uma mera associação de palavras e de letras.[36] A Escritura é parte de um processo orgânico complexo de revelação[37] e ele se recusa a especular sobre o modo como se daria a revelação,[38] embora certamente não tenha havido nenhuma linguagem especialmente reservada para ela.[39]

De que forma então Berkouwer entende a revelação? Trata-se de um fator inerente ao processo orgânico, e não de fenômeno sobrenatural ou miraculoso.[40] O sopro divino recai sobre as palavras dos homens, de homens ativos, e não passivos, realizando assim um propósito instrumental, um testemunho de Cristo. "A Escritura é a Palavra de Deus porque o Espírito Santo testemunha de Cristo nela."[41] Não se deve permitir jamais que esse testemunho descambe para um conceito formal de inspiração; isso, porém, não significa que ele não esteja relacionado com as palavras. São inúmeras as advertências para que não nos acerquemos do objeto da inspiração com argumentos calcados na forma

[33]Ibid.
[34]Ibid., p. 32.
[35]Ibid., p. 60.
[36]Ibid.
[37]Ibid., p. 85.
[38]Ibid., p. 201.
[39]Ibid., p. 215.
[40]Ibid., p. 145, 151-2, 154.
[41]Ibid., p. 162.

e na causa.[42] Os estudiosos da Escritura devem evitar um enfoque que problematize a questão. Deve-se simplesmente aceitar o mistério do testemunho do Espírito.[43]

A doutrina da inspiração de Berkouwer é quase que uma doutrina iluminista. Embora o autor diga que 2Timóteo 3.16,17 aponte para o mistério de palavras humanas que se tornam repletas de verdade e fidelidade e também para um relacionamento essencial entre o sopro do Espírito e o *graphē*, "não obstante isso, o que se entende por essa passagem é que a Escritura não pode ser compreendida de forma correta sem o sopro do Espírito".[44] Com relação à salvação, as palavras de Paulo, inspiradas por Deus, têm função basicamente funcional.[45] Em toda a Escritura, o homem tem papel predominante, de modo que haja uma associação íntima entre o falar de Deus e as palavras humanas.[46] Contudo, ninguém pode ignorar a voz de Deus na humanidade das palavras proféticas. "Pode-se falar aqui em 'identificação', não no sentido de mistura do divino com o humano, e sim no sentido desse 'envio', desse emprego por meio do qual a Palavra de Deus chega efetivamente a nós da forma como chegou à boca dos profetas."[47]

Os ensinamentos da Bíblia estão sujeitos à *limitação do tempo* e são *relativos*. Limitados pelo tempo, refletem os locais e às situações da época em que foram escritos. A Bíblia chega até nós não somente em meio a circunstâncias sempre em processo de mudança, mas também em meio a idéias e conceitos determinados pelo período em que foram escritos.[48] "É preciso levar em conta o contexto cultural e o propósito das palavras naquele período exatamente *para que* possamos ouvir a Palavra de Deus."[49] Esse relativismo, segundo Berkouwer, não leva à historização, não conclui pela relatividade absoluta de tudo o que é histórico, porque essa seria "uma conclusão que excluiria o mistério da Escritura divinamente inspirada".[50] Poderíamos indagar aqui por que chegar à mesma conclusão *a posteriori* não acarretaria a mesma crítica. O autor não

[42]Ibid., p. 166
[43]Ibid., p. 168.
[44]Ibid., p. 140.
[45]Ibid., p. 142.
[46]Ibid., p. 145.
[47]Ibid., p. 146.
[48]Ibid., p. 185.
[49]Ibid., p. 187.
[50]Ibid., p. 190.

procura distinguir, na Escritura, entre a palavra de Deus e a palavra dos homens. Tudo são palavras de homens.

Berkouwer peca pela ambigüidade quando diz que a Escritura é limitada pelo tempo e possui autoridade universal.[51] Afirmo que se trata de procedimento ambíguo porque os escritos são limitados pelo tempo; todavia, é o testemunho do Espírito, e não os escritos, que tem autoridade universal. Ao comentar a afirmativa de Paulo em relação aos ministros, "... tesouro em vasos de barro", Berkouwer explica: "O vaso de barro não é obstáculo para a voz de Deus precisamente porque o poder de Deus nele se manifesta, e não porque o homem, por seu próprio poder, tem esse tesouro à sua disposição".[52] Sob a alegação de que seu ponto de vista representa a opinião dos reformadores, o autor ressalta que, para a Reforma, a mensagem de salvação chegou-nos realmente pela Escritura. Isso demandou uma acessibilidade cuja materialização não se pautou por nenhuma construção teórica.[53] Uma das passagens favoritas de Berkouwer (2Tm 2.9) garante-lhe que, embora os escritos da Bíblia sejam limitados pelo tempo, a Palavra de Deus não o é. Portanto, "há motivos mais do que suficientes para que recordemos o poder da Palavra de Deus para todas as épocas, cujas bênçãos não podem ser de forma alguma agrilhoadas".[54] Berkouwer acredita exaltar a soberania de Deus ao fazer com que ele se revele por meio das declarações de homens que não passavam de simples filhos de uma época limitada.

Embora Berkouwer não acate o conceito de *inerrância*, afirma, não obstante, que crê na *infalibilidade* da Bíblia. Rejeita a inerrância porque acha que o conceito não leva em consideração as limitações próprias do tempo e do local de registro dos textos, as circunstâncias especiais e as concepções limitadas dos autores.[55] Além disso, o conceito de inerrância implicaria a formalização séria do conceito de erro. A falta de precisão é colocada no mesmo nível do pecado e do engodo. Berkouwer parece não perceber que há mais de duas maneiras de ver a Bíblia. Seu enfoque caracteriza-se por uma visão de confiabilidade conforme o propósito (singular) da Bíblia e por um pressuposicionalismo *a priori*, que impõe um conceito técnico de confiabilidade à Escritura. Ele ignora pelo menos cinco ou seis opções epistemológicas utilizadas na defesa da inerrância da Bíblia já expostas

[51]Ibid., p. 194.
[52]Ibid., p. 207.
[53]Ibid., p. 272.
[54]Ibid., p. 20.
[55]Ibid., p. 264.

por mim em outro lugar.[56] Por infalibilidade da Bíblia, Berkouwer quer dizer que o Espírito não falhou e não falhará nesse mistério que é a Escritura inspirada pot Deus, e que nossa interação com a Escritura, pela fé, não nos deixará envergonhados; pelo contrário, será confirmada.[57]

Reinhold Niebuhr ergueu uma muralha inexpugnável de relativismo, de tal modo que ninguém jamais conhecerá *a* verdade, se não somente a *sua* verdade. Abriu, porém, uma exceção para um pensamento além de todo pensamento — uma dialética cristã ou paradoxo da graça. Contudo, fez um trabalho tão bem feito ao demonstrar que nenhuma pessoa finita e decaída poderia ter acesso à verdade final, que é difícil levá-lo a sério quando afirma que o cristianismo é um fato inexorável. De igual modo, Paul Tillich afirmou o relativismo de toda e qualquer formulação teológica, exceto a afirmativa de que Deus é o próprio ser. É difícil sustentar um relativismo tão absoluto (!).

A exemplo de Niebuhr e Tillich, Berkouwer faz também uma *exceção* à sua afirmativa de que toda declaração humana é limitada pelo relativismo imposto pelo tempo. Ao tratar da ressurreição de Cristo, não crê que as diferentes redações dadas a esse episódio sejam falsificações, o que resultaria em uma imagem errada e enganosa.[58] Embora os autores bíblicos tivessem "liberdade para compor e expressar o mistério de Cristo",[59] é óbvio que seu objetivo não era o de iludir ou de enganar ou mesmo relatar a história de uma maneira que a "eternizasse ou a situasse em um plano abstrato".[60] Aqui, a linguagem do apóstolo nos diz que a realidade da salvação não foge à realidade. Por que deveríamos concordar mentalmente com essas afirmativas de fato? Porque "tudo está em jogo", assim como a pregação e a fé são vãs se Cristo não ressuscitou (1Co 15.14,17). O testemunho da pregação seria falso, uma vez que não teria o respaldo da verdade (1Co 15.15). Berkouwer afirma aqui a verdade cognitiva sobre a realidade histórica quando diz: "A idéia de que a salvação seria criação ou projeção dos homens, uma fabricação do espírito humano, é definitivamente condenada pelo NT".[61] Tais declarações são portadoras de afirmativas de fatos confiáveis no tocante ao ocorrido na realidade. Aqui, a linguagem bíblica não é meramente

[56]Gordon R. LEWIS, *Testing Christianity's truth — claims*: approaches to Christian apologetics, Chicago: Moody, 1976.

[57]*Holy Scripture*, p. 266.

[58]Ibid., p. 252.

[59]Ibid.

[60]Ibid., p. 253.

[61]Ibid.

funcional, e sim informativa. A fé implica conhecimento e assentimento no tocante à ressurreição. "O limite de toda subjetividade e de toda variedade na descrição do mistério de Cristo consiste na confiabilidade daquilo que foi comunicado, que foi visto, ouvido e compreendido."[62]

A ressurreição de Cristo não é um mito bultmanniano. "A diferença entre eternidade e tempo não significa que o ato da salvação não possa mais ser discutido em termos de um ato de Deus *no tempo*."[63] Berkouwer cita Barth em oposição a Bultmann: "A convicção persiste, portanto, Barth conclui: 'Temos ainda de aceitar a ressurreição de Jesus e suas aparições subseqüentes a seus discípulos como história genuína ocorrida em um lapso específico de tempo'".[64] Além disso, "Thielicke diz que a antiga visão de mundo 'deixou aberta a porta para a idéia de transcendência'. Portanto, é perfeitamente correto 'expressar a alteridade de Deus e sua intervenção na história da salvação'".[65] Ao que tudo indica, portanto, a diferença entre eternidade e tempo não é tão grande que não possamos afirmar a verdade em linguagem humana, limitada pelo tempo, acerca da ação de Deus no tempo e também na história objetiva e sagrada, mesmo depois do primeiro século. Ao afirmar a ressurreição de Cristo, a Bíblia ratifica uma verdade sobre a história que é válida o tempo todo, e é de fato a Palavra escrita de Deus. Faz mais do que simplesmente apontar para Cristo nessas passagens, e suas declarações não são consideradas neutras ou abstratas.

Apesar de suas muitas ressalvas, para Berkouwer as afirmativas sobre a ressurreição não são meras projeções. Ela ocorreu realmente e, ao que tudo indica, as afirmativas que faz não pretendem ser abstratas ou meramente formais. Uma vez que as testemunhas totalmente humanas, inspiradas pelo Espírito, não podem inventar o que quer que seja a esta altura, e não há nenhuma razão teológica por que o Espírito não possa tê-las preservado do erro no que diz respeito a tudo o que escreveram. Se nas principais questões de fé, a verdade atestada não é meramente relativa ao sujeito consciente e à sua época, porém verdadeira (inerrante) para todas as pessoas em todas as épocas, não há nenhuma razão *a priori* pela qual, em questões relacionadas menos diretamente à salvação, aquilo que afirmam não possa representar seu modo de ser na realidade e em si mesma.

[62]Ibid.
[63]Ibid., p. 256.
[64]Ibid., p. 258.
[65]Ibid., p. 269.

Uma vez que as idéias de Berkouwer são tratadas mais pormenorizadamente no capítulo 14, prefiro abster-me de entrar em mais detalhes. Basta notar que sua visão é inadequada e heterodoxa no que se refere à visão tratada mais abaixo.

A HUMANIDADE DOS AUTORES E SUA CONSISTÊNCIA COM A INERRÂNCIA

Tendo em vista as múltiplas questões levantadas por aqueles que sustentam que a humanidade das Escrituras implica seu relativismo conceptual, a apresentação de uma outra postura não deve ser simplificada ao extremo. Richard J. Coleman, em uma análise marcantemente objetiva das questões levantadas entre os que chama de liberais e os que denomina de evangélicos, apresenta um desafio significativo a ambos. Aos que defendem a inerrância, ele escreve:

> Não basta o evangélico enfatizar a importância do lado conceptual da revelação e da fé. É preciso que saiba como unir as doutrinas objetivas sobre Deus à experiência contemporânea de contingência e autonomia, fé na Escritura Sagrada e confiança na capacidade racional do homem para compreender a Deus.[66]

O segundo aspecto do desafio de Coleman deve estar sempre presente em nossa mente à medida que buscamos explicar uma visão de verdade conceitual como algo essencial ao cristianismo, à revelação, à inspiração e ao testemunho do Espírito e da fé.

No futuro, os evangélicos deverão dar maior atenção também à questão inescapável da relatividade. Os livros e artigos que buscaram tratar do assunto do ponto de vista evangélico foram de pouca valia. Existe um receio compreensível de que lidar com tal assunto é como abrir a caixa de Pandora. Contudo, a cada ano a ruptura é maior. É preciso explicitar a motivação por trás da defesa do ponto de vista tradicional: o apelo a absolutos em uma época de rápidas transformações e de perda de autoridade. O evangélico só foi capaz de sustentar um conceito de revelação e de Escritura dotada de autoridade no momento em que se tornou insensível à questão da relatividade histórica.[67]

> O desafio de Coleman aos evangélicos exige um trabalho minucioso demais para aquilo a que nos propomos aqui. Todavia, procurarei delinear ao menos algumas diretrizes gerais sobre o assunto.

[66] *Issues of theological warfare*: evangelicals and liberals, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 101.
[67] Ibid.

Os autores humanos não eram autônomos. Eles dependiam de Deus.

Os autores da Escritura não agiam no vácuo. Eles viviam, se moviam e tinham seu ser em Deus, a exemplo de todas as demais pessoas (At 17.28). Muitas delas expressaram sua percepção da presença de Deus, do chamado divino, de sua santidade, proteção e de como ele as instava a falar e a escrever sua Palavra. Sabiam que dependiam de Deus e que tinham por obrigação conhecê-lo, amá-lo e servi-lo. É importante analisar mais detidamente alguns aspectos dessa consciência da presença de Deus.

O Deus dos autores bíblicos, embora estivesse ativamente envolvido com eles, existia por si próprio, era eterno e imutável. Os autores eram dependentes; Deus era independente. As montanhas ainda não haviam nascido, e a terra era desabitada, porém Deus já existia (Sl 90.1,2). Ele tinha vida em si mesmo e nem de longe lembrava aquele ser abstrato e estático dos filósofos gregos (Jo 5.26). Era um Espírito vivo que criava ativamente o mundo e o sustentava e que estabelecera uma aliança graciosa com um povo específico. Seu Ser podia ser conhecido em parte. Não que os homens pudessem chegar até ele pela razão; era ele que se dava a conhecer como o Todo-Poderoso e o EU SOU. Seu ser era logicamente anterior às suas ações, ao seu caráter e às suas funções. Palavras e ações revelavam não somente o coração dos homens, mas também o coração de Deus (Mt 12.33-35).

À medida que examinamos os elementos variados dos ensinamentos dos autores bíblicos sobre Deus, torna-se claro que no seio do ser eterno convivem três pessoas distintas — Pai, Filho e Espírito.[68] Os sabelianos tentaram reduzir essas distinções a meras diferenças relacionais do Deus único em diferentes épocas e lugares. Contudo, a tentativa de descartar as realidades ontológicas de pessoas capazes de interagir umas com as outras em santo amor falhou. Aqueles que insistem em repudiar o conhecimento ontológico de Deus tal como ele é em si mesmo certamente sabem que, ao fazê-lo, estão repudiando ao mesmo tempo não somente a visão "fundamentalista" da revelação e da inspiração, como também a visão ortodoxa da trindade. Já tive oportunidade de discutir em outro lugar que a revelação vista como ato ou análise, ou encontro, e mesmo conteúdos proposicionais falíveis, não faz justiça ao ensino revelado progressivamente pelos autores bíblicos acerca de Deus.[69] Com o abandono da revelação e da inerrância conceituais, também se vão muitas outras verdades clássicas do cristianismo.

[68]Gordon R. LEWIS, *Decide for yourself*, Downers Grove, Inter-Varsity, 1970, p. 41-5.

[69]Idem, Revelational basis of trinitarianism, *Christianity Today* (4/1/1963), p. 20-2 [328-30].

O Deus em quem os autores bíblicos viviam e se moviam e em quem existiam, era um Deus cujos "mandamentos são verdadeiros" (Sl 119.151). Essa verdade nada tinha a ver com as formas abstratas do mundo das idéias de Platão. O Logos de todas as coisas estava com Deus e, na verdade, era Deus (Jo 1.1-3). O projeto das coisas estava na mente do Criador inteligente e poderoso. Em sua onisciência, ele conhece tudo o que um dia existiu, existe ou existirá, e sabe também o que serve à sua glória e ao bem-estar da humanidade. Não há dúvida de que suas idéias se conformam à realidade tal como ela é e deve ser (Jo 14.6).

Os autores bíblicos sabiam que o conhecimento ilimitado de Deus transcendia seu conhecimento limitado, "assim como os céus são mais altos do que a terra" (Is 55.8,9). Isso não significa que o conhecimento de Deus não pudesse ser comunicado às suas mentes por meio de conceitos significativos. Quando Isaías escreveu que os caminhos de Deus não eram os nossos, opôs-se às expectativas dos ímpios, como mostram o conteúdo e as passagens paralelas: "Que o ímpio abandone o seu caminho, e o homem mau, os seus pensamentos" (Is 55.7; v. Sl 36.5; 89.2; 103.11; Êx 18.29). Em *Theology of the Old Testament* [*Teologia do Antigo Testamento*], Gustave Oehler sustenta que os profetas "sabiam que o Espírito que os inspirava não era o espírito natural de sua nação; e que suas predições não expressavam as expectativas do povo".[70]

Nesse contexto, portanto, a afirmação de que "meus pensamentos não são os seus pensamentos" não dá respaldo ao anticonceitualismo de Barth, Berkouwer e outros. Pelo contrário, a ênfase da passagem reside no problema do testamento que se seguiu à aliança eterna celebrada com Davi (Is 55.3) feita em termos significativos, por meio de linguagem humana, em uma época e local específicos. Como mostra tragicamente a história do povo da Aliança, o conhecimento da verdade conceitual não leva necessariamente à sua aceitação, como imagina Berkouwer, e como ele mesmo exemplifica. A inerrância conceitual das alianças, promessas e julgamentos não é condição suficiente para elas. Por mais importante que seja, ela necessita da garantia de infalibilidade, da garantia de que a palavra que sai da boca de Deus "não voltará para mim vazia, mas fará o que desejo e atingirá o propósito para o qual a enviei" (Is 55.10,11). Não há necessidade de rejeitar o conteúdo inerrante para que se tenha os valores de infalibilidade de propósito. Um requer o outro.

[70]P. 482.

Quando os autores bíblicos afirmavam que Deus era verdadeiro e fiel, referiam-se não apenas à confiabilidade de seu ensino, mas também à fidelidade de seu caráter. Eles exclamavam: "Grande é a sua fidelidade" (Lm 3.23). A integridade de Deus significa que ele não pode ser tentado pelo mal e a ninguém tenta para que cometa o mal (Tg 1.13). Deus não é homem para que minta (Nm 23.19). Não pode negar a si mesmo (Hb 6.17,18). Essas são coisas que nem mesmo a santa onipotência é capaz de fazer.

Uma vez que Deus é verdadeiro e fiel, era impensável para os autores bíblicos que ele pudesse inspirá-los a escrever algo de errado. Eles se alegravam na fidelidade de suas palavras (Jr 23.28), em seus mandamentos (Sl 119.86) e em seus testemunhos (Sl 119.138). Em sua língua humana declaravam "palavras dignas de confiança" (2Tm 2.11,13; Tt 3.8). Em uma linguagem de um tempo e de um lugar específicos, o Deus encarnado, Jesus Cristo, pronunciou palavras que continuam fiéis e verdadeiras (Ap 1.5; 3.14; 19.11).

Em sua fidelidade, Deus é livre e soberano. Sua liberdade não é a de negar a si mesmo, de se contradizer ou de apresentar erroneamente a realidade por ele sustentada. Ele sempre age de acordo com sua natureza. Sua liberdade é a liberdade da autodeterminação, e não aquela de caprichos arbitrários. Do Deus de integridade incomparável não pode proceder ao erro nem à tentação ou ao mal moral. Atribuir erros lógicos ou factuais à revelação divina em nada contribui para o engrandecimento de sua lealdade, integridade e fidelidade.

Se o Deus dos autores da Bíblia era imutável em caráter e em propósitos, como poderia ele se relacionar com o tempo e com a mudança? A mente divina, que criou a mente humana à sua imagem, tem capacidades similares àquelas pelas quais o homem transcende o instante presente do qual tem consciência — a saber, pela memória e por suas expectativas. O fato de que Deus conhece todas as coisas temporais simultaneamente não elimina a sucessão significativa e real de acontecimentos. Agostinho ilustrou essa verdade pela repetição de um salmo que sabia de cor:

> Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectação estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectação para o pretérito. A vista desse meu ato divide-se *em memória*, por causa do que já recitei, e *em expectação*, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito.[71]

[71] *Confissões* XI, 28, São Paulo: Nova Cultural, 2000.

De alguma forma, Deus conhece simultaneamente a história em toda a sua vastidão, e mes-mo assim realiza suas atividades de criação e de providência sucessivamente, de acordo com seus planos imutáveis. A eternidade de Deus não é como a dos filósofos, cujo deus nega a existência do tempo ou o torna ilusório. Os absolutos conhecíveis a Deus e ao homem não se limitam às formas universais de natureza imutável. É possível que haja absolutos, como indica Bromiley, para particulares.[72] De acordo com seus planos eternos para o tempo, Deus criou um casal particular, escolheu uma nação particular, enviou seus profetas a um povo particular em tempos também particulares e, por fim, introduziu seu Filho na história com um ser humano particular em uma cultura particular. Certamente Deus não se deixa limitar pelo tempo, embora seja ativo nele.

No entanto, analisando mais detalhadamente a questão, vemos que se a relação entre tempo e eternidade permitiu que Cristo se encarnasse em uma época e lugar particulares, também permitiu que fosse possível a escriturização do evangelho em uma língua e cultura particulares. O evangelho afirma alguns fatos: Jesus era o Cristo, ele morreu, foi sepultado, ressuscitou. O evangelho afirma também o significado desses fatos. Jesus morreu por nossos pecados (1Co 15.3,4). Tais afirmativas sobre acontecimentos no reino do relativo podem ser verdadeiramente inerrantes ou imutáveis, uma vez que suas afirmativas conformam-se ao plano eterno de Deus para esses acontecimentos particulares no tempo. O significado de "por nossos pecados" não é limitado pelo tempo no sentido de que nada mais era do que uma opinião aceita por algumas pessoas durante aquela fase de desenvolvimento do mundo. A afirmativa é verdadeira e se aplica a todos os seres humanos de todas as épocas, lugares e situações.

Podemos tirar daí duas implicações. Por um lado, se a visão que se tem da eternidade e do tempo admite a inerrância ou a incondicionalidade do evangelho em termos de conceitos humanos e de linguagem, segue-se que reconhece a inerrância de tudo o que a Bíblia ensina. Pode-se defender uma inerrância limitada para o evangelho e negá-la em outra parte com base em outros motivos. Tendo, porém, uma visão da eternidade e do tempo que admita a existência de dizeres fidedignos sobre Jesus de Nazaré, não se pode dizer que a relatividade do tempo que caracteriza outras informações elimine a possibilidade de sua inerrância.

Em contrapartida, se a visão de eternidade e de tempo que se tem não leva em conta a possibilidade de informações inerrantes, mesmo que seja em relação

[72]Em seu Review of Holy Scripture, *Christianity Today*, 21/11/1975, p. 44.

ao evangelho de Cristo, então, mais cedo ou mais tarde veremos que tal visão de eternidade e de tempo acaba também por eliminar a encarnação em um tempo e lugar específicos. O grau de preocupação que muitos têm em relação à inerrância não se limita simplesmente à integridade das Escrituras, trata-se também da confiabilidade da mensagem do evangelho e da integridade das afirmações de Jesus como Salvador do mundo. Embora eu admire a ênfase que Berkouwer coloca sobre a redenção, temo que ele tenha solapado os alicerces da validade universal do evangelho redentor que procura engrandecer.

Os autores humanos têm características comuns a todas as pessoas criadas à imagem de Deus

Os relativistas conceituais preocuparam-se tanto com as diferenças entre pessoas envolvidas na história em épocas diferentes que ficaram cegos às semelhanças entre elas. Um enfoque acadêmico deve proporcionar um relato responsável tanto das semelhanças quanto das diferenças. Uma vez que todos os seres humanos de todas as épocas e lugares foram criados à imagem de Deus, todos têm características comuns.

O homem foi criado para ter comunhão com Deus e para participar de seus propósitos na história. Pela criação, o homem pôde conhecer a Deus e compartilhar de suas preocupações morais, como ser justo e santo que é. Escrevendo a respeito dos evolucionistas naturais, Carl Henry observa:

> Os antropólogos humanistas vêem o homem como um animal em desenvolvimento e todas as suas disposições básicas como meras destilações da experiência evolucionária. Em consideração à teoria da relatividade cultural, negam que seja possível discernir quaisquer princípios ou práticas comuns na história da humanidade.[73]

E acrescenta:

> O cristianismo jamais negou o vasto alcance da relatividade moral na história decaída. Contudo, explica as idéias perversas do bem e da incapacidade daqueles que verdadeiramente sabem o que é o bem e não o praticam (Rm 7.19-23) por meio de um princípio muito superior ao relativismo ético — a revolta moral do homem contra o santo Criador. O cristianismo, além disso, rejeita especificamente a idéia de que a natureza do homem enquanto

[73] *God, revelation and authority*, Waco: Word, 1976, vol. 2, p. 126-7.

> homem não dispõe de nenhuma outra estrutura senão aquelas derivadas do desenvolvimento evolutivo. As formas de lógica e de moralidade não procedem da experiência; pelo contrário, são elas que tornam a experiência humana possível. No dizer do salmista, o cavalo e o burro "não têm entendimento' (Sl 32.9). É óbvio que os animais não têm inclinação religiosa enquanto, de outro lado, a história está repleta de preocupações racionais, morais e religiosas.[74]

Além da capacidade de discernimento moral, o homem tem a capacidade da transcendência pessoal. Assim como Deus, o ser humano pode ter em sua mente, como disse Agostinho, uma memória do passado, consideração pelo presente e expectação em torno do futuro. À medida que essas capacidades são utilizadas, a pessoa não fica limitada pelo tempo como os objetos. Os autores bíblicos não eram limitados pelo conhecimento de sua cultura. Moisés fora treinado na sabedoria dos egípcios. Outros escritores demonstraram familiaridade com as nações à volta de Israel. Paulo conhecia a filosofia dos estóicos e dos epicureus. Os autores da Escritura conheciam diferentes culturas e eram capazes de transcender a sua própria, rejeitando livremente e criticando influências iníquas. Esses autores dificilmente se viam condicionados em um sentido behaviorista ou de impotência prática. Eles adotaram e endossaram livremente alguns fatores, rejeitando livremente outros.

Além disso, uma vez que foi criado à imagem de Deus, o homem podia desenvolver a habilidade de pensar e de se comunicar por meio de símbolos lingüísticos. Eugene Nida, lingüista especializado em diferenças culturais, constatou que a comunicação eficaz é possível entre as diversas culturas lingüísticas do mundo por três razões principais:

> 1) os processos do raciocínio humano são basicamente os mesmos, independentemente da diversidade cultural; 2) todas as pessoas têm uma gama de experiências comuns; 3) todos possuímos a capacidade de nos ajustarmos ao menos um pouco às "grades" simbólicas uns dos outros.[75]

Somente se ignorarem esses dados fundamentais da experiência é que os relativistas poderão argumentar que a revelação em uma língua específica, tal como o hebraico ou o grego, seria ininteligível a falantes de outros idiomas. A comunicação transcultural é difícil e pode levar tempo, mas é rotina nas Nações

[74]Ibid., p. 127.
[75]*Message of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 1962, p. 90.

Unidas. Pelo menos o fato incômodo de que foi escolhida uma língua específica para a transmissão da revelação bíblica fica mais atenuado se levarmos em consideração que o grego e o hebraico participam dos limites comuns da razão e da experiência de todas as outras culturas lingüísticas.

As Escrituras indicam que há um aspecto noético da imagem divina no homem. Com base nisso, Paulo exorta: "Não mintam uns aos outros, visto que vocês [...] se revestiram do novo, o qual está sendo renovado em conhecimento à imagem do seu criador" (Cl 3.9,10). A capacidade do conhecimento, da qual compartilhamos com Deus, significa que não devemos levantar falso testemunho, distorcer os fatos ou cair em contradição. Ela também nos foi concedida para que pudéssemos pensar os pensamentos de Deus. Na passagem citada, lemos: "Habite ricamente em vocês a palavra de Cristo; ensinem-se e aconselhem-se uns aos outros..." (Cl 3.16). Aqui, "palavra" não significa pessoa, e sim informação, como acontece na maior parte das vezes tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Graças à capacidade intelectual que Deus nos deu, podemos nos comunicar com ele e também com outras pessoas. Podemos amá-lo com a mente e com o coração, adorá-lo em espírito e em verdade e orar não somente com o espírito, mas também com entendimento (Mt 22.37; Jo 4.24; 1Co 14.15).

É lamentável que Berkouwer, assim como Barth, omita a importância do conhecimento conceitual da imagem de Deus. Ao longo de todo o livro de Berkouwer, *Man: the image of God* [*Homem: imagem de Deus*], há somente três alusões a Colossenses 3.10, e nenhuma delas explica o significado da palavra *conhecimento*.[76] Boa parte da dificuldade que Barth teve em identificar as palavras do homem inspirado com a Palavra de Deus deveu-se ao fato de que ele não foi capaz de compreender que a mente do homem foi feita em conformidade com a mente divina, portanto, o homem pode conhecer a verdade. Barth, conforme ele mesmo admitiu, começou com uma visão extrema da transcendência divina.

> Das expressões que usamos [...] sobretudo a famosa "totalmente outro" que irrompe em nós "penperdicularmente do alto"e a não menos famosa "distinção qualitativa infinita" entre Deus e o homem, o vácuo, o ponto matemático e a tangente em que ambos devem se encontrar a sós.[77]

Barth então confessa:

[76]Grand Rapids: Eerdmans, 1962, p. 45, 88, 98.
[77]P. 41.

> Víamos o "totalmente outro" isoladamente, abstraído e absolutizado e o contrastávamos com o homem, esse ser miserável — isto quando não golpeávamos seus ouvidos com ele — de tal forma que sua semelhança era ainda maior com a divindade dos filósofos do que com a do Deus de Abraão, Isaque e Jacó.[78]

Barth compreendeu que Deus se deu a conhecer ao homem na pessoa de Cristo, mas jamais pôde identificar as palavras dos homens inspirados com a Palavra de Deus, porque Deus falou unicamente por meio de Cristo. Na revelação, disse Barth, preocupamo-nos com a Palavra singular, falada diretamente pelo próprio Deus, o Cristo.

> Na Bíblia, porém, preocupamo-nos quase sempre com as rentativas humanas de repetir e de reproduzir em pensamenros e expressões humanas, essa Palavra de Deus em situações humanas [...] Em um caso, *Deus dixit*, em outro, *Paulus dixit*. Trata-se de duas coisas diferentes.[79]

A Bíblia sempre foi para Barth um mero indicador falível da revelação. É difícil perceber que Berkouwer só difere significativamente da doutrina da revelação de Barth no que se refere a Cristo. Embora Berkouwer advogue uma revelação geral, esta fica totalmente inacessível ao não crente.[80] Na doutrina da revelação especial de Berkouwer, não há conteúdo escriturístico objeti-vo que possa se identificar com a Palavra de Deus. A Bíblia continua a ser simplesmente um testemunho humano sobre Cristo limitado pelo tempo.

Em virtude de ter sido o homem criado intelectualmente à imagem de Deus, as categorias do pensamento humano (princípios lógicos) e as categorias do discurso humano (princípios gramaticais) não devem remeter a nenhum outro ser, senão a Deus. Ele criou o homem para que ambos pudessem comungar na mente e no espírito. Além disso, Deus criou o homem para que dominasse o mundo e o mundo fosse dominado por ele, de modo que não há razão para que se acredite em uma diferença absoluta e antibíblica entre as categorias do pensamento humano e a realidade do mundo. A doutrina da criação do mundo e, de modo especial, do homem à imagem de Deus, constitui a base para o conhecimento das coisas tais como são em si mesmas sob a direção

[78]Ibid., p. 45.
[79]*Church dogmatics I*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, vol. 1, p. 127.
[80]*General revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

divina. Todavia, por causa da queda, o realismo ingênuo é freqüentemente distorcido pela superstição, fascinação pelo misterioso etc. Portanto, há necessidade de um realismo crítico que recorra a critérios de verificação adequados, como se vê no pensamento de Edward John Carnell.[81]

As perspectivas singulares dos autores humanos foram preparadas pela divina providência

Embora partilhassem alguns princípios básicos comuns a todos os seres humanos, os autores bíblicos apresentavam uma combinação de características específicas, eram condicionados por fatores próprios de tempo e espaço, tinham uma herança e um meio ambiente particulares. Além disso, foram educados de maneiras diferentes e tiveram um preparo educacional heterogêneo. Embora vivessem todos basicamente em um ambiente cultural judaico-cristão durante aproximadamente quinze séculos, tinham experiências muito diferentes daquela cultura e de outras à sua volta. Cada um deles tinha interesses e ênfases diferentes — visíveis, por exemplo, no tratamento específico que os quatro evangelhos conferem à vida de Cristo, sua morte e ressurreição. O vocabulário empregado também difere de autor para autor, bem como o estilo dos livros. O conjunto de dons naturais e espirituais de cada um é único. O fato é que se há semelhanças, também há diferenças.

Muitos concluem apressadamente que as diversas variáveis detectadas nas perspectivas dos autores bíblicos tornam necessariamente relativos os seus ensinamentos. Será que a limitação de suas perspectivas, influenciadas por inúmeras variáveis, não os impede de escrever a verdade absoluta? Se eles participassem ativamente da pesquisa e da escrita, isso não acabaria por distorcer a verdade de Deus? Para que se possa compreender a resposta, é preciso levar em conta a ampla abrangência da providência divina.

Às vezes, vale o ditado: "Quem quiser educar alguém, que eduque primeiro seus avós!". Ao chegar ao seminário, o novo aluno traz consigo sua hereditariedade e a instrução que recebeu até então, portanto, é tarde demais para que os professores possam tentar moldá-lo. Contudo, nos planos eternos de Deus, nada impede que ele tome em seus cuidados esses fatores específicos. A redação das Escrituras não foi uma operação de última hora a que Deus se viu obrigado a recorrer na tentativa de encontrar algo com que pudesse trabalhar. Ele que sabia de todas as coisas desde o início, planejou, por sua graça, comunicar-se

[81]Gordon R. Lewis, *Testing Christianity's truth claims*, p. 176-284.

conosco por meio da obra oral e escrita dos profetas e dos apóstolos. Jeremias foi separado desde antes de seu nascimento (Jr 1.5), assim como Paulo (Gl 1.15).

As Escrituras mostram que a orientação providencial de Deus estende-se em todas as direções. Ela se aplica *a fortiori* às suas atividades de revelação e inspiração, indispensáveis a seu projeto de revelação total. Ao contrário de um editor humano dos escritos de inúmeros homens diferentes, Deus não teve de esperar impotente para ver que tipo de obra seria a Bíblia. Ele tinha condições de ir além da determinação de meras diretrizes para a obra. Deus, como editor *par excellence* que era, poderia perfeitamente suscitar o tipo de indivíduo, de estilo e de ênfase que quisesse. E, se a doutrina da providência não se perdeu, foi o que ele fez.

O fato de que há fatores condicionantes na vida dos autores bíblicos não é exatamente uma novidade, e B. B. Warfield não ficou indiferente a isso. Em sua época, a objeção tomava a seguinte forma:

> Tal como a luz que passa pelos vitrais coloridos de uma catedral, assim é a luz do céu. Contudo, as cores dos vidros que atravessa a distorcem. Assim também toda palavra de Deus que passa pela mente e pela alma do homem dali sai deturpada pela personalidade a que foi comunicada, e por isso mesmo deixa de ser a palavra incontaminada de Deus.

A essa questão básica, Warfield deu a seguinte resposta:

> E se essa personalidade foi formada por Deus para ser exatamente como é, para que atendesse assim ao propósito expresso de conferir à palavra a ela comunicada um colorido particular? E se as cores do vitral foram projetadas pelo arquiteto com o objetivo explícito de ar à luz que inunda a catedral precisamente o tom e a qualidade que recebem das cores? E se a palavra de Deus que chega ao seu povo é por ele moldada para ser sua palavra precisamente por meio das qualidades de homens por ele formados para esse propósito, e graças às quais a palavra nos chega? Quando pensamos em Deus, o Senhor, concedendo-nos por seu espírito um corpo de Escrituras revestidas de autoridade, devemos nos lembrar de que ele é o Deus da providência e da graça e também da revelação e da inspiração, e que tem em suas mãos todas as diretrizes preparatórias e também as operações específicas a que chamamos tecnicamente, em sentido estrito, pelo nome de "inspiração".[82]

[82] *The inspiration and authority of the Bible*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948, p. 155-6.

A humanidade característica dos escritores bíblicos não é motivo algum de embaraço para Deus, pelo menos não mais do que as características especificamente humanas de Jesus. E assim como Deus revelou-se verdadeiramente em Jesus Cristo, de igual forma poderia revelar verdadeiramente seus pensamentos por meio dos ensinamentos de seus porta-vozes preparados providencialmente por ele para isso. A singularidade, tal como a igualdade, faz parte dos planos absolutos de Deus. Os aspectos particulares do mundo e das origens bíblicas não são mais ilusórios do que as normas universais da moralidade e do pensamento lógico.

De que forma Deus preparou esses autores? Eles receberam todos os benefícios de sua graça comum e especial. Deus providenciou comida e bebida e supriu todas as suas necessidades básicas, preservou-os do mal, frustrou a intenção daqueles que tencionavam destruí-los, deu-lhes dons naturais, guiou e governou os inúmeros acontecimentos do seu dia-a-dia, suas famílias, a instrução que receberam e o ambiente social e político em que se formaram. Além disso, Deus chamou-os graciosamente para si mesmo, justificou-os pela fé, concedeu-lhes dons espirituais, separou-os para a obra específica do apostolado ou do ministério profético. Edificou-os por meio dos recursos de seu povo no Antigo e no Novo Testamento, da época específica em que viveram e das mais variadas situações. Foram esses os fatores, e muitos outros, utilizados por Deus na preparação de pessoas especialmente escolhidas para escrever sua Palavra.

Os ensinamentos dos autores humanos tiveram origem em Deus

O Espírito Santo dirigiu não somente a personalidade dos autores como também as estruturas conceituais de seu pensamento e de seus escritos. Embora a Bíblia testifique de experiências com Cristo, sua linguagem não é meramente evocativa. Ela é também formadora. A instrução conceitual do que é ensinado, e do que se deve ensinar, aparece de modo implícito no "testemunho" e de modo explícito nas seções de ensinos práticos. Uma revelação conceitual só se torna impossível se negarmos o elemento noético na imagem de Deus e afirmarmos a distinção qualitativa infinita entre a mente de Deus e a mente do homem. Se assim for, a verdade ilimitada de Deus deve necessariamente se acomodar à capacidade conceitual e lingüística limitada do autor. Ao recorrerem à acomodação, alguns se referem ao ensinamento da Escritura como ensinamento frágil e falível da palavra do homem apenas, e não de Deus. A acomodação ao "testemunho" humano, em vez da afirmativa conceitual da verdade sobre a realidade,

não escapa aos problemas cognitivos. As testemunhas podem ser falsas ou verdadeiras. Seus esforços podem ou não apontar na direção pretendida e podem apontar na direção correta de modo adequado ou não.

Dizer que a Bíblia é revelação de Deus é dizer que aquilo que ensina e testifica foi inspirado por Deus (2Tm 3.16), não sendo, portanto, de mera procedência humana (2Pe 1.20,21; 1Ts 2.13). Essas passagens desmentem a visão segundo a qual a Bíblia é um livro que teve origem no homem sendo simplesmente usada pelo Espírito para fins de redenção, apesar de suas fraquezas humanas. O ensinamento da Bíblia vem do alto, na medida em que Deus guiou o pensamento dos autores através de todos os expedientes possíveis da providência e, além disso, concedeu informações especiais sobre seu propósito interior de salvação pela graça por meio da fé com base na expiação, comunicando também àqueles homens as implicações reveladas de seus propósitos para com o seu povo.

A origem divina da palavra de Deus e sua conformação à mente humana têm na encarnação, uma vez mais, seu paradigma maior. O Filho ilimitado, que goza de todos os benefícios da presença imediata do Pai, escolheu abrir mão desses privilégios e restringir o uso de seus poderes enquanto existisse como ser humano. Embora limitado, não tinha pecados. De igual modo, a Bíblia é limitada, porém sem erros. Apesar de volumosa, não contém o conhecimento infinito de Deus. O conhecimento parcial, não obstante, não deixa de ser conhecimento.

Tomando por base o padrão humano de referência e as limitações da linguagem, Cristo enfatizou o relacionamento entre conteúdo e poder. Para o público judeu, ele disse: "Se vocês permanecerem firmes na minha palavra, verdadeiramente serão meus discípulos. E conhecerão a verdade, e a verdade os libertará" (Jo 8.31,32). A liberdade tornou-se possível por causa do ensinamento. Jesus podia dizer: "As palavras que eu lhes disse são espírito e vida. Contudo, há alguns de vocês que não crêem" (Jo 6.63,64). Receber a vida eterna pelo conhecimento de Deus e de Cristo (Jo 17.3) é conhecer as palavras de Cristo, dadas pelo Pai. "Pois eu lhes transmiti as palavras que me deste, e eles as aceitaram. Eles reconheceram de fato que vim de ti e creram que me enviaste" (Jo 17.8). Crer que Jesus veio do alto é necessário para que possamos confiar nele. Em oração, Jesus continuava a mostrar a importância da verdade: "Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade" (Jo 17.17). O objeto da fé é, sem dúvida, a pessoa de Cristo, mas também a doutrina de que ele é Filho de Deus bem como as palavras que ensinou.

A conformação de Cristo ao corpo humano se deu sem a presença do pecado, e a adaptação de seus ensinamentos aos conceitos humanos foi isenta de erros. Berkouwer reconhece isso quando observa que Jesus optou por não saber em que época se daria sua segunda vinda. Entretanto, Berkouwer não se acha "nem um pouco preparado para admitir que Jesus teria errado em algum momento".[83] Se a utilização por parte de Jesus da linguagem e da limitação de conteúdo em um tempo e lugar específicos não implica erro, as limitações humanas de modo geral não podem ser usadas como prova contra a inerrância da Bíblia.

A verdade escriturizada, tal como a verdade encarnada, adapta-se às circunstâncias históricas em evidente revelação progressiva. Se a revelação não se adaptasse aos níveis culturais, seria não-histórica e anacrônica. A última revelação, porém, não destrói a anterior, executando-a por completo (Mt 5. 17,18). Contudo, a validade do novo elemento introduzido pela revelação divina não é determinado pela situação. Como disse J. Spykman: "Ao adaptar-se ao nível existente e dirigir-se às suas necessidades, a revelação molda o entendimento humano, e não o contrário [...] Embora não seja exaustiva, nela não se notam acomodações distorcidas".[84]

Pode-se adaptar o ensinamento da Escritura às crianças sem, contudo distorcê-lo. Podemos usar parábolas para falar do Reino dos céus, como fez Jesus, sem com isso distorcê-lo. Outro recurso é o antropomorfismo a que recorremos quando falamos da espiritualidade de Deus, o que não significa que ele seja de carne e osso. Também é possível falar sobre a origem do mundo e da natureza em linguagem comum e em conformidade com o padrão visual a que está habituado o olho humano sem que para isso seja necessário recorrer a instrumentos técnicos e, ainda assim, evitar erros que o telescópio poderia facilmente desmentir. Jesus não se acomodou aos erros dos seus dias, embora adaptasse seu discurso ao nível de compreensão de seus ouvintes. Os profetas adaptavam o ensino de sua mensagem às pessoas da sua época, mas não ensinavam os erros das religiões pagãs à sua volta. Adaptação? Sim. Erro? Não.

Bernard Ramm deu muita atenção aos aspectos cósmicos e antrópicos da revelação em seu livro, *Special revelation and the Word of God* [*Revelação especial e a Palavra de Deus*]. Na medida em que o Deus incompreensível se dá a conhecer a homens específicos em momentos determinados do mundo, insiste

[83] *Holy Scriptures*, p. 177.

[84] Accomodation, *The encyclopedia of Christianity*, org. Edwin A Palmer, Wilmington, Delaware: The National Foundation for Christian Education, 1964, vol. 1, p. 43.

Ramm, "nenhuma grande verdade se perde, porque a revelação tem uma forma cósmica mediada".[85] A verdade conceitual, relativa a acontecimentos únicos e ocorridos de uma vez por todas, é verdadeira em todo tempo e lugar. Se é verdade que "César cruzou o Rubicão" um dia, tal fato é tão verdadeiro hoje quanto o foi no dia em que ocorreu. A revelação divina tem origem em Deus, e Deus usa a estrutura conceitual e histórica dos homens para comunicar sua verdade proposicional e conceitual.

A verdade conceitual não é aquela coisa frágil e inflexível que costumamos imaginar. Na Escritura, raramente aparece sob a forma "S (sujeito) é P (predicado)". Deus é espírito (Jo 4.24). Deus é santo (1Pe 1.15). Deus é amor (1Jo 4.8). "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (Jo 14.6). Até mesmo esse formato transmite um significado rico e vivo. O conteúdo proposicional normalmente aparece oculto sob camadas literárias, históricas e poéticas; "não obstante, desse processo de garimpagem e de fusão, o conhecimento de Deus pode tomar a forma discursiva".[86] O pensamento conceitual pode designar objetos visíveis, estados mentais, seqüências de tempo, princípios imutáveis, propósitos volitivos, emoções e relacionamentos pessoais baseados no amor.

De modo geral, o conteúdo proposicional costuma ser apresentado de forma pouco simpática, como se fosse algo inconsistente com o relacionamento pessoal. Contra essa falsa ruptura, Bernard Ramm argumenta:

> O que significa revelar uma pessoa? Certamente dois indivíduos surdos, cegos e mudos dificilmente poderão estabelecer um vínculo real, exceto pelo toque. O encontro real em vida entre as pessoas ocorre sempre em um contexto de conhecimento mútuo. Esse conhecimento mútuo não se opõe ao encontro, sendo seu instrumento indispensável.[87]

A pesquisa e a escrita humana dos autores ocorreram sob a supervisão divina

Costuma-se dizer com muita freqüência que a inspiração afirma algo a respeito da confiabilidade ou da utilidade do produto final (a Bíblia), porém, pouco se fala sobre o processo pelo qual o Espírito Santo agiu em conjunto com os autores. Contudo, até mesmo os que dizem tal coisa acabam por afirmar posteriormente algo sobre o processo. É cada vez mais comum a idéia de que não houve nenhuma interferência extraordinária do Espírito Santo, e sim

[85]Grand Rapids: Eerdmans, 1961, p. 36.
[86]Ibid., p. 156.
[87]Ibid., p. 159

o exercício de um ministério comum e providencial dirigido a todos os crentes, tal como se vê em seu ensino e enchimento.

> Se hoje insistimos ainda no uso enganoso do termo "inspiração", é preciso que o entendamos agora no sentido da teoria posterior da inspiração, a qual concebe a atividade do divino Espírito como um milagre limitado a certos atos particulares da escrita por parte de um apóstolo ou de um autor bíblico.[88]

Hans Küng não atentou para a preparação providencial do autor bíblico e, como se dissesse algo de novo sobre o tema, acrescenta: "Não somente o registro, como também toda a pré-história e pós-história da escrita, o processo todo da aceitação pela fé e a transmissão da mensagem, todas essas coisas têm algo a ver com o divino Espírito". A atividade rotineira do Espírito não descarta a necessidade de operações especiais e miraculosas, desde que bem entendidas. Küng prossegue: "Trata-se de um processo de enchimento e de impregnação do Espírito".[89] Küng nega em seguida que a Escritura seja revelação divina e a considera simples testemunho humano de experiências de revelação. A Escritura, porém, *parece* sobrenatural quando um pecador a lê com todas as falhas, erros, trechos obscuros e limitações humanas nela contidas, e "de um modo totalmente não mecânico, o que torna os documentos em testemunhos cheios do Espírito e dele impregnados".[90]

Berkouwer, de igual modo, não crê que os autores bíblicos tenham sido inspirados pelo Espírito. "A Palavra de Deus não chegou a nós como se fosse um milagre estupendo alheio a todos os elos da ordem humana e, portanto, verdadeiramente divino. Em vez disso, quando Deus fala, são vozes de homens que soam em nossos ouvidos."[91] (É bom lembrar que os milagres divinos freqüentemente recorrem a meios humanos e naturais de modo extraordinário.) "Seria errado formular uma teoria da inspiração sobrenatural e mecânica apenas".[92] Ninguém, é claro, está propondo uma teoria mecânica. Certamente a atividade extraordinária de Deus não deve ser totalmente descartada como se fosse algo mecânico. Berkouwer nota o predomínio de uma certa tendência que "privilegia cada vez mais a *horizontalidade* do elemento genuinamente

[88]Hans Küng, *On being a Christian*, p. 465.
[89]Ibid.
[90]Ibid., p. 467.
[91]*Holy Scripture*, p. 145.
[92]Ibid., p. 150.

humano", o que se explica, em parte, pela "crescente aversão ao chamado fator sobrenatural que, ingenuamente, postulava a ocorrência de atos *sobrenaturais* incidentais e fragmentários da parte de Deus na *natureza*".[93]

Não precisamos ver a obra sobrenatural do Espírito de Deus como algo isolado, e sim com parte essencial de um programa dramático de resistência ao poder do mal. A maior parte dos milagres na Esctitura ocorreram em épocas de crise. Inúmeros milagres aconteceram quando Moisés libertou o povo da escravidão no Egito. Quando Elias e Eliseu opuseram-se aos profetas de Baal; durante o ministério e a expiação de Cristo e também quando os apóstolos lançaram as sementes da igreja.[94] A revelação e a inspiração da Bíblia ocorreram nesse mesmo contexto histórico e tinham em vista propósitos similares: a preservação e a ampliação do programa redentor de Deus.

Tampouco devemos ver a obra sobrenatural do Espírito de Deus de modo necessariamente mecânico, como que privando os autores de sua humanidade. Houve milagres que não recorreram a nenhum fator temporal, como a cura à distância do servo do centurião pela palavra de Cristo (Mt 8.5-13). Outros, como a cura de um homem cego, recorreram a expedientes pouco comuns; barro e saliva foram colocados sobre os olhos do cego que, em seguida, recebeu ordens de lavar-se no tanque de Siloé (Jo 9.6,7). O aspecto sobrenatural da inspiração não consiste em uma escrita à parte da intervenção humana, e sim no uso extraordinário de meios humanos tais como pesquisas (Lc 1.1-4), lembranças (de acontecimentos da vida de Cristo), e julgamento (1Co 7.25), de tal modo que aquilo que foi escrito era conforme a mente de Deus e nada havia ali que fosse errado, tanto no que dizia respeito a fatos e doutrinas quanto a julgamentos.

Na concepção miraculosa de Cristo, uma mulher foi usada de modo extraordinário em sua humanidade, de modo que o bebê dela nascido podia ser chamado de santo e de Filho de Deus (Lc 1.35). De igual modo, o milagre da concepção da Escritura não se deu ao largo dos autores humanos e de suas palavras, e foi pela instrumentalidade desses homens que veio à luz a Palavra de Deus.

Todos os crentes têm dentro de si o Espírito, que os ensina e os enche. Só dos autores da Escritura é que se pode dizer que foram inspirados pelo Espírito. Eles tinham ministérios do Espírito comuns a todo o povo de Deus,

[93]Ibid., p. 151.

[94]Gordon R. Lewis, *Judge for yourself*, Downers Grove, InterVarsity, 1974, p. 46-60.

mas, além disso, tinham a supervisão especial do Espírito como portadores que eram da palavra profética e apostólica que lhes foi dada no decorrer da composição e da redação dos livros da Bíblia. A autoridade única de que desfrutavam os profetas e apóstolos entre seus companheiros não se estendia a todas as pessoas que haviam experimentado a justificação pela fé. Nossa doutrina da inspiração deveria refletir algo daquela autoridade ímpar, delegada, verdadeira e especialmente inspirada.

Quando pensamos no Espírito, a terceira pessoa da trindade trabalhando em conjunto com as pessoas que escreveram a Escritura, devemos evitar não somente as analogias mecânicas como também aquilo a que chamei de "falácia de causa única". Há quem imagine que se Deus faz algo, disso se segue que os seres humanos nada fazem; ou, por outra, quando fazem, então Deus nada faz. Muitas ocorrências têm múltiplas causas. Na salvação das almas, há sempre vários fatores no plano humano além do dom divino da vida nova. Na inspiração, não temos meramente uma causa divina ou humana, e sim uma operação da qual tomam parte tanto Deus quanto o homem.

Se quisermos um modelo, sugiro o da administração — em que as pessoas tomam a si a tarefa de realizar coisas. Há pelo menos quatro fatores envolvidos: planejamento, liderança, organização e controle. Deus é um administrador hábil e sábio que, por intermédio dos profetas e apóstolos, tornou a Bíblia uma realidade. Desde antes da fundação do mundo ele já tinha em mente um plano para a vida desses homens, tomou para a si a tarefa de formar sua personalidade e seu estilo graças às operações divinas da providência no mundo. Supervisionou ainda a contribuição específica de cada um na produção de um livro capaz de equipar o crente em todos os aspectos para a prática de boas obras. Ele controlou todo o processo de pesquisa, lembrança e escrita de tal forma que todos os autores transmitissem a verdade que ele queria que passassem. Em sua providência, Deus pode impedir a ocorrência do mal e, *a fortiori*, em sua obra de inspiração, pode impedir que as ocorrências de erros de fatos, de pensamento ou de julgamento corrompam sua Palavra escrita. Deus é muito mais eficiente do que o mais eficiente dos gerentes, alguém capaz de realizar plenamente seus objetivos por intermédio das pessoas.

Para mudar a analogia e transportá-la para o reino das relações afetivas entre os seres humanos, um bom pastor atinge determinados objetivos preestabelecidos por meio de seu povo sem reduzi-lo a um robô. Um bom pai ou uma boa mãe orienta seus filhos em direção a objetivos sadios sem, contudo, destruir sua vontade. Um bom professor pode conduzir sua aula de modo que consiga atingir certos objetivos em um curso específico sem que, para isso, tenha

de ditar simplesmente as respostas. Se pais, pastores e professores, que são humanos, são capazes de realizar coisas por meio das pessoas sem recorrer a ordens e a controles mecânicos, quanto mais Deus em sua sabedoria!

Charles Hodge disse com muita propriedade:

> Se Deus, *sem interferir no livre arbítrio do homem, pode fazer com* que ele venha efetivamente a se arrepender e a crer (e é isso que até os não calvinistas parecem acreditar que seja o testemunho do Espírito nas Escrituras), ele pode também assegurar que seu ensinamento fique isento de erros. É inútil dizer que professamos a doutrina comum do teísmo, e ainda assim afirmar que Deus é incapaz de controlar as criaturas racionais sem transformá-las em máquinas.[95]

As Escrituras reconhecem explicitamente a atividade dos homens sob a direção do Espírito. "O próprio Davi, falando pelo Espírito Santo, disse..." (Mc 12.36). Pedro disse: "Irmãos, era necessário que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo predisse por boca de Davi" (At 1.16). De acordo com Paulo, "Bem que o Espírito Santo falou aos seus antepassados, por meio do profeta Isaías..." (At 28.25). Lucas tinha plena liberdade para investigar tentativas anteriores de fixar por escrito os feitos de Jesus (Lc 1.1-4). Contudo, direcionando essa busca estava o Espírito, que impediu Lucas de registrar qualquer coisa falsa sobre a vida e o ensinamento do Senhor, guiando-o no registro das coisas que Deus queria que fossem registradas. Esse ponto de vista admite o fato de que Paulo pode ter tido de tratar de questões para as quais não havia citação direta do Salvador, porém sustenta que Paulo, na exposição desses seus julgamentos, fazia-o sob inspiração divina (1Co 7.25). Conseqüentemente, seus julgamentos são "mandamento do Senhor" (1Co 14.37).

Como o Espírito Santo fez isso? De que maneira uma pessoa influencia a outra? Por que algumas têm maior impacto sobre as pessoas do que outras? Há, sem dúvida, muitos fatores envolvidos, e as Escrituras não detalham muito o porquê disso. De que modo a providência divina atua, como Deus responde às orações ou de que modo o Espírito regenera são coisas sobre as quais não temos informações pormenorizadas. Não é de espantar, portanto, que não saibamos mais detalhadamente de que maneira o Espírito Santo preparou providencialmente homens e mulheres para que fossem porta-vozes daquilo que ele gostaria que escrevessem.

[95] *Systematic theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1960, 3 vols., vol. 1, p. 169. (Publicado em português com o título *Teologia sistemática*, pela Hagnos.)

Contudo, sabemos diversas coisas sobre esse processo: 1) Sabemos que o Espírito Santo controlava de tal modo o julgamento dos autores humanos, que aquilo que escreviam é o julgamento de Deus. 2) Sabemos que, à parte a direção sobrenatural, homens finitos e falidos não poderiam ser autores de pronunciamentos revestidos de tamanha autoridade. Se assim não fosse, não passariam de profetas presunçosos, que afirmavam falar da parte de Deus uma palavra que brotava exclusivamente de seu próprio coração. As pessoas sempre foram severamente punidas por tal arrogância em toda a história do AT. 3) Sabemos que as Escrituras não vieram à luz pela vontade do homem, e sim pelo sopro divino (2Tm 3.16; 2Pe 1.20,21). 4) Sabemos que os porta-vozes divinos foram "impelidos pelo Espírito Santo" (2Pe 1.21). 5) Sabemos que a direção do Espírito estendia-se à Palavra escrita que se tornaria disponível depois que o autor humano se fosse, e que tudo o que constava do AT e do NT era considerado palavra dos profetas e de outros autores que falavam do poder e da vinda do Senhor Jesus (2Pe 1.16, 19-21); 6) Sabemos que a inspiração do Espírito teve como objetivo a redação da Escritura, e não seus leitores subseqüentes. A inspiração não pode ser reduzida à iluminação. 7) Sabemos que nem toda a Escritura foi ditada a seus autores.

Uma vez que o processo do ditado é freqüentemente vinculado à inerrância, é importante que nos demoremos nele um pouco mais. A exemplo dos pontos de vista mais persistentes, há neste também um elemento de verdade. Em alguns poucos casos, ao autores bíblicos ouviram uma voz audível que lhes comunicou a mensagem de Deus. Quando Moisés "entrava na Tenda do Encontro para falar com o Senhor, [ele] ouvia a voz que lhe falava do meio dos dois querubins, de cima da tampa da arca da aliança" (Nm 7.89; v. Êx 4.12; 19.3-6; Lv 1.1; 1Sm 3.4-14,21; Is 6.8,9; Ap 14.13). Em alguns casos, Deus talvez tenha falado de modo inaudível com os homens, assim como nos ouve quando falamos com ele de modo inaudível (v. 1Sm 1.13). Parece, todavia, que a inspiração se deu freqüentemente de modo simultâneo, isto é, o profeta ou apóstolo escrevia de modo ativo e o Espírito Santo agia concomitantemente com a fala e a redação de tal modo que a coisa falada ou escrita era também Palavra de Deus. Ramm defende essas três formas do falar divino: voz audível, voz inaudível e inspiração simultânea.[96] Não há provas suficientes que permitam a comprovação do falar audível em cada passagem. Na verdade, a teoria do ditado total não combina com fatos tais como diferenças de estilo, vocabulário e ênfase pessoal.

[96] *Special revelation*, p. 59.

Se, à parte a inspiração, sessões de *brainstorming* e de descobertas casuais são capazes de estimular o pensamento criativo das pessoas, quanto mais não seria o Espírito Santo capaz de gerar idéias às pessoas e motivá-las a escrever livremente, e ainda assim realizar seu propósito último. Agostinho discorreu sobre o poder inefável que agia no interior das pessoas, estimulando idéias na consciência. Sua idéia de "sugestão espiritual" fica clara quando ele explica o texto de João 13.2: "... e o Diabo já havia induzido Judas Iscariotes, filho de Simão, a trair Jesus".

Esse sentimento introduzido (no coração) é uma sugestão espiritual que não entra pelo ouvido, e sim pelo pensamento; portanto, não se dá de forma corpórea, e sim espiritual. Porque aquilo a que chamamos de espiritual nem sempre é compreendido de maneira comendatória [...] As coisas espirituais são nomeadas por um ser espiritual. Mas o modo como tais coisas são feitas, a maneira como aquelas sugestões se introduzem e depois se misturam aos pensamentos humanos que o homem reputa como seus, como podemos saber? Tampouco podemos duvidar de que as boas sugestões são igualmente tomadas por um bom espírito da mesma forma não observável e espiritual.[97]

CONCLUSÃO: OS ESCRITOS DOS AUTORES HUMANOS SÃO VERDADEIRAMENTE PALAVRAS HUMANAS E VERDADEIRAMENTE PALAVRAS DE DEUS

A Bíblia não é uma mera compilação de palavras humanas escritas por pessoas guiadas por operações comuns do Espírito Santo, tais como outros livros escritos por crentes zelosos. Nela não há palavras errantes que simplesmente apontam o caminho para Cristo, mas sim, palavras de verdade conceitual que podem efetivamente conduzir as pessoas ao verdadeiro Cristo e à verdadeira fidelidade. O conceito bíblico de verdade possui duas ênfases — informação confiável sobre a realidade e fidelidade a ela. Não se pode substituir um pelo outro. Também a visão bíblica do erro possui duas ênfases — informação errônea sobre o que é ou deve ser e infidelidade a essa realidade ou moralidade. Para se ter vida cristã plena, é preciso que a pessoa evite tanto a informação errônea quanto a infidelidade.

O Espírito Santo ilumina a mente para que perceba o cristianismo objetivo, para que saiba no que deve crer e por quê. Essa verdade torna-se o teste da experiência subjetiva no coração do cristão. A harmonia dos critérios objetivos

[97] *Gospel of John*, 55.4; *Nicene and post-Nicene fathers*, 7:300.

e do testemunho interno do Espírito que nos capacita a evitar tanto o erro quanto a infidelidade foi sintetizada de maneira muito feliz por Robert Clyde Johnson: "Assim como o Espírito deve sempre *testificar* da Palavra escrita, assim também a Palavra escrita deve sempre *testar* o Espírito".[98]

Como poderiam os seres humanos, escrevendo com base em sua experiência pessoal, dispor de critérios para determinação das influências efetivamente provenientes de Deus? Os autores humanos das Escrituras estavam equipados para sua missão extraordinária não somente graças aos ministérios comuns do Espírito, mas também em conseqüência de seus dons especiais como profetas e apóstolos e pelo milagre da inspiração. Graças a esses meios, Deus capacitou os autores humanos a escrever com autoridade veraz. E graças a eles também, delegou sua autoridade, que é final e última, aos homens. Tais escritos determinam o conteúdo especificamente cristão da fé e indicam as bases para a concordância mental com seus ensinos e para a confiança total no Cristo que pode salvar.

A validade objetiva de um ensinamento não nos obriga a aceitá-lo. Há quem se recuse a abraçar uma verdade explícita. A esposa pode não acreditar na culpa do marido mesmo quando provada legalmente além de qualquer dúvida. As pessoas podem também rejeitar a realidade e rebelar-se contra os padrões morais. O ministério do Espírito não se limita ao estabelecimento da verdade objetiva da Escritura. Uma vez que o ser humano, dada a sua natureza pecaminosa, prefere rejeitar a verdade da Escritura e o Cristo do qual ela fala, o testemunho do Espírito tem de abrir seu coração hoje como no tempo de Paulo abriu o de Lídia (At 16.14). Todavia, a mensagem continua a ser objetivamente verdadeira, quer seja ou não aceita, trazendo com isso uma grande condenação a alguns e vida eterna a outros (2Co 2.15,16).

Afirmar que as palavras humanas da Escritura comunicam adequadamente a verdade divina não pressupõe nenhuma mágica ou transubstanciação de palavras, conforme imagina Berkouwer.[99] O que ocorre, na verdade, é que o ensinamento dos profetas e apóstolos conforma-se à mente de Deus no que se refere aos assuntos por eles tratados. Aquilo que ensinam, por mais limitado que seja, é o que Deus ensina. Deus dignou-se em revelar sua natureza e seus propósitos imutáveis em linguagem humana. Com já afirmei em outro lugar, a verdade é uma qualidade de conteúdo expressa em palavras. Portanto,

[98] *Authority in protestant theology*, Philadelphia: Westminster, 1959, p. 56.
[99] *Holy Scripture*, p. 146.

é o conteúdo verbalmente expresso da Bíblia que é inerrante — ou seja, totalmente verdadeiro.[100]

Por conteúdo verbalmente expresso refiro-me ao conteúdo proposicional que corresponde à mente de Deus. Como sabemos quando nossas idéias humanas correspondem à mente de Deus? Deus não pode negar-se a si mesmo; portanto, sabemos que nossas idéias não se conformam às suas no momento em que surgem contradições. Deus, em sua onisciência, conhece todos os fatos relevantes a qualquer questão que seja e, portanto, para que as idéias humanas conformem-se às dele, é preciso que se adaptem aos fatos. As idéias de Deus têm como objetivo, além disso, guiar os seres humanos a uma vida plena de comunhão com ele e com sua obra. Disso se segue que nossas idéias estão em conformidade com as idéias dele quando conduzem a uma vida autêntica e realizada em comunhão e serviço com ele. Portanto, os testes da verdade compreendem a não contradição lógica, a adequação empírica e a viabilidade existencial. Ao afirmar que as palavras humanas da Bíblia são inerrantes ou verdadeiras, quero dizer com isso que seus ensinamentos não são contraditórios, sendo factuais e viáveis. Quem sujeita sua vida a seus ensinos não ficará desapontado.

Qual seria a qualidade mais característica das afirmações feitas pelos seres humanos que nos permite considerá-las igualmente divinas e absolutas? Concordo com Agostinho quando afirma que a diferença fundamental entre o eterno e o temporal é a mesma que distingue o imutável do mutável: "O tempo não existiria se não houvesse algum movimento e transição, enquanto na eternidade não há mudança alguma".[101] Em sua sabedoria eterna, Deus criou o mundo e o homem. Assim, a principal qualidade da sabedoria (*sapientia*), diferentemente do conhecimento do mundo mutável (*scientia*), é sua imutabilidade. Toda verdade imutável é divina onde quer que seja detectada; nela se observa a correspondência com a mente imutável de Deus no que se refere ao assunto em questão.

Conforme já pudemos observar, a sabedoria eterna, no entender de Agostinho, não está longe de nenhum de nós, pois nela nos movemos e existimos. O homem jamais tem uma visão completa e simultânea da mente divina, portanto, no máximo, não vê como Deus vê. Embora nosso conhecimento não se compare

[100]Gordon R. Lewis, What does infallibility mean? *Journal of the Evangelical Theological Society*. 6 (Inverno de 1963), p. 18-27.

[101]*Cidade de Deus*, 11:6; *Nicene and post Nicene fathers*, 2:208.

ao de Deus, o intelecto humano é iluminado por uma luz geral e especial "até certo ponto conforme àquela forma que é igual a Ti."[102]

Tudo o que a Bíblia ensina é verdade. Conforma-se à realidade do que era, é ou será ontologicamente e o que deve ou não deve ser no plano ético. Sabemos que a graça tomou providências para a redenção dos perdidos. A salvação dos pecadores é verdadeiramente a principal preocupação da Escritura e deveria ter prioridade. O propósito redentor, porém, não é ampliado, e sim ferido, quando se reduz a Bíblia a esse único objetivo. As pessoas precisam aprender sobre a criação, a origem do pecado, as conseqüências do pecado na história e o propósito da lei. É preciso que entendam que Deus julga aos que ocupam posições elevadas e àqueles em posição de menor destaque, judeus e gentios, bem como nações grandes ou pequenas. Os cristãos precisam do conforto e da verdade imutável da providência divina em conformidade com os pormenores da história passada e do triunfo escatológico ainda por vir. Tudo o que a Escritura afirma é inspirado por Deus. Tudo é verdade. Tudo é útil.

Infelizmente, Boer e Berkouwer querem os valores funcionais de que fala a Bíblia sem a consistência e a factualidade nas quais eles se baseiam. Berkouwer percebeu que não seria possível aplicar esse tratamento à ressurreição. Pobre de quem imagina que é possível obter o perdão de pecados mesmo que a ressurreição de Cristo não passe de mera projeção de um pensamento que se quer real. O que dissemos sobre a ressurreição aplica-se também à toda verdade escriturística. A base dos valores experimentais é o fato inerrante. A defesa da inerrância não substitui os benefícios funcionais do cristianismo pela ortodoxia morta; ela preserva a única base sobre a qual a significação existencial da fé pode se dar no tempo e na eternidade.

Preservar a doutrina da inerrância bíblica não resolve todos os problemas de interpretação. Não se afirma com isso a inerrância da compreensão atual que tem o crente sobre a Bíblia. Nem sempre é fácil distinguir o ensinamento de fatos ocorridos uma única vez e para sempre de outros referentes a acontecimentos práticos que podem ser repetidos. Contudo, na luta para determinar o significado que o Espírito quis comunicar aos autores humanos, entram em ação os mesmos três critérios de verdade. É verdadeira a interpretação que, sem se contradizer, satisfaz todas as matrizes importantes de dados, sejam eles gramaticais, contextuais, objetivos, históricos e culturais, bem como o restante

[102] *Trinity* IX, II, 16; *NPNF*, 3:132. (Publicado em português com o título *A Trindade*, pela Paulus.)

dos ensinamentos bíblicos sobre o assunto. No caso de algumas passagens difíceis, podemos não chegar a uma resolução satisfatória, porém o intérprete adepto da inerrância não tem por que duvidar se, de fato, está lidando com a palavra da verdade. Sua única dúvida é saber se está interpretando a palavra da verdade de maneira digna (2Tm 2.15).

O que está em jogo aqui não é um mero detalhe escriturístico, e sim a *própria essência do cristianismo*. O cristianismo, conforme argumentou J. Gresham Machen, não é mera experiência religiosa, como o liberalismo costuma qualificá-lo. Cristianismo é vida ou experiência fundamentada na verdade — verdade ratificada verbalmente, verdade doutrinária.

Está em jogo aqui também *o objeto da fé para salvação*. Será que o objeto da fé em si mesmo, conforme diz Berkouwer, é totalmente diferente do conhecimento do objeto ou sobre o objeto? Será que a fé cristã não passa de mera confiança na pessoa de Cristo por meio do testemunho do Espírito Santo? Ou, como diz Paulo, será que *conhecemos* aquele em quem cremos? Estamos convencidos, como estava Paulo, da verdade objetiva do evangelho em relação a Cristo, de modo que possamos confiar no Cristo *real*, que morreu e ressurgiu (2Tm 1.12)?

Para João, a questão interpretativa não comporta dúvida alguma. Ele diz que quem não permanece nos ensinamentos de Cristo (*didache*) não tem a Deus (2Jo 9). Certamente ele se refere à afirmativa de que Jesus veio em carne — uma afirmativa que os enganadores e anticristos negam (1Jo 4.1-3; 2Jo 7). Aquele que tem o Filho, que se tornou carne e habitou entre nós, tem a vida (1Jo 5.12). João escreveu seu evangelho não para que os homens cressem em um Cristo desconhecido, e sim para que concordassem mentalmente com a afirmativa de que Jesus é, na realidade, o Cristo, o Filho de Deus, e crendo assim nessa informação, pudessem ter vida em seu nome (Jo 20.31).

Assim como é indispensável à vida eterna afirmar que Jesus veio em carne, também é crucial para a igreja evangélica afirmar que a Palavra escrita nos foi dada por intermédio de palavras humanas. Não basta dizer que as palavras humanas apontam para uma Palavra além da expressão humana. Não basta dizer que palavras humanas limitadas pelo tempo testificam da Palavra eterna. A confissão da igreja primitiva era de que Jesus é o Cristo em perfeita humanidade. De igual modo, a confissão da igreja primitiva era de que a Bíblia *é* a Palavra de Deus em tudo aquilo que ensina. Muitos ressaltaram que aquilo que a Bíblia diz, é o que Deus diz; aquilo que o profeta diz, Deus diz; aquilo que o apóstolo diz é ordem de Deus à igreja. Assim como o relativismo na ética mudou a expressão "é bom" para "é considerado bom por alguns em

uma determinada época e cultura", Berkouwer também muda a "Palavra de Deus" para "um testemunho humano sobre a Palavra de Deus". Parece uma posição piegas e submissa que aparentemente resolve muitas questões críticas; contudo, as implicações dessa mudança são de amplo alcance, assim como a natureza e o objeto da fé cristã, a natureza da mensagem a ser apresentada no campo missionário e a própria substância do cristianismo.

Dizer que só Cristo salva, que ele é o único caminho para Deus e fazer da Bíblia um livro escrito por inspiração divina faz com que muita gente se sinta ofendida. Contudo, é bom lembrar que há muitos livros escritos pela iluminação do Espírito cujos autores, homens e mulheres santos, são limitados pelo tempo. Será que a única diferença da Bíblia em relação a esses livros é simplesmente uma questão de grau? Ou será que a Bíblia é um livro único, na medida em que nenhum outro livro, além dela, foi inspirado sobrenaturalmente?

A tendência hoje, muito difundida, tal como na época do neoplatonismo, do hegelianismo e do panteísmo, é de ver o Deus encarnado em tudo, não somente em uma única pessoa, e também identificar a Palavra de Deus em todos os livros "sagrados", e não apenas em um único livro de autoridade suprema. Certamente Berkouwer e seus seguidores não pretendem reduzir a Bíblia ao mesmo nível de outras literaturas religiosas. Todavia, a idéia de inspiração, ou melhor, de iluminação, por ele apresentada, abre as portas para aqueles que vêem a Bíblia como um dos muitos escritos sagrados que apontam, de algum modo, para além de suas falhas, em direção a um Deus real, porém desconhecido e impossível de conhecer.

O significado da inerrância

Paul D. Feinberg

Paul D. Feinberg é professor adjunto de teologia bíblica e Sistemática no Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, Illinois. Nos anos de 1977 e 1978, foi presidente da Division of Philosophy of Religion. Formou-se em história pela Universidade da Califórnia, em Los Angeles, onde obteve o bacheralado em Artes; bacharelou-se também em teologia pelo Talbot Theological Seminary, onde fez mestrado em teologia. Doutorou-se em Teologia Sistemática pelo Dallas Theological Seminary. É Ph.D. em Filosofia pela Universidade de Chicago. O dr. Feinberg foi também professor do Instituto Bíblico Moody e trabalha no campo missionário a serviço do American Board of Missions to the Jews [Conselho Americano de Missões para Judeus]. Contribuiu com artigos para o *Baker's dictionary of Christian ethics* [*Dicionário de Baker de éticas cristãs*]e para a *Wycliffe Bible Encyclopedia* [*Enciclopédia bíblica Wycliffe*]. É ministro ordenado da Evangelical Free Church of America.

Resumo do capítulo

A defesa do termo e da doutrina da inerrância pressupõe uma definição clara. O objetivo deste ensaio consiste em especificar o significado da doutrina. Para isso, levamos a cabo aqui um estudo de metodologia teológica. O autor conclui que o método da abdução ou retrodução é o mais apropriado à teologia com um todo e deveria ser usado na formulação da doutrina da inerrância. Assim, os fenômenos da Escritura são examinados e a definição da doutrina é formulada em termos de verdade ou veracidade. Por fim, há uma discussão sobre ressalvas, equívocos e objeções.

9

O significado da inerrância

Paul D. Feinberg

Parece-me que na ética, assim como em todos os outros estudos filosóficos, as dificuldades e desacordos, dos quais a história está repleta, devem-se sobretudo a uma causa muito simples, a saber, à tentativa de responder perguntas sem primeiro descobrir exatamente a que pergunta se deseja responder.

G. E. Moore, Principia Ethica, vii.

Não há dúvida de que Moore dá importância demasiada ao problema da formulação precisa da pergunta a que se quer responder; não obstante, ele tocou em um ponto vital. Sem um entendimento apropriado da interrogação levantada, são poucas as chances de chegarmos à reposta certa. Além disso, no âmago do entendimento claro e preciso do problema encontraremos a definição dos termos que o constituem. Isso se aplica especificamente a contextos teológicos em que as palavras e o dogma contam com uma história longa e respeitável. Há sempre o perigo de as emoções virem à tona de maneira indevida, prejudicando assim a comunicação adequada da informação desejada. Tudo isso para dizer que, sem a definição precisa da palavra *inerrância* e de sua respectiva doutrina, torna-se difícil responder se a Bíblia é ou não inerrante. Basta uma leitura superficial da literatura sobre o assunto para que se perceba a necessidade de uma definição clara e exata do tema. Em ambos os lados, os ataques a moinhos de vento são constantes, assim como a falta de engajamento das duas partes

nas questões que verdadeiramente interessam. Portanto, a tarefa deste capítulo consiste em definir o termo e a doutrina da inerrância da forma mais exata possível, de modo que o debate prossiga pelo caminho certo.[1]

Antes, porém, parece-me importante tecer algumas considerações preliminares. Em primeiro lugar, não pretendo defender todos os que, um dia, propuseram uma doutrina de inerrância. Além de impossível, é desnecessário. Contudo, trata-se de algo que precisa ser enfatizado, uma vez que, no passado, houve os que procuraram, assim como hoje, formular a doutrina de modo indefensável. Tais tentativas acabam se tornando alvo de zombaria e de ridículo, e todos os que advogam a inerrância tornam-se igualmente objeto de escárnio. Isso não significa que os defensores da inerrância não tenham efetivamente recorrido a tais soluções; contudo, a ênfase sobre um princípio básico do debate ou sua ampliação não prova que tal posição seja falsa. Em outras palavras, podemos ter uma visão mal formulada ou formulada incorretamente, e ainda assim ela pode ser verdadeira. Para provar, portanto, que a inerrância é improcedente, é preciso mostrar que essa doutrina, em sua formulação mais defensável, é falsa ou, pelo menos, não tão plausível quanto outra qualquer.

Em segundo lugar, é comum ouvir da parte dos que defendem a inerrância bíblica o argumento de que somente eles têm a Bíblia em alta conta. Tal postura levou Davis a fazer o seguinte comentário:

> Criticarei a inerrância, mas propósito é fortalecer — e não enfraquecer — a causa cristã evangélica por meio de uma argumentação clara e, espero, convincente, acerca da atitude evangélica em relação à Bíblia sem tocar na questão da inerrância. Os argumentos do tipo "ou tudo ou nada" de muitos dos defensores da inerrância dão a impressão de que não há meio termo

[1]Ao tratarmos da questão da inerrância, deparamos com diversas questões intimamente relacionadas, porém distintas. Na minha opinião, a pouca importância conferida à complexidade do problema impede que o debate flua com a precisão necessária. Portanto, é imprescindível distinguir entre a doutrina teológica da inerrância e a definição do termo *inerrância*. No que se refere à doutrina, é preciso entender de que modo as doutrinas são *construídas* e como são *justificadas*. No âmago dessas questões encontramos os dados exegéticos nos quais a doutrina se baseia e que servirão de parâmetro posteriormente para testá-la. Se de fato a Escritura ensina a inerrância, é preciso então definir e estabelecer o significado exato do termo. Vale observar que a definição de *inerrante* pode ser dada de modo falacioso. Seria uma solução falaz, e portanto errada, afirmar que se a Bíblia ensina a inerrância própria, seria impossível definir satisfatoriamente o termo, ou mesmo defini-lo de modo tão amplo que se torne inócuo. O procedimento adotado nessa discussão pretende ser consistente com os princípios e objetivos há pouco mencionados.

> entre a inerrância, de um lado, e as atitudes neo-ortodoxas, liberais ou mesmo atéias em relação à Bíblia do outro lado.[2]

Essa citação de Davis suscita no mínimo três questões distintas, porém relacionadas. 1) Existem apenas duas posições possíveis em relação à Escritura? É necessário optar pela inerrância ou pela neo-ortodoxia, pelo liberalismo ou pelo ateísmo no que se refere à Bíblia? A resposta a essa pergunta é muito fácil. Existem inúmeras atitudes possíveis em relação à Escritura. 2) Qual é o critério para uma visão superior da Escritura? Especificamente, a inerrância é uma condição necessária ou suficiente, ou ambas as coisas, para que se tenha a Escritura em alta conta? A resposta a essa pergunta não é muito fácil. Creio que os evangélicos não estão inteiramente de acordo a esse respeito. O presente capítulo não se propõe a responder a essa pergunta. 3) Dado um critério satisfatório para que a Escritura seja tida em alta conta, quais das possibilidades mencionadas na questão 1 se aplicam? Obviamente, a resposta a essa pergunta aguarda uma resposta definitiva à questão 2. Portanto, é impossível responder à questão 3. Contudo, não é isso o que nos preocupa neste momento.

Em terceiro lugar, alguns defensores da inerrância bíblica argumentam que a perda da doutrina da inerrância conduz *inevitavelmente* à negação de outras doutrinas fundamentais à fé cristã. Isso, é claro, não é necessariamente verdade, embora possamos citar inúmeros exemplos em que isso de fato ocorreu. De igual modo, uma doutrina ortodoxa da Escritura não é proteção *absoluta* contra a heterodoxia em outras questões teológicas. Algumas seitas, como "Testemunhas de Jeová", dão à Escritura um lugar de honra em sua declaração de fé. Em contrapartida, muitos dos que se opõe vigorosamente à crença na inerrância da Bíblia permaneceram ortodoxos em outras doutrinas.

Dito isso, a questão continua pendente, uma vez que o *primeiro* passo em direção à pureza doutrinária seria, sem dúvida, a formulação de uma doutrina correta da Escritura. Contudo, há muitos indivíduos, até mesmo nos meios acadêmicos mais refinados, que defendem pontos de vista para os quais não têm justificativa apropriada. Assim, a questão da qual estamos tratando não é de pouca importância, tampouco insignificante. Remete diretamente ao âmago e aos alicerces da teologia cristã. É uma questão de consistência teológica.

[2] *The debate about the Bible*, Philadelphia: Westminster, 1977, p. 20-1.

O objetivo deste capítulo, portanto, consiste em discutir uma metodologia que permita formular e justificar a doutrina da inerrância e, em seguida, definir o termo *inerrância*. Partirei de uma discussão genérica sobre o método que permite a formulação e a justificação da doutrina. Em seguida, tratarei da evidência exegética da Escritura no tocante à doutrina. Depois, buscarei uma terminologia adequada, bem como uma doutrina que seja capaz de dar conta dos fenômenos da Escritura, com especial atenção às ressalvas e aos equívocos. Por fim, responderei a algumas objeções importantes à doutrina da inerrância que não foram tratadas no decorrer do estudo.

O PROBLEMA DO MÉTODO

De onde partem os teólogos em seus esforços para definir o significado da inerrância? Uma possível resposta pode estar em um bom dicionário. Se estivéssemos tentando simplesmente definir a palavra *inerrância*, não haveria inconveniente algum nisso. Todavia, não queremos apenas a definição de um *termo*. Queremos definir ou formular uma *doutrina*. Isso nos obriga a uma investigação de fundamental importância: a discussão do método teológico. Isto é, de que maneira o teólogo formula ou constrói uma doutrina? Como é que o teólogo faz teologia? Na verdade, não é raro situar o conflito em torno da inerrância no contexto de um debate sobre o método. É precisamente o que ocorre no tratamento que Beegle dá à questão em *Scripture, tradition and infallibility* [*Escritura, tradição e infalibilidade*].[3]

Beegle parte inicialmente da diferenciação entre metodologia dedutiva e indutiva. Embora os argumentos impliquem a alegação de que suas premissas fornecem provas para a veracidade de suas conclusões, a dedução e a indução diferem pela natureza de suas premissas e pelo relacionamento entre as premissas e sua conclusão. Na dedução, as premissas podem ser suposições ou proposições *gerais* das quais tiram-se conclusões *específicas*. A característica inconfundível da dedução, porém, consiste na demonstração do relacionamento entre duas ou mais proposições. Além disso, o argumento dedutivo implica a alegação de que suas premissas *ratificam* a verdade de sua conclusão. Sempre que as premissas forem condições suficientes e necessárias para a verdade da conclusão, diz-se que o argumento é válido. No momento em que as premissas deixam de apresentar tal prova, o argumento passa a ser inválido.[4]

[3]Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

[4]Irving M. Copi, *Introduction to logic*, 3. ed., New York: Macmillan, 1968, p. 20-1.

Com a indução, o relacionamento entre premissas e conclusão é muito mais modesto. As premissas proporcionam somente uma *certa* prova para a conclusão. Os argumentos indutivos não são válidos ou inválidos. São melhores ou piores, dependendo do grau de probabilidade que suas premissas conferem a suas conclusões. Além disso, na indução as premissas são *particulares*, e as conclusões, *generalizações*, sendo os dados organizados de acordo com as categorias mais gerais possíveis.[5]

Qual dessas metodologias é a correta? Bem, Beegle diz que são complementares. Ou seja, ambas são necessárias. Seja como for, o problema não acaba aí. O indutivo, em seu entender, tem prioridade. Para ilustrar seu ponto de vista, toma como exemplo o trabalho de escavação de um arqueólogo em um sítio qualquer. A primeira coisas a fazer é escavar as camadas de terra e identificá-las à medida que são descobertas, indicando assim o estrato a que pertencem. Depois de escavar e de identificar os itens encontrados, o arqueólogo examina um grupo de objetos, como, por exemplo, peças de cerâmica, retiradas de um único estrato. À medida que faz a correlação das características encontradas em um nível, constata que a cerâmica possui certas formas e outras características que a distinguem da cerâmica encontrada em outros estratos. Assim, conclui que cada estrato tem seu próprio tipo ou classe de cerâmica. Esse procedimento classificatório recebe o nome de estratografia.[6] No momento em que o arqueólogo passa ao sítio seguinte, sobretudo se for próximo ao sítio onde esteve escavando anteriormente, ele adota outro processo. Como já dispõe de um sistema de classificação derivado dos fenômenos previamente descobertos, atribui imediatamente uma peça de cerâmica a um período e a classifica em conformidade com um certo tipo, tomando por base suas características. Todavia, aqui também a indução tem um papel a desempenhar. Se, por exemplo, outros fatores começam a pôr em xeque a classificação original, é preciso então revisar o procedimento empregado. Beegle conclui então que "a obtenção de resultados melhores ocorre quando a indução precede a dedução".[7]

Em seguida, ele aplica essa discussão ao problema da inerrância. Os que defendem a inerrância são dedutivistas pura e simplesmente. Partem de certos pressupostos sobre Deus e as Escrituras, a saber, que Deus não pode mentir e que as Escrituras são sua Palavra. Com base nesses pressupostos, os defensores da inerrância deduzem que a Bíblia não contém erros. Tal enfoque

[5]Ibid.
[6]*Scripture, tradition and infallibility*, p. 16.
[7]Ibid., p. 17.

leva a uma conclusão determinada *a priori*, ao dogmatismo e também à falta de consideração pelos fenômenos escriturísticos. Alheios aos problemas dos fenômenos, os apologetas da inerrância sustentam teimosamente seu parecer sobre as Escrituras.[8]

Em contrapartida, o indutivista não consegue aceitar a inerrância. Seu problema começa com os fenômenos da Escritura. Ali encontra vários tipos de erros; depara com imprecisões históricas. Além disso, há na Bíblia uma visão de mundo que é cientificamente inaceitável hoje em dia. E isso é só o começo. Assim, à medida que o indutivista procura estruturar uma doutrina da Escritura, mantém-se ao mesmo tempo fiel aos fatos apurados. Portanto, por mais que tente, não pode aceitar a idéia de uma Bíblia inerrante.[9]

Será que esse quadro faz jus à metodologia de todos os defensores da inerrância? Creio que não. Eles não empregam um único método apenas. Em *The case for inerrancy: a methodological analysis* [*O argumento da inerrância: uma análise metodológica*], excelente estudo de R. C. Sproul, o autor descreve pelo menos três tipos gerais de enfoque relativos ao problema do método. Em primeiro lugar, cita o método confessional, pelo qual a Bíblia é considerada Palavra de Deus e só pela fé é possível aceitar isso. Um expoente desse método é G. C. Berkouwer. Em segundo lugar, há o método pressuposicionalista de Cornelius Van Til. Esse método de defesa da autoridade e da inerrância da Bíblia implica aceitar a autoridade absoluta e a inerrância da Escritura como premissa fundamental. A Bíblia prova a si mesma. Em terceiro lugar, há o método clássico, que é indutivo e dedutivo a um só tempo, interessado tanto em provas externas quanto internas.[10]

Uma vez que existem pelo menos três enfoques gerais, Beegle erra ao colocar todos os defensores da inerrância no campo dedutivista. Alguns, conforme vimos, são mais do que dedutivistas. Além disso, mesmo os que advogam uma metodologia dedutivista não devem ser tão facilmente tachados de dogmáticos e mentalmente acanhados. Para alguns, seus *a prioris* teológicos justificam-se indiretamente. A prova que apresentam é muito semelhante à usada para justificar os axiomas do sistema geométrico. Dado que os axiomas

[8]Ibid., p. 175-224. "Fenômenos", conforme Beegle e outros usam, reflete a Escritura tal como ela se dá a conhecer.

[9]Ibid.

[10]Em *God's inerrant Word*: an international symposium on the trustworthiness of Scripture, John Warwick Montgomery, org. (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1973), p. 242-61.

são tão elementares, argumenta-se que não se pode prová-los por quaisquer outros meios mais básicos. Assim, os axiomas são justificados indiretamente em termos dos teoremas e proposições por eles gerados e das soluções que possibilitam. Seja como for, embora seja um *a priori*, tal metodologia preocupa-se com os fatos em certo sentido e, como tal, não deve ser rotulada de dogmática.

Contudo, há mais. Continua sem resposta a questão do método correto para a formulação e teste de uma doutrina qualquer (isto é, da atribuição de significado à doutrina). Parece que a questão da metodologia no que se refere à inerrância não pode ser separada de questões mais amplas acerca de uma metodologia geral para a teologia.[11] Infelizmente, os evangélicos não têm o hábito de discutir metodologias, dado que, de modo geral, estão mais interessados no *conteúdo* da teologia. Há, porém, dois artigos muito úteis escritos por evangélicos sobre a metodologia teológica. São eles: *Ordinary language analysis and theological method*[12] [*Análise da linguagem cotidiana e método teológico*], de Arthur F. Holmes, e *Theologian's craft: a discussion of theory formation and theory testing in theology*[13] [*O ofício do teólogo: uma discussão sobre a formação teórica e teste de teorias na teologia*], de John Warwick Montgomery. É interessante observar que são muitos os pontos em comum entre os dois autores. Ambos negam que tanto a dedução quanto a indução sejam os únicos métodos possíveis ao teólogo. Holmes mostra-se muito crítico quanto ao uso de uma ou de outra metodologia de forma autônoma. A dedução é a lógica da matemática. Se a teologia fosse limitada por essa lógica, 1) o pensamento teológico teria de ser formalizado por um argumento dedutivo; 2) as narrativas históricas seriam meramente ilustrativas; 3) a analogia, a metáfora, o símbolo e a poesia bíblicas teriam de se restringir à forma lógica, unívoca e universal;

[11]Pode-se argumentar, até mesmo com uma certa razão, que a doutrina da Escritura é basilar. Dessa base, cuja característica é a "neutralidade teórica", emergem crenças mais elevadas. Encontramos uma exposição recente desse ponto de vista, denominado de "fundacionalismo", na obra de John L. Pollock, *Knowledge and justification* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974). Mais recentemente, o quadro esboçado pelos filósofos (sobretudo os filósofos da ciência) é bastante diferente. No centro dessa mudança observa-se a inexistência da referida neutralidade teórica; pelo contrário, a teoria está presente em todos os níveis. A importância do tema para o teólogo consiste no fato de que as considerações teóricas estão em processo em todos os níveis de seu trabalho, até mesmo no nível da hermenêutica e da exegese. Poderíamos nos estender bem mais sobre o assunto, porém há uma boa fonte de consulta a respeito: *The structure of scientific theories*, org. Frederick Suppe, 2. ed. (Urbana: University of Illinois Press, 1977).

[12]*Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11 (Summer of 1968): 131-8.

[13]*The suicide of Christian Theology* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1970), p. 267-313.

4) todos os acontecimentos da história da redenção, bem como sua aplicação da graça, se tornariam logicamente necessários.[14]

A indução, por outro lado, é formulada de três maneiras diferentes. Em primeiro lugar, temos a indução aristotélica, que procurava por meio da abstração intuitiva dos dados conhecidos chegar a princípios universais. Tal método pressupõe uma visão aristotélica da natureza e do homem — a ela vinculando a teologia. Em segundo lugar, temos a indução de Francis Bacon e John Stuart Mill, cuja preocupação é com a identificação experimental das causas. Tal enfoque serve muito pouco à teologia. Existe também um tipo de indução que se vale de uma aproximação mais livre em relação à busca aristotélica por conceitos gerais e que se baseia na observação de dados empíricos. Esse tipo de abordagem não é aceito por dois motivos: a indução total é impossível e, na prática, não é esse o procedimento do teólogo.[15]

O método teológico pode ser mais bem descrito por um terceiro enfoque mais informal. Montgomery o chama de *abdução* ou *retrodução*, em conformidade com a terminologia de Peirce,[16] embora a idéia já apareça em Aristóteles.[17] Em contrapartida, Holmes prefere chamar a esse método de *adução*.[18] Apesar da diferença terminológica, ambos apresentam uma metodologia similar. Embora tanto a indução quanto a dedução sejam empregadas, não há uma fórmula que combine facilmente as duas. Formula-se então um paradigma ou modelo conceptual, recorrendo-se a um processo de raciocínio informado e criativo — envolvendo geralmente os dados a serem explicados —, que é em seguida retomado, aduzido ou testado em relação aos dados quanto à sua "adequação" ou precisão. O método é encontrado em formulações teóricas e nas justificativas científicas. A teoria não é criada estritamente por meio da indução de dados ou fenômenos nem pela dedução de princípios primeiros. Todavia, tanto a indução quanto a dedução operam na imaginação do cientista gerando assim a teoria. O mesmo método geral aplica-se à teologia. O teólogo pode lidar com o relacionamento entre certas proposições, levando-o a fazer inferências dedutivas. Ao mesmo tempo, formula doutrinas com base

[14] *Ordinary language analysis*, p. 133.

[15] Ibid., p. 134.

[16] *Collected papers*, Harvard (org.), vol. 5, p. 146; vol. 5, p. 171; vol. 5, p. 189 e vol. 5, p. 274, cf. vol. 5, p. 276.

[17] *Prior analytics*, II.25; v. *Posterior analytics*, II. 19.

[18] *Ordinary language analysis*, p. 135ss.

no entendimento que têm dos fenômenos escriturísticos. Deve-se observar, entretanto, que nem a dedução nem a indução operam em qualquer sentido formal.[19]

Montgomery dá um bom exemplo do funcionamento da abdução ou retrodução na ciência. Ele cita a história de James Watson e Francis Crick, descobridores da estrutura molecular do DNA. Watson estava convencido por motivos calcados na genética de que a estrutura do DNA deveria ser necessariamente formada por duas espirais. A questão fundamental tinha a ver com a organização delas. Watson e Crick construíram um modelo e procuraram reorganizar incansavelmente as espirais de modo que funcionassem. Uma noite, Crick teve uma revelação intuitiva: as duas espirais tinham de ser simétricas — elas espiralavam em direções opostas: uma, de cima para baixo, e a outra, de baixo para cima. Essa teoria parecia refletir certas leis da cristalografia. E era verdade! O que é importante observar nesse raciocínio é o uso tanto da indução quanto da dedução, porém, como assinalei anteriormente, de maneira bastante informal.[20]

A diferença entre Montgomery e Holmes é que o primeiro nada diz sobre a formulação da doutrina da Escritura em conformidade com esse método. Na verdade, ele parece pensar que tal doutrina faz parte dos dados que antecedem a elaboração teológica ou que são alheios a ela.[21]

Holmes, em contrapartida, afirma explicitamente que a doutrina da inerrância é produto dessa metodologia. Em cerca de uma página no final do artigo ele traça um esboço desse ponto de vista.[22] Em resposta a Holmes, Norman Geisler contesta duplamente o tratamento que ele dá à doutrina da inerrância: em primeiro lugar, observa que são inadequadas as bases utilizadas pelo autor para rejeitar a indução e a dedução e, em segundo lugar, mostra-se

[19]Ibid., MONTGOMERY, *The theologian's craft*, p. 276-9. Para outras referências sobre o método, v.: Suppe, *Structure of scientific theories*; Mary Hesses, *Models and analogics in Science* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1961); Stephen Toulmin, *Foresight and understanding* (Hutchinson University Library, 1961); Norwood Hanson, *Patterns of discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); Ian Ramsey, *Models and mystery* (Oxford: Oxford University Press, 1964) e *Religion and science;* Frederick Ferrè, Mapping the logic of models in science and theology, *The Christian Scholar* 46 (1963), p. 9ss. É importante observar que não estou dizendo que a teologia seja ciência, e vice-versa, e sim que ambas empregam um método semelhante.

[20]*The theologian's craft*, p. 272-3.

[21]Ibid., p. 283-8.

[22]*Ordinary language analysis*, p. 137-8.

insatisfeito com a adução conforme delineada por Holmes. Geisler conclui apelando para a necessidade de uma metodologia que conduza intuitivamente a premissas sobre a inspiração da Bíblia que assegurem que aquilo que ensina é verdade, e também a premissas relativas ao conteúdo do ensinamento bíblico, ratificando seu caráter histórico e factual. Com base nessas premissas, *deduz-se* que a Escritura não contém erros no que se refere a questões históricas e outras.[23]

Suspeito que Holmes e Geisler têm muito mais em comum do que parece indicar uma primeira leitura de suas opiniões. Creio que boa parte da preocupação de Geisler se deve ao uso infeliz, por parte de Holmes, de termos tais como "extrapolação que permita complementar a doutrina da Escritura", "um modelo", "um jogo de palavras" e a desastrosa caracterização da doutrina da inerrância como "elaboração teológica de segunda classe". A construção teológica baseia-se inteiramente no texto da Escritura e não é idêntica a ela; portanto, nesse sentido, toda doutrina é "de segunda classe". Em minha opinião, temos, por um lado, a Escritura e, por outro, a elaboração teológica feita com base nela.[24] Contudo, creio que a objeção de Holmes à sugestão de Geisler consiste no fato de que, no entender de Holmes, Geisler não pode derivar sua conclusão sem equivocar-se — dado o fato de que as proposições com base nas quais a inerrância é deduzida devem estar de tal modo adulteradas que a falácia do equívoco é inevitável.[25] Embora possamos derivar a proposição de que "a Bíblia é inerrante", tal raciocínio fica muito aquém do que os teólogos têm em mente quando se referem à doutrina da inerrância.

Geisler (e os que defendem o método clássico), Holmes e Montgomery compartilham, porém, de um mesmo ponto em comum: a necessidade de métodos combinados de indução e dedução, embora divirjam quanto à elaboração deles.

[23]Theological method and inerrancy: a reply to professor Holmes, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 11 (Summer 1968), p. 139-46. V. tb. A. F.Holmes, Reply to N. L. Geisler, *Bulletin of the Evangelical Society*, 11 (Fall 1968), p. 194-5.

[24]V. referências na nota de rodapé 19 para argumentação a esse respeito.

[25]*Ordinary language analysis*, p. 137. Em uma carta datada de 31 de outubro de 1978, Holmes acrescenta que "independentemente do progresso feito *indutivamente*, a generalização resultante é ainda inferior à inerrância total: na melhor das hipóteses, o que se tem é uma probabilidade. Além disso, creio que não haja um grupo de afirmações bíblicas capaz de proporcionar premissas suficientes que nos permitam *deduzir* a inerrância total como algo específico e explicitado por teólogos meticulosos".

Existem, na minha opinião, várias vantagens na formulação da doutrina da inerrância por abdução ou retrodução.[26] Em primeiro lugar, a retrodução conserva uma continuidade metodológica com o restante da teologia. Se Holmes e Montgomery estiverem certos, e a retrodução for o método correto para a elaboração teológica de modo geral, fica difícil entender, pacificamente, por que a doutrina da inerrância, especificamente, deveria ser metodologicamente diferente. Em segundo lugar, a retrodução conserva tanto a indução quanto a dedução, embora de maneira informal, de modo que a lógica do método clássico fica preservada. Em terceiro lugar, a retrodução justifica a doutrina da inerrância com base em um conjunto maior de provas. Na próxima seção, analisarei a prova exegética da doutrina da inerrância. São considerações mais numerosas do que o argumento indutivo relativo a duas premissas com base nas quais a inerrância é deduzida. Em quarto lugar, a conclusão do argumento retrodutivo é muito mais difícil de se desfazer do que a conclusão do argumento clássico. Podemos ilustrar isso tomando por base na distinção feita por N. R. Hanson entre afirmativas padrões (que são os resultados da abdução) e afirmativas de detalhes (resultados da indução apenas):

> Afirmativas padrões são diferentes de afirmativas de detalhes. Não são resumos indutivos de afirmativas de detalhes. Contudo, a afirmativa "é um pássaro", é verdadeiramente empírica. Se os pássaros fossem diferentes ou se o pássaro-antílope fosse desenhado de forma diferente, a expressão "é um pássaro" talvez não fosse verdadeira. Em certo sentido, ela é verdadeira. Se as afirmativas de detalhes são empíricas, as afirmativas padrões que lhes dão sentido também são empíricas — ainda que de forma diferente. *Negar uma afirmativa de detalhe é fazer algo no âmbito do padrão. Negar uma afirmativa de padrão significa atacar a estrutura conceitual, e essa negativa não pode funcionar da mesma maneira* (grifos meus).[27]

[26]Ao advogar a abdução como método de formulação e justificação da inerrância, tenho em mente uma modificação daquilo que foi chamado de método clássico (v. Sproul, *Case for inerrancy*). Em vez de seguir um procedimento ordenado de medidas, todas as coisas se tornam parte dos dados com base nos quais a doutrina é formulada e testada. Além disso, é preciso deixar claro que a acusação de circularidade lançada contra a doutrina da inerrância é tão descabida quanto a alegação de que todas as nossas teorias científicas são circulares. O conjunto de evidências apresenta dados externos e internos. Além disso, a precisão da doutrina em relação aos dados também é posta à prova.

[27]*Patterns of discovery*, p. 87-90.

Se Hanson estiver com a razão, e creio que está, segue-se que não há necessidade de nos preocuparmos com a certeza da conclusão na retrodução. É importante lembrar que os primeiros passos na lógica do método clássico são indutivos, de modo que a conclusão deduzida baseia-se em premissas *prováveis*. Em quinto lugar, a retrodução explica de que modo é possível justificar e defender a posição dos adeptos da inerrância, apesar dos problemas com alguns dos fenômenos. A justificação teórica, na ciência, fornece-nos uma analogia útil. Não há teoria científica sem anomalias. Contudo, essas anomalias não desautorizam necessariamente a teoria, contanto que satisfaça a maior parte dos dados. Seu papel, na verdade, é mostrar que os fenômenos não são totalmente compreendidos ou que a teoria precisa de mais ampliação. O mesmo acontece no caso dos defensores da inerrância. Uma vez que a doutrina torna inteligíveis tantos dos fenômenos, o teólogo trabalha tanto com os fenômenos como com as doutrinas para dar conta do conflito. Tal procedimento tira a doutrina da inerrância do que alguns têm chamado de "mentalidade de linha Maginot". O defensor da inerrância convive com a dificuldade, sabendo que uma anomalia não pode desautorizar, tampouco falsificar sua doutrina. Assim deveria ser, uma vez que o defensor da inerrância alega que, no momento em que todas as coisas se tornarem conhecidas, não haverá conflito entre doutrina e dados. Em sexto lugar, a retrodução conserva uma distinção importante entre a Escritura e as interpretações dela (hermenêutica/ exegese) e sua construção teológica (teologia bíblica e sistemática). É a Bíblia que é inerrante. Nossas interpretações e formulações teológicas são falíveis. Em sétimo e último lugar, se a sexta observação estiver correta, fica em aberto a possibilidade de uma construção doutrinária mais aperfeiçoada. Não se pretende com isso negar que os fenômenos, normas e modelos, encontram-se fundamentalmente nas Escrituras. Todavia, a retrodução permite a busca e a elaboração de um meio melhor de organização dos dados bíblicos. Não significa que o subjetivismo e o relativismo ditarão sempre as regras.

Ao finalizar a discussão do método, é preciso deixar clara uma última coisa. Não sou tão otimista a ponto de achar que é possível chegar a um acordo no que se refere à metodologia. Essa discussão toca profundamente na sensibilidade teológica e apologética dos evangélicos, em que os enfoques são os mais diversos. Contudo, é importante observar que, embora haja diversidade no método, há unidade no que se refere ao lugar e à importância da Escritura.

A PROVA EXEGÉTICA DA ESCRITURA[28]

Na minha opinião, a doutrina da inerrância ergue-se sobre seis fenômenos das Escrituras.

1. O ensinamento bíblico sobre a inspiração

Nunca é demais discutir a importância da doutrina da inspiração para a inerrância. Na verdade, até o século passado, achava-se que uma e outra fossem a mesma coisa. Negar a inerrância era o mesmo que negar a inspiração. Sem dúvida a passagem principal nesse caso é 2Timóteo 3.16. Embora as partes em disputa reconheçam a importância desse versículo para a doutrina, é impressionante como são poucos os que o interpretam com o cuidado que merece.

A interpretação dessa passagem compreende quatro questões distintas, porém não de todo separadas. A primeira tem que ver com o significado da frase *pasa graphē* (πᾶσα γραφή). *Pasa* pode ser traduzido como "todos" ou "cada". A distinção entre "toda a Escritura" e "cada Escritura" é a diferença entre a referência a todo o corpo de escritos do AT (v. Gl 3.8) e a referência a passagens específicas da Escritura (v. At 8.35). É a distinção entre a Escritura vista coletivamente e a Escritura tomada de forma distributiva. Alguns defendem enfaticamente "cada" dada a ausência do artigo. Outros mencionam casos análogos em que *pas* é usado em uma frase técnica ou semitécnica e em que "cada" não caberia (At 2.36;

[28]A princípio, pensei em chamar esta seção de "Os fenômenos da Escritura". Contudo, embora creia ainda que o material aqui apresentado diga respeito aos fenômenos da Escritura, achei que o título poderia dar margem a equívocos. "Fenômenos da Escritura" tem um significado bastante específico na história do debate acerca da inerrância. Seu significado passou a ser o de um enfoque bíblico neutro ou destituído de pressuposições, tal como o texto se apresenta à primeira vista. Vale ressaltar que o ensinamento bíblico sobre si mesmo é parte de tais fenômenos e, conforme assinala John Warwick Montgomery, é extremamente importante observar quais fenômenos acham-se na base da formulação da doutrina. "Para a análise de passagens bíblicas aparentemente erradas ou contraditórias, é preciso determinar que tipo de livro é a Bíblia. Uma doutrina de autoridade bíblica limitada, resultante de passagens com dificuldades evidentes, é uma indução tão falsa e flagrante quanto a negação da analogia da Escritura, além de dar margem a uma cristologia moralmente imperfeita porque baseada em atos questionáveis da parte de Jesus. Em ambos os casos, um processo indutivo bem elaborado requer que expressemos o ensinamento bíblico acerca do tema em pauta (divindade de Cristo; autoridade da Escritura) possibilitando assim que seja instituído o padrão para o tratamento de problemas específicos." (John W. Montgomery, Inductive inerrancy, *Christianity Today* [3/3/1967], p. 48.)

Em segundo lugar, a prova aqui apresentada em favor da inerrância não é de modo algum exaustiva. Além disso, pode-se recorrer também a argumentos históricos e epistemológicos, além de outros, em apoio à doutrina.

Ef 2.21; 3.15; Cl 4.12). Contudo, pode ser que as exceções estejam preocupadas com o aspecto partitivo da expressão. Se assim for, então "cada" seria preferível, e a frase indicaria que tem em vista cada uma das partes específicas de *graphē*.[29]

Há três significados possíveis para *graphē* neste caso. Poderia tratar-se de um escrito qualquer, uma vez que a palavra básica significa simplesmente "escrito". Pode ser uma referência ao AT, *in toto* ou em parte. Pode ainda ser traduzido de modo que se inclua aí também até a literatura cristã mais recente. É muito pouco provável que a primeira possibilidade esteja correta. O termo *graphē* é encontrado mais de cinqüenta vezes no NT sempre com o mesmo significado — escritos sagrados. Alguns chegaram à conclusão de que o termo tornou-se um tipo de expressão técnica para escritos sagrados. Assim, se essa ocorrência refere-se somente a alguns escritos, seria essa a única exceção. Deve-se objetar, entretanto, que tal exceção é justificada, uma vez que os demais usos de *graphe* trazem consigo o artigo definido (*hē graphē*, *hai graphai*). A resposta a essa objeção é que a ausência do artigo se deve ao fato de que a palavra atingiu o *status* de termo especializado. Com um único significado, *graphē* pode ser usado sem o artigo, e a ausência do artigo aqui é prova disso.[30]

A segunda questão se relaciona com o significado de *theopneustos* (θεόπνευστος). Na minha opinião, a importância dessa palavra é decisiva em qualquer discussão acerca da Escritura. *Theopneustos* pertence a uma classe especial de adjetivos conhecidos como adjetivos verbais. Um grupo desses adjetivos é formado pela sufixação *-tos*. Além disso, essa palavra em especial é composta de *theos* ("deus") e *pneō* ("respirar"). A tradução que normalmente se faz do termo é "inspirado" ou "inspiração". Este último pode dar margem a equívocos, uma vez que não passa a idéia da infusão do sopro de Deus na Palavra — isto é, energizando-a. Deus energiza sua Palavra, mas essa não é a questão aqui. Os adjetivos pertencentes a essa classe ou 1) têm o significado de um particípio passivo perfeito ou 2) expressam possibilidade. Como exemplo do primeiro temos *agapētos* (ἀγαπητός, "amado"); já o segundo é encontrado em *anektos* (ἀνεκτός, "suportável, durável"). O sentido passivo é muito mais comum.[31] A análise

[29]Donald GUTHRIE, *The pastoral epistles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 1963.

[30]Org. L. Miller, Plenary inspiration and 2Timothy 3.16, *Lutheran Quarterly*, XVII, (Feb. 1965), p. 57-8.

[31]Bruce M. METZGER, *Lexical aids for students of New Testament Greek*, New Edition, Princeton, NJ: Theological Book Agency, 1970, p. 44. V. tb. F. Blass e A. Debrunner, *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*, trad. e rev. por Robert W. Funk (Chicago: University of Chicago Press, 1961), p. 61-3 e Nigel Turner, *A grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), vol. 3, p. 150-65.

de Warfield, exaustiva e quase sempre ignorada, ainda não foi superada[32]. Ele conclui — depois de uma investigação minuciosa de 86 palavras terminadas em *tos* e de compostos em θεός — que *theopneustos* nada tem a ver com *in*spiração. Refere-se, isto sim, à produção da Escritura Sagrada e revestida de autoridade. As Escrituras foram expiradas pelo sopro divino. Por esse motivo, Paulo pode dizer que as Escrituras são a palavra de Deus (Gl 3.8, 22; Rm 9.17). Deus é o autor daquilo que se acha registrado por escrito (At 13.32-35), e toda a Escritura é o oráculo de Deus (Rm 3.2). Mesmo que pudesse ser demonstrado que a idéia ativa de Deus soprando seu fôlego nas Escrituras é preferível, nada impediria que houvesse uma forte visão da inspiração, contanto que essa inspiração ocorresse de uma vez por todas no momento da redação do texto. A idéia principal então seria que *graphē* é um termo totalmente permeado pelo sopro divino.

A terceira questão interpretativa tem a ver com a relação entre *graphē* e *theopneustos*. Nosso texto diz formalmente, ou tecnicamente, que as Escrituras, e não seus autores, são inspirados ou soprados pelo sopro divino. É um detalhe importante, uma vez que alguns dos que defendem a inerrância da Bíblia alegam que é falso afirmar que os autores do texto sagrado jamais cometeram erros de julgamento. Parece muito claro que pelo menos um deles cometeu um erro, já que Paulo nos informa que foi necessário resistir a Pedro face a face (Gl 2.11ss). Além disso, está claro que pelo menos três cartas, talvez quatro, foram escritas pelo apóstolo Paulo à igreja de Corinto. Contudo, apenas duas (possivelmente três, se a "carta severa" for uma epístola à parte ou parte de 2Coríntios) foram preservadas em nosso cânon atual.

A quarta questão tem a ver com *theopneustos*: deve-se entender o termo como elemento 1) predicativo ou 2) atributivo ao sujeito *graphē*? No primeiro caso, Paulo diz que "toda a Escritura é inspirada". Contudo, se a segunda hipótese estiver correta, o texto deveria então ter a seguinte redação: "toda Escritura que é inspirada...". Ambas as versões são gramaticalmente possíveis. Todavia, tudo indica que o uso predicativo de *theopneustos* está correto. Os seguintes dados confirmam essa hipótese: 1) na falta de um verbo, parece natural interpretar a utilização dos dois adjetivos (*theopneustos*, "soprado por Deus", e *ophelimos*, "útil") da mesma maneira; 2) a construção de 2Timóteo 3.16 é idêntica à de 1Timóteo 4.4, em que os dois adjetivos são claramente predicativos;[33] 3) em uma construção atributiva, seria natural que o adjetivo, neste caso, *theopneustos*,

[32] *The inspiration and authority of the Bible*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948, p. 281-3.

[33] Miller, *Plenary inspiration*, p. 59.

aparecesse antes de *graphē*; 4) a interpretação de palavras ligadas por *kai* ("e") é sempre feita com base na ligação estabelecida por essa conjunção; 5) a interpretação atributiva parece deixar em aberto a possibilidade de que possa haver algum *graphē* que não seja inspirado.[34]

O principal argumento a favor da construção atributiva é a suposta ênfase da passagem, que não residiria no conceito de inspiração, e sim na utilidade da Escritura[35]. Mesmo que aceitemos essa interpretação menos provável, vale observar que o sentido atributivo não implica necessariamente a existência de Escrituras não inspiradas, conforme Miller demonstra muito claramente:

> Neste ponto, eu diria que tal hipótese (a saber, que partes das Escrituras não seriam inspiradas) não consta necessariamente da passagem em questão. *Graphē* só pode significar três coisas: se o sentido for de algum escrito em geral (o que, conforme já pudemos observar, jamais ocorre no NT), é perfeitamente possível afirmar que somente aquelas passagens inspiradas por Deus são úteis para instruir etc. Se o significado referir-se à autoridade da literatura veterotestamentária e/ou cristã, teríamos aí então um tipo de lembrete cuja função consistiria em trazer-nos à mente de que estamos falando, afinal de contas, das Escrituras, isto é, dos escritos sagrados. Falar, por exemplo, do homem *mortal* não implica necessariamente que haja homens que não o sejam (grifo do autor).[36]

Quais seriam então as implicações dessa passagem para a questão que nos aflige neste momento? Em primeiro lugar, a inspiração está relacionada com o texto da Escritura, e não certamente com a interioridade subjetiva do autor.[37] Essa interpretação não faz jus ao texto. Em segundo lugar, as Escrituras *são* o sopro expirado por Deus. O ponto de vista segundo o qual o texto torna-se Palavra de Deus quando fala comigo foge, uma vez mais, às diretrizes bíblicas. Além disso, creio que é importante ressaltar novamente que tanto a *forma* quanto o *conteúdo* da Escritura são efetivamente Palavra de Deus.[38] Embora devamos,

[34]Ibid.

[35]Martin DIBELIUS e Hans CONZELMANN, *The pastoral epistles*, trad. Philip Bultolph e Adela Yarbro, Philadelphia: Fortress, 1972, p. 120.

[36]*Plenary inspiration*, p. 59.

[37]Bernard L. RAMM, Scripture as a theological concept, *Review and Expositor* 71 (Feb. 1974), p. 157-8.

[38]V. esta opinião com a de Charles A Briggs, *The Bible, the church and reason* (New York: Scribner, 1893), p. 91.

sem dúvida alguma, resistir ao erro de identificar a Palavra de Deus com um simples "agregado de letras e sons", é igualmente *absurdo* achar que é possível separar uma coisa da outra. A *Palavra* se manifesta por meio de *palavras*. Em terceiro lugar, a doutrina da inspiração estende-se à *toda* a Escritura, ou seja, a *cada* uma de suas partes. Isso significa que a Escritura como um todo, em cada uma de suas partes, é Palavra de Deus. É importante observar que não há distinção entre aquilo que é cristológico, salvífico ou necessário para a fé e a prática e aquilo que é de caráter histórico, científico ou incidental. Tal distinção é, por vezes, denominada de inspiração limitada. *Contudo*, não se trata de procedimento bíblico. Lloyd-Jones formula com muita felicidade a questão:

> São as seguintes as questões que surgem imediatamente: Quem decide o que é verdadeiro? Quem decide o que tem valor? Como podemos discriminar os fatos importantes verdadeiros dos falsos? Como podemos diferenciar entre fatos e ensinamentos? Como é possível separar essa mensagem [sic] fundamental da Bíblia do pano de fundo histórico em que é apresentada? E mais: a Escritura não reconhece nenhuma divisão ou distinção desse tipo. A Bíblia, como um todo, nos é oferecida exatamente da mesma maneira. Não há indício algum, nenhuma suspeita ou sugestão de que algumas partes seriam importantes e outras, não. Todas elas nos chegam da mesma forma.[39]

Embora seja de fato um fardo grande e pesado defender a Bíblia em tudo aquilo que afirma, trata-se de algo indispensável! Parece-me que aqueles que desejam "aliviar" esse nosso fardo deixam passar despercebidas duas questões importantes. A primeira delas é que é simplesmente impossível separar o aspecto histórico do teológico. Ambos estão totalmente entrelaçados. Enquanto o evangélico que não crê na inerrância da Bíblia deseja nos libertar do fardo da precisão histórica dos relatos referentes ao reinado de Peca, porque não consegue acreditar neles, o descrente não consegue aceitar a natureza histórica da ressurreição. Por que defender um e o outro não? Certamente, o último é muito mais difícil de aceitar do que o primeiro. O segundo ponto refere-se às conseqüências do divórcio histórico e factual do aspecto doutrinário e teológico. Suponhamos por um instante que eu seja um descrente. Você acaba de me dizer que a Bíblia tem inúmeras imprecisões de natureza histórica, científica e, possivelmente, ética, mas que não erra jamais quando se refere a

[39] *Authority*, Chicago: InterVarsity, 1958, p. 35.

todas aquelas coisas maravilhosas e "incríveis" sobre Deus e o céu. Como sou um pouco cínico, saiba que você exige muito de mim quando me pede que creia em todas essas coisas que não tenho como confirmar enquanto, ao mesmo tempo, deixa passar vários erros em áreas cuja falsidade eu *tenho* como comprovar. Como pode me culpar por agir assim? Parece que nosso Senhor vê uma ligação maior entre as coisas terrenas e celestiais (Jo 3.12) do que os que defendem a inspiração limitada.

Antes de concluir essa discussão sobre a inspiração, permita-me ressaltar que parece haver ao menos uma objeção séria ao uso da inspiração como dado significativo a favor da doutrina da inerrância. Ouvimos freqüentemente objeções ao ponto de vista que acabo de expor, normalmente tachado de simplista e unilateral. São várias as formas em que essa objeção se manifesta. Por vezes, diz-se que o defensor da inerrância é culpado de um erro análogo ao erro cristológico do docetismo (que negava a humanidade do corpo de Jesus). Outros o expressam pelo ditado mecânico. Para esses, essa visão de inspiração e de inerrância compreende necessariamente não apenas a suspensão das habilidades dos autores, mas também o ditado palavra por palavra do *graphē*. Outros ainda dizem que essa posição passa por alto o condicionamento histórico e as formas de pensamento humano a serem obrigatoriamente usadas para comunicar a verdade de Deus. Uma vez que todas as formulações da objeção requerem uma reposta ligeiramente diferente, responderei a cada uma delas individualmente.

Será que a doutrina da inerrância conduz necessariamente a algo similar ao docetismo? Não vejo como isso seria possível. Dentre os que crêem na inerrância, alguns poucos acreditam que a Bíblia desceu dos céus em uma linguagem celestial que a mão humana não tocou. Mas como já frisei, trata-se de uma minoria que, por sinal, está enganada. O problema dos que se opõem à inerrância é resultado de sua incapacidade de manter o equilíbrio bíblico entre o humano e o divino. É bom lembrar que é errado enfatizar exageradamente o humano em detrimento do divino, assim como não se deve exaltar o divino e negar o humano. O primeiro pode ocorrer pela negação objetiva de que a Bíblia é a Palavra de Deus. Pode ainda se dar de maneira muito sutil quando, por exemplo, Bloesch sugere que a Bíblia não é a Palavra *imediata* de Deus, já que é necessariamente mediada pelo homem.[40]

O problema aqui, em seu nível mais profundo, é fruto da concepção errônea da natureza da humanidade. Os defensores da inerrância sempre usam a analogia

[40] *Essentials of Evangelical Theology*: God, authority, and salvation, San Francisco: Harper and Row, 1978, p. 74-8.

do Cristo sem pecados e da Bíblia sem erros. Em Cristo temos tanto o humano quanto o divino, porém sem pecado. Na Bíblia, temos tanto o humano quanto o divino, porém sem erros. A resposta que Beegle dá a isso é muito esclarecedora. Ele começa destacando duas ressalvas que Warfield faz ao empregar essa analogia. Para Warfield, a analogia não deve ser levada ao extremo, uma vez que 1) em Cristo verifica-se uma união hipostática, enquanto na escriturização não há nada que se possa comparar a essa união; 2) em Cristo, o divino e o humano unem-se para constituir uma *pessoa* divina e humana a um só tempo. Na Escritura, porém, eles cooperam unicamente na produção de uma *obra* divina e humana. Em seguida, Beegle busca apoio em Vawter ao dizer que a analogia entre ausência de pecado e ausência de erros não se sustenta porque o pecado é uma desordem própria do homem, ao passo que o erro não é.[41] Não bastasse isso, em outro lugar Beegle declara que não há nada mais consistente no ser humano do que o erro.

Todavia, o que Beegle e Vawter não compreendem é que sua asserção não é forte o bastante. Para que o elemento humano na Escritura requeira a presença de erros no texto bíblico é preciso provar que a prática do erro é essencial à humanidade. Se assim for, Adão só teria se tornado humano depois que cometeu o primeiro erro, e nós não seremos humanos em nossos corpos glorificados, já que não mais pecaremos nem erraremos. Portanto, embora seja preciso evitar abusos no uso da analogia entre Cristo e a Escritura, temos aí sem dúvida a *possibilidade* de uma Bíblia inerrante, dada a natureza essencial da humanidade. A inerrância torna-se *necessária* por causa do elemento divino.

Será que a doutrina da inerrância implica necessariamente o ditado mecânico? Os que se opõem à doutrina geralmente tentam empurrar os defensores da inerrância nessa direção, mas não se trata de algo indispensável e justo. Creio que a maneira correta de expressar o ensinamento bíblico acerca do processo que redundou nos textos inspirados se dá pela *concorrência*. Isto é, Deus e o homem cooperaram de tal maneira que o produto do seu esforço foi a Palavra de Deus em linguagem humana. O estilo e a personalidade do autor, bem como as características específicas da linguagem por eles empregada são evidentes nos autógrafos. Como isso foi possível? O mais próximo que podemos chegar da resposta a essa questão está em uma afirmativa de 2Pedro 2.21. Fora isso, é preciso admitir que estamos diante de um milagre, tal como o nascimento virginal.

[41] *Scripture, tradition and infallibility*, p. 289-90.

Por fim, será que o condicionamento ou o contexto histórico e as formas do pensamento humano são significativos a ponto de desafiar a inerrância? Não, a menos que o condicionamento histórico e as formas do pensamento e da linguagem do homem falseiem necessariamente a verdade. Nunca vi e não creio que verei tal prova. Discorrerei mais a esse respeito em seguida.

2. O ensinamento bíblico sobre a confiabilidade da mensagem de Deus e de seu mensageiro

O segundo aspecto dos dados bíblicos a que a doutrina da inerrância deve recorrer consiste nos critérios estabelecidos na Escritura para que o profeta e sua mensagem sejam aceitos. Creio que isso só é menos importante do que o ensinamento bíblico sobre a inspiração, e não foi totalmente usado como deveria ter sido. O paralelo entre o profeta e a Escritura é muito bom. Em um caso, a comunicação foi quase sempre oral; embora pudesse ter sido fixada por escrito na época em que foi recebida ou posteriormente. No outro, a comunicação se deu por escrito. Além disso, em ambos os casos a comunicação sempre teve o elemento humano como parte fundamental.

Há duas passagens no livro do Deuteronômio que tratam do assunto (13.1-5 e 18.20-22). Nessas passagens, encontramos três critérios de confiabilidade: 1) O profeta não deveria falar em nome de outro deus (Dt 13.1,2; 18.20). Trata-se de um critério obviamente fácil de verificar. A natureza extremamente séria desse tipo de falsa profecia fica evidente com a imposição da pena capital ao transgressor. Esse profeta era culpado de quebrar o primeiro mandamento e, portanto, merecia a morte. 2) O profeta jamais deveria faltar com a verdade (Dt 13.1-5; 18.22). Esse critério e os seguintes tinham como propósito distinguir a Palavra de Deus da palavra meramente humana. Em 18.22, lemos: "Se o que o profeta proclamar em nome do SENHOR não acontecer nem se cumprir, essa mensagem não vem do SENHOR". O ponto aqui é que a palavra não tem substância ou que não é aquilo que diz ser. "Isto é, a palavra supostamente falada por Deus por intermédio do profeta não estava de acordo com a palavra de Deus já revelada e, portanto, tornava-se automaticamente suspeita."[42] A vontade revelada de Deus é um todo harmônico. 3) O profeta não deve falar aquilo que não deverá suceder (Dt 18.22). Esse critério refere-se à palavra afirmativa ou opinativa do profeta. A verdade

[42]P. C. CRAIGE, The book of Deuteronomy em *The new international commentary on the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 262-4.

de suas palavras seria demonstrada por seu cumprimento ou não. O profeta é reconhecido pela *confiabilidade* total e *absoluta* de suas palavras.

3. O ensinamento da Bíblia acerca de sua autoridade

Evangélicos de todos os matizes afirmam com muita sofreguidão a autoridade absoluta da Escritura, fazendo desse tópico um item de extrema importância. Obviamente seria possível citar muitas outras passagens,[43] porém, discutirei apenas duas que, no meu entender, são as mais significativas.

A primeira passagem está em Mateus 5.17-20. Trata-se de um trecho muito conhecido daqueles que sempre acompanharam de perto o debate em torno da Bíblia. Jesus enfatiza aqui que é preciso uma justiça maior do que a dos fariseus para que se possa entrar no Reino (v. 20). Nesse contexto, ele discorre sobre a lei, cuja natureza permanente e revestida de autoridade é o padrão. Ele não veio para destruí-la (v. 17). Além disso, até que tudo tenha se cumprido, céus e terra não hão de passar (v. 18). A autoridade da Lei reside no fato de que todas as minúcias serão cumpridas.

A segunda passagem está em João 10.34,35. Em um debate com os judeus, Jesus cita Salmos 82.6, depois do que ele diz: "A Escritura não pode ser anulada" (v. 35). Nosso Senhor fala aqui da natureza absolutamente coercitiva da autoridade da Escritura.

Que tipo de resposta dão aqueles que se opõem à inerrância? A resposta de Hubbard é significativa. Com relação a Mateus 5. 17-20, sua resposta é dupla. Em primeiro lugar, ele diz que o contexto não comporta uma definição de inerrância que implique precisão absoluta até nos mínimos detalhes, ou seja, na "menor letra" ou no "menor traço". "O cerne do argumento, portanto, está [...] no caráter coercitivo e perseverante dos mandamentos divinos que Jesus não aboliu, e sim cumpriu."[44] Em segundo lugar, Hubbard sustenta que grande parte do linguajar contundente do Sermão da Montanha — como, por exemplo, "passará o céu e a terra", "menor letra" e "menor traço" — seria hiperbólico. O autor refere-se a trechos com esse linguajar da seguinte forma: "Uma interpretação literal não somente incentivaria a mutilação pessoal como também limitaria sem dúvida alguma o número de vezes em que o fiel poderia recorrer à disciplina quando tentado".[45] Assim, enfatiza-se a natureza coercitiva, ou de autoridade, da lei.

[43]P.ex., At 1.16; 3.24, 25; Rm 9.17; 2Co 6.16; Gl 3.8.

[44]The current tensions: is there a way out? em *Biblical authority*, org. Jack Rogers, Waco: Word, 1977, p. 172.

[45]Ibid., p. 173.

Embora ninguém conteste a existência de alguns exemplos de hipérbole no Sermão da Monte, é totalmente falso dizer que tudo ali resume-se unicamente a hipérboles. Hubbard ainda não conseguiu provar que o texto em questão é hiperbólico. Eu, pelo menos, não creio que ele tenha conseguido provar seu argumento.

Hubbard confere tratamento semelhante a João 10.34,35. Aqui, a questão é a autoridade, e não a inerrância. Diz Hubbard:

> O argumento de Jesus parece centrar-se na autoridade da citação que faz de Salmos 82.6. A afirmativa: "A Escritura não pode ser anulada" é praticamente um apelo de sua parte àquilo em que seus oponentes judeus também acreditavam. Seu objetivo não era comunicar-lhes novas perspectivas sobre a autoridade da Escritura, e sim lembrá-los daquilo que criam em relação à autoridade e à aplicação da Escritura — uma autoridade que legitimou o uso do título de Filho de Deus.[46]

Afirmo que essas passagens não ensinam explicitamente a inerrância e que não especificam qual deve ser o conteúdo da definição de inerrância. A inerrância, por exemplo, certamente não requer declarações sobre "menores letras" ou "menores traços". Todavia, Hubbard guardou a bola muito rapidamente. O jogo ainda não acabou. Admitir que essas passagens ensinam que a Bíblia é uma autoridade absoluta e coercitiva nada mais é do que fazer a questão retroceder um passo. O problema que temos diante de nós agora é o seguinte: como podem as Escrituras ter tal autoridade? A que devemos atribuir essa propriedade? Poderíamos dizer que Deus simplesmente quis que assim fosse. No entanto, a inspiração e a inerrância da Bíblia não seriam uma explicação melhor? Separar a inerrância da autoridade é algo impossível. Jamais pude entender como alguém pode se sentir no direito de reivindicar autoridade *absoluta* para a Escritura e, ao mesmo tempo, negar que ela seja inerrante. Parece-me que chegamos aí ao ponto máximo do absurdo e da confusão epistemológicas.

Tentarei a seguir explicar com um exemplo o que isso significa. Suponhamos que eu tenha em mãos uma planilha com os horários dos trens. Ao descrever a uma pessoa como utilizá-la, digo-lhe que há vários erros, mas que apesar disso

[46]Ibid.

ela é *totalmente* digna de confiança e que, portanto, não há autoridade maior no que se refere aos horários dos trens. Pelo menos o horário teria uma coisa a seu favor: um alerta que adverte o usuário sobre possíveis mudanças sem aviso prévio. Qual seria a objeção a esse raciocínio? A constatação de que uma falsidade na Bíblia não a torna inteiramente falsa em tudo o que diz.[47] É claro que se trata de uma objeção válida, mas que deixa passar despercebido um fato importante: se o que dissemos até aqui é verdade, a Bíblia alega ser absolutamente verdadeira. A planilha de horários dos trens não reivindica tal coisa. Beegle sabe disso. Assim, ele diz que mesmo quando sua mulher afirma estar dizendo a verdade, mas não dizendo, isso não significa que tudo o que ela diz seja mentira.[48] Uma vez mais Beegle tem razão, porém ele deixou passar despercebido um outro fator significativo. Quem fala da Bíblia não é sua esposa, e sim *Deus*. Não se trata de nenhum deus finito, mas de um Deus dotado de atributos essenciais como onisciência, perfeita bondade e onipotência. Isso faz uma diferença e tanto.

4. Como a Escritura usa a Escritura

Um quarto fenômeno importante que vale a pena observar é a forma como a Escritura utiliza outras partes dela mesma para argumentação. Podemos dividir em três classes os casos encontrados. Em primeiro lugar, há casos em que a argumentação toda repousa sobre uma única palavra. Em Mateus 22.43-45, o argumento todo depende de uma única palavra, *Senhor*. Jesus cita Salmos 110.1 e recorre ao uso de "Senhor" em apoio à sua afirmação de divindade. Em João 10.34,35, Jesus recorre a uma única palavra em sua argumentação, *deuses*, de Salmos 82.6.

Em segundo lugar, temos um caso em que o argumento depende por inteiro do tempo verbal. Em Mateus 22.32, Jesus usa o tempo presente do verbo para demonstrar a verdade da ressurreição. Ele diz: "'Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.' Ele não é Deus de mortos, mas de vivos!".

Em terceiro lugar, em Gálatas 3.16, temos um argumento cujo raciocínio depende do uso do singular, *descendente*, e não do plural, *descendentes*. Paulo escreve: "Assim também as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente. A Escritura não diz: 'E aos seus descendentes', como se falando de muitos, mas: 'Ao seu descendente', dando a entender que se trata de um só, isto é, Cristo". Ora, se a Escritura não é inerrante, fica difícil entender o que o autor

[47]Beegle, *Scripture, Tradition and infallibility*, p.280ss.
[48]Ibid.

pretende dizer com esse tipo de argumento.[49] Poderíamos contestá-lo facilmente dizendo: "Bem, pode ser que o texto esteja errado".

É possível fazer uma objeção ao argumento que acabamos de expor. Podemos dizer que há muitos casos em que a Escritura utiliza a si própria em que a precisão que acabei de mencionar não ocorre. Por exemplo, certos usos do AT por autores do NT parecem muito imprecisos. Uma resposta totalmente satisfatória a essa objeção demandaria um espaço muito maior do que dispomos neste capítulo. Contudo, um estudo meticuloso de usos do AT mostra que os autores não o citam a esmo, mas com muito cuidado.

5. O ensinamento bíblico sobre o caráter de Deus

Mais de uma vez na Escritura lemos que Deus não pode mentir (Nm 23.19; 1Sm 15.29; Tt 1.2; Hb 6.18). Além disso, em Romanos 3.4, Paulo declara enfaticamente que Deus é verdadeiro e que sua lealdade não se deixa afetar pela falta de fé de alguns. Jesus disse a Deus: "A tua palavra é a verdade" (Jo 17.17). Se as Escrituras procedem de Deus, e seu caráter está por trás dela, não me parece então que seja possível encontrar erros nela.

Depois de examinar os dados exegéticos da Escritura que dão respaldo à doutrina da inerrância, tentaremos agora formular uma definição de inerrância.

DEFINIÇÃO DE INERRÂNCIA

Um dos fatores que torna a generalização sobre os dados bíblicos tão complexa é o fato já mencionado de que a Escritura não traz nenhuma declaração explícita a esse respeito. Embora isso certamente não pusesse um ponto final à discussão, conforme argumentei anteriormente, pelo menos teríamos um ponto de partida. Na falta disso, porém, vemo-nos obrigados a iniciar nossa busca descobrindo primeiramente uma terminologia apropriada. Foram sugeridos vários termos. Os mais comuns são: inspiração, indefectibilidade, infalibilidade, inequivocidade e inerrância ou isenção de erros. Examinaremos agora cada um deles.

Como já mencionamos anteriormente, alguns teólogos e estudiosos do passado, sérios no estudo da Bíblia, viam na inspiração um sinônimo de inerrância. Dizer que a Bíblia é inspirada era o mesmo que dizer que nela não há erro nem imprecisões de espécie alguma. Dentre esses estudiosos, dois

[49]Roger NICOLE, New Testament use of the Old Testament, em *Revelation and the Bible*, org. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), p. 139, apresenta 24 exemplos de como os argumentos do NT baseiam-se em uma palavra do AT.

se destacam: B. B. Warfiled e Charles Hodge. Atualmente, essa identificação tende a gerar muita confusão e é de pouca ajuda. Por isso, creio que seria mais prudente buscar um outro termo que fosse mais apropriado.

Uma segunda possibilidade, sugerida por Hans Küng, seria o conceito de *indefectibilidade*.[50] Isso significa permanecer ou estar na verdade apesar de erros que incidiriam até mesmo na doutrina. É difícil sugerir algo melhor do que a observação de Bloesch nesse caso: "Isso parece colocar em dúvida o caráter normativo absoluto da Escritura no tocante ao entendimento que tem a igreja sobre a verdade da revelação".[51] Trata-se de um termo em franca oposição aos dados apresentados mais acima. Temos de achar um outro melhor.

Outra possibilidade é o conceito de *infalibilidade*, cujo uso pela teologia vem de longa data. Provavelmente, o melhor lugar para começar a discussão sobre o termo é com a definição que dá ao termo o *Oxford English Dictionary*. Infalibilidade significa "qualidade ou fato de ser infalível ou isento da probabilidade de errar" ou "qualidade de ser infalível ou não propenso a falhar; certeza de não falhar".[52] Quando o adjetivo *infalível* é usado como predicativo de coisas, o dicionário dá como equivalentes "não propenso a falhas, infalível", "não propenso à falsidade, ao erro ou ao engano; que permanece sempre em bom estado e nunca falha" ou "não propenso a falhar na ação ou operação de que participa".[53] Do ponto de vista exclusivo da definição, seria difícil manter uma distinção *nítida* entre esse termo e o conceito de inerrância, embora seja possível estipular uma distinção.

Contudo, quando nos voltamos para a questão do uso, o quadro se torna mais complexo. No âmbito da teologia católica, usa-se normalmente o termo *inerrante* quando se discute a Bíblia, ao passo que *infalibilidade* é um conceito utilizado para designar a autoridade da igreja, sobretudo no que diz respeito à função de ensino do papa e do magistério. Os protestantes, é claro, não reivindicam a infalibilidade para a igreja, por isso mesmo, a expressão tornou-se cada vez mais associada às Escrituras. Mais recentemente, tornou-se um termo defendido por muitos dos que apóiam o que se chama de inspiração limitada ou, ainda, o que se pode chamar hoje em dia mais apropriadamente de inerrância limitada. Isso significa que aqueles que propugnam o emprego dessa palavra

[50] *Infallible? An inquiry*, trad. Edward Quinn, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971, p. 139ss, 181ss.

[51] *Essentials of evangelical theology*, p. 68.

[52] P. 1426.

[53] Ibid.

em detrimento do conceito de inerrância defenderiam, no máximo, a inerrância das Escrituras em áreas próprias da "revelação", da "soteriologia" ou em "questões de fé e doutrina". Em face dos diferentes usos do termo *infalibilidade*, Stephen T. Davis em seu livro mais recente propõe uma definição estipuladora que é reflexo dessa tendência. Diz ele: "A Bíblia é infalível somente quando não faz declarações falsas ou equivocadas sobre questões de fé e prática".[54] Seja como for, a *infalibilidade* pode e deve ser usada em referência à Bíblia. Em seu sentido lexical, o termo não está muito distante de *inerrância*.

Outra possibilidade nos é dada pela *inequivocidade*. Não é certo se a utilização do termo em si expressa a atitude da Bíblia em relação a si mesma. Contudo, uma longa lista de teólogos — Briggs,[55] Berkouwer,[56] Rogers,[57] Hubbard[58] e Bloesch[59] — fazem questão de afirmar que a Bíblia é isenta de erros no sentido sugerido pelo termo em questão. Trata-se de homens evangélicos em sua teologia e que têm amor e respeito verdadeiros pela Escritura; contudo, acreditam que a Bíblia contenha imprecisões de vários matizes e, portanto, não gostam do termo *inerrância*. Preferem algo como "sem erros" em conformidade com o conceito de inequivocidade.

Vamos agora examinar um pouco mais detidamente o argumento desses autores, uma vez que essa posição parece estar ganhando uma aceitação cada vez maior nos círculos evangélicos. Normalmente, tudo começa com uma antipatia pelo termo *inerrância* por vários motivos que serão discutidos mais adiante. Teólogos como os mencionados mais acima preferem falar da autoridade da Bíblia ou mesmo de sua infalibilidade. Há os que aceitam sem problemas uma declaração acerca das Escrituras como a que achamos na Declaração de Lausanne, segundo a qual a Bíblia "não contém erros em tudo aquilo que afirma". Existe aí uma advertência. É preciso definir o que vem a ser *erro*. Uma vez que se trata de termo de maior importância, conforme se diz, não devemos deixar sua definição ao acaso. Devemos buscar na própria Escritura a definição dessa palavra. A vantagem, assim dizem, é que dessa forma não imporemos nenhum padrão estranho à Bíblia. É como se a imprecisão da escrita

[54] *Debate about the Bible*, p. 23.

[55] *Bible, church and reason*, p. 91-5.

[56] *Holy Scripture*, trad./ org. Jack Rogers, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

[57] The church doctrine of authority, em *Biblical authority*, org. Jack Rogers, Waco: Word, 1977.

[58] *Current tensions*.

[59] *Essentials of evangelical theology*, p. 67-70.

histórica antiga ficasse preservada na palavra *erro*. Para alguém como Berkouwer, "sem erro" significa sem mentira e sem fraude.[60] Para Rogers, "erro" significa "engano proposital", e para Hubbard, "aquilo que nos desvia da vontade de Deus ou do conhecimento de sua verdade".[61] Portanto, o erro aparece associado à 1) intenção do autor ou do texto e 2) à vontade de Deus, particularmente à medida que se refere à verdade religiosa ou espiritual.[62]

Que diremos de tal proposta? Existem pelo menos duas coisas que devem ser ditas obrigatoriamente sobre essa tentativa de refletir a atitude da Bíblia acerca de si mesma. Em primeiro lugar, ela reconhece que a isenção de erros, em determinados aspectos, deve ser atribuída à Escritura. Em segundo lugar, procura lidar seriamente com os dados bíblicos.

Há, porém, no meu entender, três razões — de ordem metodológica, bíblica e motivacional — para que tal enfoque seja considerado inadequado em sua análise final. Em primeiro lugar, temos uma razão metodológica. Como já afirmei anteriormente, não há nenhuma declaração explícita da Escritura que expressa essa sua absoluta falta de erros. Se houvesse, nada mais lógico do que começarmos nossa definição com um estudo da etimologia e do uso dos termos hebraico e grego empregados nesse sentido, mas tal possibilidade inexiste. Erro ou inerrância são conceituações teológicas,[63] isto é, são usados pelo teólogo para exprimir o que ele imagina que o texto bíblico está a lhe pedir. Esse fato, porém, não pode de forma alguma ser usado como um *a priori* contra *qualquer* conceito que seja. Por exemplo, o termo "trindade" está no mesmo barco, uma vez que não consta, na condição de *termo*, em parte alguma da Bíblia. Conforme já disse anteriormente, até mesmo termos bíblicos, quando usados em declarações doutrinárias ou teológicas, estão sujeitos às mesmas restrições que quaisquer outras formulações referentes à inerrância ou ao erro.

Em segundo lugar, não posso aceitar o termo inequivocidade por razões bíblicas. Pode haver quem não concorde com a distinção entre uso bíblico e teológico; entretanto, passemos alguns instantes para o nível bíblico. Suponhamos que Berkouwer, Rogers e outros estejam metodologicamente com a razão, e eu, não. Ainda assim, creio que suas conclusões dão margem a um questionamento muito sério. Explico: qualquer definição de erro em termos

[60] *Holy Scripture*, p. 184-94.

[61] ROGERS, *Church doctrine of authority*, p. 46.

[62] HUBBARD, *Current tensions*, p. 168.

[63] Herman RIDDERBOS, An attempt at the theological definition of inerrancy, infallibility, and authority, *International Reformed Bulletin*, 32 e 33, 11. ano (Jan.-April 1968), p. 27-41.

de inequivocidade, conforme a definição acima, recorre a uma gama muito seletiva de vocábulos bíblicos. Em outras palavras, o conceito de inequivocidade não é capaz de refletir a multidimensionalidade das palavras que a Bíblia usa quando se refere a erro. Tanto no hebraico quanto no grego as palavras podem ser classificadas em três grupos: 1) erros em que não é possível haver intencionalidade; 2) erros em que a intencionalidade pode ou não estar presente; 3) erros em que a intencionalidade ocorre efetivamente. Examinaremos rapidamente cada um desses grupos.

É óbvio que a Bíblia fala de erros cometidos sem que houvesse intenção.[64] Palavras do AT oriundas de שגג (*shāgāg*) e שגה (*shāgāh*) são bons exemplos disso. A idéia aí presente é de "desviar-se", "errar", e até mesmo "transgredir *inadvertidamente*".[65] Em Jó 6.24, Jó diz: "Ensinem-me e eu me calarei, mostrem-me onde errei". Como Jó insistia em que era inocente, não lhe restava outro argumento se não o de que qualquer erro teria de ser necessariamente não intencional, uma vez que não tinha consciência de tê-lo cometido. E novamente, em Jó 19.4, lemos: "Se é verdade que me desviei, meu erro só interessa a mim". Não se pode, a menos que se violente o texto, sustentar que Jó esteja se referindo aqui a um erro intencional. Pode-se argumentar que a Escritura não considera o indivíduo responsável pelo erro cometido inadvertidamente. Todavia, isso também não é verdade. No texto hebraico do AT encontramos palavras cujas raízes remetem a pecados cometidos por ignorância. Em Levítico 5.18, lemos: "Do rebanho ele trará ao sacerdote um carneiro, sem defeito e devidamente avaliado, como oferta pela culpa. Assim o sacerdote fará propiciação em favor dele pelo erro que cometeu *sem intenção*, e ele será perdoado". O mesmo se aplica ao grego. A palavra para esse tipo de erro é ἀγοημα (*agnoëma*), que significa: "pecado cometido em estado de ignorância".[66] Em Hebreus 9.7, o termo aparece em conexão com pecados de ignorância: "No entanto, somente o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos, apenas uma vez por ano, e nunca sem apresentar o sangue do sacrifício, que ele oferecia por si mesmo e pelos pecados que o povo havia cometido por ignorância".

[64]Em Jeremias 37.14, em que se tem uma mentira não intencional, mas que não deixa de ser caracterizada como mentira.

[65]Francis BROWN, S. R. DRIVER e Charles A. BRIGGS, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, trad. Edward Robinson (Oxford: Clarendon, 1907), p. 992-3.

[66]W. BAUER, W. F. ARNDT e F. W. GINGRICH, *A Greek-English lexicon of the New Testament*, 2. ed., Chicago: University of Chicago Press, 1957, p. 11.

A segunda classe de termos refere-se a erros que podem ter sido ou não intencionais. Esse parece ser o maior grupo. No AT, um bom exemplo dessa categoria é o termo שְׁגָל (*shal*), que significa "falha" ou "erro" e procede da raiz שׁלה (*shālāh*, "enganar" ou "ser negligente").[67] O termo aparece em 2Samuel 6.7. Aqui é difícil dizer se o engano é intencional ou se é um caso de simples negligência. O termo grego ἀστοχέω (*astocheo*) significa "errar o alvo".[68] A palavra é usada três vezes no NT (1Tm 1.6; 6.21; 2Tm 2.18). Uma vez mais, no meu entender, é impossível determinar se o alvo não foi atingido intencionalmente ou não.

Por fim, há um grupo de palavras usadas como sinônimas de erro que compreendem sem dúvida alguma a idéia de intencionalidade. No AT, temos תעה (*tā'āh*) e תעתעים (*ta'ᵉtu'im*). O primeiro deles é usado no Hiphil e significa, entre outras coisas, "seduzir",[69] enquanto o segundo significa "fraude".[70] No NT, há também duas palavras que entram nessa mesma categoria, ἀποπλαγάω (*apoplagāo*) e πλανή (*planē*). O primeiro significa "seduzir",[71] o último, "fraudulência".[72] Além disso, podemos citar pelo menos dois casos em que se contam mentiras com boas intenções, mas isso não impede que sejam reconhecidas como mentiras (Jz 16.10). A intenção do autor é de fato muito importante, porém sua relevância diz respeito à hermenêutica.

Como se pode observar na discussão em pauta, a primeira classificação recebe uma ênfase muito maior.O propósito disso é mostrar a impossibilidade da proposta que temos diante de nós. O problema básico desse raciocínio é que procura preservar algo de positivo, porém, a um preço alto demais — a perda drástica do significado. Por exemplo, se aceitarmos a idéia de erro de Rogers como "engano proposital", segue-se daí que a maior parte dos livros já escritos não contêm erros.

O terceiro motivo que me leva a rejeitar a inequivocidade é de ordem motivacional. Na prática, temos a continuidade da idéia de isenção de erros, de passado antigo e importante, mas que hoje se encontra de tal forma diluída que já não conserva mais seu significado original. A motivação por trás desse enfoque não consiste em uma definição mais precisa de *erro* ou de *inerrância*,

[67]BROWN et al., *Hebrew and English lexicon.*
[68]BAUER, Arndt & GINGRICH, *Greek-English lexicon*, p. 117.
[69]BROWN et al., *Hebrew and English lexicon*, p. 1073.
[70]Ibid., p. 1074.
[71]BAUER, Arndt & GINGRICH, *Greek-English lexicon*, p. 96.
[72]Ibid., p. 671.

e sim, em última análise, no reconhecimento de erros "sem importância" de caráter histórico, geográfico, científico etc. Esse é o primeiro passo para a derrocada da doutrina da inerrância.

Por fim, um último termo — *inerrante,* isto é, *sem erros* — é o que considero mais apropriado. Inerrância é uma palavra relativamente nova. No início, aparece como provável transliteração do latim *inerrantia*, particípio de *inerro*. Todavia, não é esse o caso. Cícero e Lactâncio recorrem a *inerrans* quando se referem às estrelas fixas. Boécio, que viveu nas últimas décadas do século VI e princípios do VII, usava o termo latino *inerratum* no sentido de "ausência de erro".[73] O Dicionário Oxford da Língua Inglesa informa que somente em 1837 o termo inglês *inerrant* seria usado no sentido moderno de "isento de erro, de equívoco, infalível". Além disso, consta que o substantivo *inerrância* teria ocorrido pela primeira vez nos quatro volumes monumentais de Thomas Hartwell Horne: *Introduction to the critical study and knowledge of the Holy Scriptures* (1780-1862) [*Introdução ao estudo e ao conhecimento crítico das Escrituras Sagradas*] .[74] Na parte 2 do volume 2 da sétima edição (1834), o autor afirma que "a inerrância absoluta é impraticável em qualquer livro impresso".[75] Contudo, é possível que a palavra já constasse da primeira edição, de 1818.

O *Oxford* apresenta a seguinte definição de *inerrância*: "Qualidade ou condição do que é inerrante ou correto; isento de erro". Para *inerrante*, a definição dada é "que não erra"; isento de erro; correto".[76] Em contrapartida, *errante* é definido da seguinte maneira: "ação ou estado de errar"; "condição em que se cometem erros de opinião; defesa de idéias e de crenças errôneas"; ou "algo feito de maneira incorreta por ignorância ou negligência; erro".[77] Isso explica por que tanta gente acha que "sem erro" é o mesmo que "inerrante".

Conforme já observei anteriormente, nem todos os evangélicos apóiam o termo *inerrância*. E por quê? Obviamente há muitas razões explícitas e outras nem tanto.

LaSor argumenta que

> Em geral, os que defendem a "inerrância da Bíblia" querem com isso dizer que a Bíblia não contém erro de espécie alguma, seja religioso, histórico, geográfico, geológico, numérico ou de qualquer outro gênero. O termo não

[73] *Oxford English Dictionary.*
[74] Ibid.
[75] Ibid.
[76] Ibid.
[77] Ibid., p. 892.

> é próprio, porque uma vez que nega uma idéia negativa, não deixa espaço para uma contraparte positiva.[78]

Inerrância é um termo impróprio porque, basicamente, é a negação de um conceito negativo. Conseqüentemente, prossegue LaSor, o oposto da inerrância não é errância, e sim infalibilidade total da Bíblia em questões de fé e de prática. Em seguida, LaSor ressalta aquilo que diz ser problemas escriturísticos, até mesmo inconsistências, embora hesite em chamá-las objetivamente de erros.[79] Esse uso da lógica e da linguagem sem dúvida dá o que pensar. Inconsistências são sem dúvida alguma erros.

Ridderbos[80] e Piepkorn[81] não gostam da palavra *inerrância* porque o termo não é bíblico. Piepkorn declara sem rodeios: "Clérigos e professores luteranos ratificam tudo o que as Escrituras dizem sobre si mesmas e tudo o que a simbologia luterana diz sobre as Escrituras. É significativo, portanto, que o termo *inerrância* não encontre correspondente em vocábulo algum da simbologia luterana."[82] Ridderbos acredita que se trata de conceito teológico.[83] Por outro lado, Piepkorn o classifica como "termo eclesiológico sujeito à definição pelo uso".[84]

De longe, a crítica mais exaustiva com que já deparei ao termo *inerrância* vem de Pinnock. Vale a pena observar que ele tem sido um dos defensores mais capazes da doutrina da inerrância bíblica e até o presente momento continua a reivindicar que se trata de um termo bastante apropriado.[85] As razões que o

[78]Life under tension — Fuller Theological Seminary and 'The battle for the Bible', *Theology, news and notes*, special issue., Fuller Theological Seminary (1976), p. 23.

[79]Ibid., p. 23-5.

[80]*Attempt at the theological definition.*

[81]What does 'inerrancy' mean? *Concordia Theological Monthly* 36 (1963), p. 577-93.

[82]Ibid., p. 577.

[83]*Attempt at theological definition*, p. 33ss.

[84]*What does 'inerrancy' mean?*

[85]*Biblical revelation*: the foundation of Christian theology, (Chicago: Moody, 1971). Trata de forma competente a inerrância a que me refiro. Em seus trabalhos mais recentes, Pinnock critica de forma cada vez mais contundente a doutrina e seus defensores, muito embora diga que continue a crer nela. Pode-se identificar essa mudança de atitude, se não em substância, no seguintes artigos: Inspiration and authority? A truce proposal, *The other side* (May and June 1976), p. 61-5. (Este artigo foi enviado ao Theological Student Fellowship, e todas as referências a seguir remetem a essa publicação posterior); The inerrancy debate among the evangelicals, *Theology, news and notes*, special isuue, Fuller Theological Seminary, 1976, p. 11-3; e Three views of the Bible in contemporary theology, em *Biblical authority*, (org.) Jack Rogers (Waco: Word, 1977), p. 47-73.

levam a invocar uma moratória no que diz respeito ao uso do termo são apresentadas a seguir. Em primeiro lugar, Pinnock acredita que é preciso qualificar melhor o termo. Termos assim implicam riscos e devem ser evitados sempre que possível. Em segundo lugar, o termo não descreve nenhuma Bíblia que de fato usamos. Refere-se apenas aos autógrafos originais. Em terceiro lugar, já que se refere a um texto não existente, não testifica forçosamente a autoridade dos textos que se acham à nossa disposição. Em quarto lugar, dirige indevidamente nossa atenção para dificuldades menores ou secundárias do texto, em vez de se fixar na verdade que pretende explicar. Por fim, tornou-se um *slogan* e, como tal, dá margem a "conflitos e mal-estares".[86] Pinnock conclui:

> Parece-me, em vista das sérias desvantagens, que o termo inerrância apresenta que devemos bani-lo da lista terminológica a que usualmente recorremos para afirmar a doutrina evangélica da Escritura, deixando que apareça apenas no decorrer da elaboração dos detalhes. Basta para nós que, em nossas declarações públicas, afirmemos a inspiração divina e a autoridade final da Bíblia.[87]

Não devemos ignorar simplesmente as observações de Pinnock sem maiores considerações. Contudo, é de se imaginar por que o termo *inerrância* não é capaz de afirmar de forma convincente a autoridade da Bíblia. Possivelmente há necessidade de exprimir a visão bíblica por meio de mais do que *um* único termo. Não obstante, isso não deve constituir objeção ao uso de uma palavra se ela for efetivamente apropriada. O fato de que possa ser um *slogan* ou que possa servir para desviar a atenção de alguns é lamentável. Contudo, se o conceito que procura comunicar estiver correto, devemos usá-lo ou um outro termo melhor. Tudo isso apenas para dizer que não nutro uma afeição inalienável pela palavra. Preocupo-me, isto sim, com o conceito de *verdade total* da Bíblia. Se houver um termo melhor, por que não usá-lo?

Contudo, o que é preciso, creio, é uma definição mais clara e mais exata de *inerrância*, e não um termo novo. Aceita-se ou rejeita-se a palavra sem que haja concordância ou mesmo saber o que se quer dizer com isso.

Parece-me que o conceito principal tanto nas Escrituras quanto na mente daqueles que utilizam o termo é confiabilidade. Inerrância tem a ver com *verdade*. Portanto, o lado positivo da idéia negativa de que se a Bíblia é *inerrante*,

[86] *Truce proposal*, p. 4.
[87] Ibid.

isso significa que é *totalmente verdadeira.* Se for esse o caso, existem duas maneiras pelas quais a idéia poderia ser preservada. Em primeiro lugar, poderíamos eliminar o termo *inerrante* de nossa lista terminológica e substituí-lo por *sempre verdadeiro e nunca falso.* Em vez de dizer: "Creio que a Bíblia é inerrante", diríamos: "Creio que a Bíblia sempre diz a verdade ou é inteiramente verdadeira, e nunca falsa". Em segundo lugar, poderíamos continuar usando o termo *inerrante* e especificar claramente que deverá estar sempre associado à *verdade.*

Uma vez que a segunda hipótese provavelmente teria maior aceitação, gostaria de propor a seguinte definição de inerrância: "Inerrância significa que o conhecimento total dos fatos mostrará que os autógrafos originais das Escrituras, se interpretados adequadamente, são verdadeiros em tudo o que afirmam, seja no aspecto doutrinário, moral, social, físico ou científico".

Sustento ainda que a inerrância definida em termos da verdade é uma forma legítima de reflexão dos dados bíblicos. No Salmo 119, a declaração mais abrangente sobre a Palavra de Deus, "verdade" e "verdadeiro", aparece três vezes em caráter atributivo: "A tua lei é a verdade" (v. 142); "todos os teus mandamentos são verdadeiros" (v. 151); "a verdade é a essência da tua palavra" (v. 160). Em Provérbios 30.5, lemos que "cada palavra de Deus é comprovadamente pura". Em João 17.17, Jesus diz que "a tua palavra é a verdade". Essa é a idéia que mais se aproxima de *inerrância.* Com essa definição temos a possibilidade de definir o negativo por meio de um conceito positivo. Em outras palavras, isso significa que a Bíblia jamais apresenta qualquer falsidade.

Até aqui temos apenas meio caminho andado. *Verdade* ou *verdadeiro* são termos que requerem definição. Embora a verdade seja um atributo essencial de Deus na Bíblia, ela não nos dá uma definição teológica precisa do termo. É na utilização da palavra que observamos sua definição. Todavia, verdade é um termo abstrato e possivelmente ambíguo. Há sempre o perigo de que o debate passe da discussão do *erro* para o significado de *verdade* ou *verdadeiro.*

Ninguém até hoje foi capaz de definir com maior clareza e simplicidade as definições de falso e verdadeiro de Aristóteles: "Uma afirmação é verdadeira se diz do que é que é, e do que não é que não é"[88] (BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia.* Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998).

[88] *Metafísica,* 1011*b*, 26ss.

Mais recentemente, a obra de um lógico polonês chamado Tarski mostrou-se extremamente útil no que diz respeito à definição de verdade.[89] Tarski reduziu a idéia de verdade a algumas outras idéias semânticas mais claras — ou melhor, de aceitação mais ampla. São as seguintes as principais características da definição de Tarski: 1) a verdade se define em termos de *linguagem*; 2) e em termos de *sentenças* (isto é, a verdade é propriedade das sentenças), e não de palavras isoladas; 3) a verdade se define em termos de *correspondência*.[90]

OBSERVAÇÕES, RESSALVAS E EQUÍVOCOS

Tendo definido o termo *inerrância*, passemos agora à elaboração do conceito como doutrina. Para isso, recorreremos a observações, ressalvas e, por fim, a alguns equívocos acerca da doutrina da inerrância. O objetivo dessas considerações é servir de guia na aplicação da doutrina aos fenômenos remanescentes da Escritura.

Observações

Em primeiro lugar, farei duas observações.

1. *Nenhuma doutrina de inerrância pode determinar de antemão a solução de passagens problemáticas individuais ou específicas.* A doutrina da inerrância fornece apenas diretrizes ou parâmetros para a compreensão de passagens individuais. Apresenta-nos os tipos de fenômenos que podem ser tratados no âmbito dessa doutrina. Informa-nos que há sentido naquilo que declaramos ser verdade. Isso não significa que haja um consenso universal sobre como lidar com uma passagem difícil e solucioná-la. Não há dúvida de que a melhor interpretação será sempre objeto de intenso debate.

2. *A inerrância é uma doutrina que deve ser afirmada, mas que talvez não possa ser demonstrada no que diz respeito a todos os fenômenos da Escritura.* Existe na definição de inerrância o reconhecimento explícito tanto da falibilidade

[89]The concept of truth in formalized languages, em *Logic, semantics, metamathematics*, trad. J. H. Woodger, New York: Oxford, 1956.

[90]A introdução de Tarski foi proposta em um manuscrito anterior deste capítulo. É um projeto que parece ter algum mérito; contudo, sua explicação e defesa pormenorizada deverá merecer um trabalho futuro. Alguns há que olham com reserva o assunto, uma vez que a obra de Tarski foi elaborada tendo em vista linguagens ideais, e não naturais. Alguns filósofos, porém, defendem sua aplicação às linguagens naturais. Cf. Donald Davidson, Truth and meaning, *Synthese* 17 (Sept. 1967), p. 304-23, e Hartry Field, Tarski's theory of truth, *The Journal of Philosophy* 69 (13/7/1972), p. 347-75.

quanto da finitude do presente estágio do conhecimento humano. Existem apenas duas únicas escolhas: ou o teólogo confia na palavra de um Deus onipotente, onisciente, que diz controlar os agentes humanos, o que obriga o teólogo a admitir sua falibilidade como crítico, ou, de algum modo, impele-o a declarar que o controle mencionado acima é restrito, levando-o a afirmar pelo menos sua onisciência relativa e finita na qualidade de crítico que é. Dado que Cristo demonstrou confiança absoluta nas Escrituras, por que haveríamos de baixar esse padrão? A reivindicação que se faz é de que não há conflito final algum com a verdade.

Alguém poderia objetar que tal doutrina não se presta à falsificação e, portanto, se fôssemos recorrer ao velho jargão positivista, diríamos que não tem sentido. Há, porém, uma resposta dupla que pode e deve ser usada para rebater tal crítica. Em primeiro lugar, essa visão de inerrância não é, *em princípio*, imune à falsificação. Não há nenhuma razão lógica que nos impeça de reunir todos os fatos. Podemos pensar em um mundo como o nosso, mas que nos permitisse efetivamente ter acesso a todos os fatos. Em tal mundo seria possível demonstrar a inerrância da Bíblia. Em segundo lugar, esse mundo se tornará de fato realidade com o advento do *escáton*. *Na prática*, teremos à nossa disposição todos os fatos, o que nos permitirá ver que não há nenhum conflito final.

Há, porém, quem conteste, e com razão, que tal manifestação escatológica é de pouca valia para o presente. O que fazer diante da questão da inerrância da Bíblia nos dias de *hoje*? A resposta é que há evidências da realidade da inerrância no tempo *presente*, e que tais evidências são superiores a qualquer outra solução possível. Em primeiro lugar, temos o ensinamento da própria Escritura. Em segundo lugar, evidências externas à Bíblia (oriundas de descobertas arqueológicas), embora não de todo isentas de problemas, têm confirmado, por mais de uma vez, a confiabilidade da Escritura.

Ressalvas

Creio que três ressalvas devem ser feitas em relação à doutrina da inerrância. São elas:

1. *A inerrância aplica-se igualmente a todas as partes da Escritura conforme seu registro original (autógrafos)*. A doutrina da inerrância estende-se unicamente aos autógrafos, e não a qualquer transcrição dos textos sagrados. Essa ressalva é sempre contestada porque, segundo alguns, não passaria de pretexto para protegê-la de uma possível refutação. Ou seja, sempre que há uma dificuldade, pode-se atribuir o problema à cópia, poupando o original. Na verdade,

tal ressalva pode, de fato, servir de proteção, mas *não é imprescindível que seja assim*. Trata-se de uma ressalva que resulta do reconhecimento de que *qualquer* cópia sempre terá um ou outro erro decorrente do processo de transmissão.

Pode-se argumentar que pelo fato de não possuirmos mais os autógrafos, a ressalva perde o sentido. Essa objeção só se justifica em dois casos específicos, nem um dos quais se aplica à Bíblia. Primeiramente, quando a crítica textual é mal aplicada, o que nem de longe é o caso da Bíblia. Segundo, o texto estaria de tal modo corrompido que até mesmo os cânones da crítica textual não seriam capazes de torná-lo inteligível. Também não é esse o caso das Escrituras.

Poder-se-ia ainda objetar que tal ressalva é desnecessária, uma vez que o Espírito de Deus usa e abençoa as cópias imperfeitas existentes. A referência aos autógrafos é outro exemplo da crença extremada dos evangélicos. Novamente, creio que a objeção não procede. Quem faz esse tipo de contestação não percebe a diferença entre um original inerrante ao qual foram acrescentados erros no decurso da transmissão e um original maculado por erros substantivos que se agravam ainda mais com o processo de transmissão. Com relação ao primeiro, cabe à crítica textual analisá-lo; ao passo que no segundo caso, qualquer tentativa de identificar o texto inerrante está fadada ao fracasso. Pode-se formular uma objeção paralela no que diz respeito a uma Bíblia que se deixe interpretar com perfeição, obtendo-se assim uma resposta paralela.

2. *A inerrância está intimamente associada à hermenêutica.* A hermenêutica é a ciência da interpretação bíblica. Embora haja um capítulo dedicado especificamente a essa questão, parece-me indispensável tecer três pequenos comentários a esse respeito. Em primeiro lugar, é preciso distinguir entre a Bíblia tal como ela se apresenta e como é interpretada. Embora a Escritura, tal como se apresenta, seja integralmente verdadeira, nenhuma interpretação humana que dela se faz é infalível. Em segundo lugar, a inerrância tem como pré-condição a aplicação adequada da hermenêutica. Se não sabemos o significado correto do texto, jamais poderemos tachá-lo de *falso*. Em terceiro lugar, um princípio fundamental da aplicação da hermenêutica consiste na analogia de fé, conforme ensinada pelos reformadores. Esse princípio afirma simplesmente que deveríamos tentar harmonizar as declarações aparentemente contraditórias da Bíblia. Isto é, se há um modo de compreender uma passagem que esteja em harmonia com o restante da Escritura, e um outro que contraria todo o restante do texto bíblico, ou partes dele, a primeira interpretação será a correta. Isso geralmente implica a existência de um processo gradual na revelação divina — não no sentido de que a revelação posterior corrige a anterior, e sim a complementa. Só assim podemos afirmar que a Bíblia é verdadeira no todo e em cada uma de suas partes.

3. *A inerrância refere-se à intenção da Escritura.* Aqui temos duas questões. Em primeiro lugar, a Escritura registra com precisão muitas coisas falsas, por exemplo, as falsidades de Satanás e dos seres humanos. Trata-se de algo expresso de diferentes maneiras. Por vezes, aparece em conformidade com termos *aprovados* pela Bíblia, em contraposição àquilo que ela simplesmente *afirma.* Outra forma de dizer a mesma coisa consiste em distinguir entre a autoridade *histórica* ou *descritiva* e a autoridade *normativa.*[91] A autoridade histórica ou descritiva aplica-se igualmente a todas as palavras de uma Bíblia inerrante. Significa simplesmente que tudo o que foi dito ou feito foi realmente dito e feito. Não está em questão se tal coisa deveria ou não ter sido feita ou dita. A autoridade normativa, por outro lado, não somente afirma que o que foi dito ou feito foi de fato dito ou feito, como também emite julgamento acerca do ocorrido.

É importante frisar mais uma vez que nem sempre haverá consenso quanto à classificação mais acertada de uma declaração específica — se deve, por exemplo, ser tomada como autoridade histórica ou normativa. Gerstner vê a questão da seguinte forma:

> Suponhamos que [os autores bíblicos] tivessem de fato em mente um universo de três andares, que era a opinião em voga na época. A Bíblia não estaria errada, a menos que ensinasse que tal concepção fosse uma revelação divina da verdade. De fato, ao mostrar que os autores cultivaram idéias pessoais hoje ultrapassadas, a Bíblia dá mostras de sua autenticidade histórica sem com isso abalar sua autenticidade normativa.[92]

Alguns poderão se surpreender com essa solução, por isso vale a pena ouvir o que Pinnock tem a dizer:

> Trata-se, sem dúvida alguma, de uma argumentação muito boa e ajuda-nos a passar ao largo de algumas dificuldades. Contudo, deixa oculto um princípio perigoso. Ao admitir erros no texto bíblico, e até mesmo no corpo de ensinamentos apresentados pelo texto, ficamos em desvantagem em relação aos críticos da Bíblia de todas as épocas; ou seja, acabamos por conceder que os ensinamentos reais da Escritura podem, ou *não*, ser verdadeiros.[93]

[91]John GERSTNER, *Biblical inerrancy primer,* Grand Rapids: Baker, 1965, p. 49.
[92]Ibid.
[93]*Biblical revelation,* p. 77-8.

O que se deve levar conta aqui é o fato de que não podemos evitar antecipadamente a possibilidade de que parte do material histórico ou descritivo a que atribuímos autoridade possa conter erros.[94] Com isso, porém, não se admite a introdução de erros naquilo a que chamei de *ensinamento da Escritura*. Ao mesmo tempo, é preciso muita cautela ao recorrer a essa solução, uma vez que é repleta de perigos.

Em segundo lugar, a intenção das Escrituras se revela nos *significados* das *sentenças* bíblicas. Digo *intenção das Escrituras* e não *do autor* para deixar claro que o último está contido no primeiro ou, em outras palavras, a determinação da intenção é uma tarefa hermenêutica, e não psicológica.

Equívocos

Por fim, creio que seria útil apontar e discutir alguns equívocos comuns à doutrina da inerrância. Para alguns dos críticos da inerrância, tais equívocos seriam ressalvas. Um dos motivos que os leva a rejeitar a doutrina é que sua validade exige uma ressalva de tal ordem que a torna sem sentido. Creio que se trata de uma objeção falsa, conforme explico em seguida. Os equívocos a que me refiro aqui são os seguintes:

1. *A inerrância não exige comprometimento severo com as regras da gramática.* Uma das vantagens de se definir a inerrância em termos de verdade e de definir a verdade como a propriedade de sentenças é que isso permite-nos questionar se é possível superar o erro gramatical como fator de impedimento para a existência de uma Bíblia inerrante. A resposta, obviamente, é não. As coisas são como são. As regras gramaticais são meras declarações do uso normal da linguagem. Todos os dias, autores habilidosos rompem com ela em favor de uma comunicação superior. Por que negar esse privilégio aos autores das Escrituras?

2. *A inerrância não exclui o uso de figuras de linguagem ou de um tipo específico de gênero literário.* É fato mais do que sabido que a Escritura emprega figuras de linguagem. Exemplos disso são a meiose (Gl 5.14), a hipérbole (Mt 2.3), a sinédoque (Gl 1.16), a personificação (Gl 3.8) e a metonímia (Rm 3.30).

[94]Gostaria de enfatizar que antes de se fazer tal alegação, há duas coisas que devem ser necessariamente expostas. Em primeiro lugar, é preciso distinguir entre a enunciação de um pensamento e a demonstração de sua falsidade. Não afirmo que tais casos de fato existam, e sim que essa possibilidade *pode* ser compatível com a doutrina da inerrância. Em face do que a Bíblia ensina sobre si mesma, *se* tal erro fosse *encontrado*, haveria então necessidade de uma explicação. Duvido seriamente de que esse tipo de solução seja necessária.

As figuras de linguagem são comuns à comunicação do dia-a-dia e não se pode dizer que expressem falsidades simplesmente porque não são literais. Embora nem sempre seja fácil determinar se a linguagem é figurativa ou literal, não há nada inerente à linguagem figurativa que a impeça de expressar adequadamente a verdade e o significado desejados.[95]

Além disso, a Escritura recorre a gêneros literários diversos: narrativa, drama e a literatura apocalíptica. Os salmos são escritos em forma de poesia. O estilo ou a forma literária nada tem a ver com a *verdade* ou a *falsidade* do conteúdo expresso pelo estilo. Compreender a forma, porém, ajuda na interpretação. Poderíamos nos estender ainda mais sobre essa questão, mas isso já é domínio da hermenêutica.

3. *A inerrância não requer precisão histórica ou semântica.* Costuma-se dizer que a doutrina da inerrância é implausível porque a Bíblia não reflete os cânones da precisão histórica e lingüística exigidos e reconhecidos pelo mundo moderno. A exemplo de tantas palavras usadas no debate entre os que defendem e os que se opõem à inerrância, *precisão* torna-se um termo ambíguo. Para alguns, *imprecisão* tem uma conotação de erro, embora não deva necessariamente ser assim. Como disseram alguns teólogos do passado, o indispensável é que as proposições sejam adequadas. Para mim, trata-se de uma questão de verdade. São raras as proposições que não comportam uma precisão maior. Qualquer historiografia, até mesmo uma crônica mais detalhada, não deixa de ser uma aproximação. Se, por exemplo, registrarmos a ocorrência de um acontecimento no ano de 1978, não há dúvida de que poderíamos tê-lo especificado melhor — no mês de maio, no décimo quinto dia, às 10 horas da noite etc. Todavia, a proposição original, mais simples, não deixaria de ser verdadeira. Para mim, a questão fundamental no tocante à inerrância é a seguinte: a sentença, conforme formulada, é *verdadeira*? Se for, não há problema algum para a doutrina. Por que absolutizar o critério moderno de precisão? Não era de esperar que a Escritura refletisse os padrões da época em que foi escrita? Não seria arrogância de nossa parte achar que nossos padrões estão certos e os dos autores bíblicos errados?

4. *A inerrância não requer o emprego do linguajar técnico da ciência moderna.* Não se deve esperar dos autores sagrados que usem a linguagem do empiricismo científico moderno. Em primeiro lugar, não foi sua intenção nos dar uma explicação científica de todas as coisas. Em segundo lugar,

[95]William R. Eichhorst, The issue of biblical inerrancy in definition and defense, *Grace Journal* 10 (Winter 1969), p. 8.

a linguagem popular ou decorrente da observação é utilizada até hoje pelo homem comum. Na verdade, o cientista moderno também a usa em determinados contextos. Dizemos, por exemplo, que o sol "se levanta" e "se põe". Isso de forma alguma implica a concepção de uma teoria de revolução solar. Não estou convencido de que devamos entender dessa forma o chamado universo de "três andares". A menos que tomemos as declarações geográficas da Escritura da maneira mais obtusa possível, não vejo nada de errado com esse tipo de linguagem. Creio que grande parte do problema advém de uma semelhança presumida com certos mitos contemporâneos. Mas por que tal pressuposição seria inevitável? Em minha opinião, se de algum modo a linguagem "científica" da Escritura é verdadeira, disso se segue que a doutrina da inerrância não tem por que se sentir ameaçada. Em terceiro lugar, vale a pena atentar para o fato de que muitos filósofos da ciência sustentam que todas as teorias científicas sobre a natureza da realidade não são descritivas, e sim puramente instrumentais ou operacionais.[96] Portanto, absolutizar a presente linguagem da ciência significa — até mesmo para o cientista — meter-se em apuros maiores do que o necessário!

Insisto em que nada impede que recorramos a determinados problemas científicos ao distinguirmos entre autoridade descritiva, histórica ou normativa.

5. *A inerrância não requer exatidão verbal nas citações que o* NT *faz do* AT. Sob alguns aspectos, essa questão ficou obscurecida pela discussão das *citações* do AT pelo NT [O autor se refere aqui ao termo no original em inglês "quotations", que o português traduz simplesmente por citação]. Por esse motivo, recorri a uma palavra que me pareceu mais neutra: *citation*. {Para nós, as duas formas, *quotation* e *citation*, são ambas traduzidas por *citação*.] O termo *quotation* nos remete imediatamente às convenções lingüísticas de nosso idioma como, por exemplo, as aspas [que, em inglês, se diz *quotation marks*], elipses, parênteses e remissões. Nada disso aparece no hebraico e no grego dos tempos bíblicos. Quando fazemos hoje uma citação, o fazemos com exatidão verbal ou assinalamos que dela nos afastamos por meio de uma das convenções mencionadas. Contudo, fazemos citações de várias outras maneiras além das referidas (*quotations*). Recorremos ao discurso indireto, às referências gerais e ao sumário. Quando nos lembramos de uma proposição ou de um aconteci-mento qualquer, geralmente damos a idéia geral ou os pontos principais daquilo que foi dito ou feito. Tal prática era comum no NT (como em toda a história

[96]Suppe, *Structure of scientific theories*.

da literatura), e não há convenção alguma que possa nos orientar quanto ao método crítico empregado em uma passagem específica. Além disso, o AT foi escrito em hebraico e tinha de ser traduzido para o grego pelo próprio autor do NT ou por alguma outra pessoa como, por exemplo, um dos tradutores da Septuaginta.[97]

6. *A inerrância não exige que os* logia *de Jesus (seus ditos) contenham as* ipsissima verba *(palavras exatas) de Jesus, apenas sua* ipsissima vox (*voz exata*). Esse ponto está bem próximo do anterior. Quando um autor do NT cita os dizeres de Jesus, isso não significa que Jesus tenha dito literalmente aquelas palavras. Não há dúvida de que as palavras exatas de Jesus aparecem no NT, mas não necessariamente em todos os casos. Primeiramente, porque muitos dos dizeres foram pronunciados em aramaico por nosso Senhor e, portanto, tinham de ser traduzidos para o grego. Além disso, conforme já mencionamos, os autores do NT não tinham à sua disposição as convenções lingüísticas que temos hoje. Por isso, é impossível sabermos quais dos dizeres são citações diretas, quais são indiretas e quais seriam versões livres dos dizeres de Cristo.[98] Com relação aos dizeres de Jesus, o que, à luz desses fatos, poderia ser usado contra a inerrância? Se o sentido das palavras atribuídas a Jesus pelos autores não foi por ele pronunciado ou se as palavras exatas de Jesus foram de tal modo interpretadas que acabaram por adquirir um sentido que ele jamais teve em vista, isto sim seria uma ameaça à inerrância.

7. *A inerrância não é garantia de plena compreensão de qualquer narrativa individual ou de narrativas combinadas onde quer que ocorram.* Isso, de certo modo, tem a ver com a proposição feita anteriormente em relação à precisão. É importante lembrar que do ponto de vista de qualquer disciplina, até mesmo da teologia, as Escrituras são parciais. Em geral, *parcial* é entendido como algo incorreto ou falso. Contudo, essa idéia é errônea. A Bíblia é a revelação completa

[97]Eichhorst, *Issue of biblical inerrancy*, p. 7. Cf. Roger Nicole, New Testament use of the Old Testament, em *Revelation and the Bible*, org. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), p. 144.

[98]Grant R. Osborne, Redaction criticism and the Great Commission: a case study toward a biblical understanding of inerrancy, *Journal of the Evangelical Theological Society* 19 (Spring 1976), p. 83-5. Creio que Osborne está certo ao afirmar que não há necessidade de saber as palavras exatas de Jesus o tempo todo. Já procurei explicar por que, e em que circunstâncias a voz de Jesus basta. É importante frisar que, na ausência das palavras exatas de Jesus, temos ainda o *significado idêntico*, que pode ser obtido de várias maneiras. Portanto, deve estar claro que não concordo com a forma como Osborne aplica sua teoria a Mateus 28.18.

de tudo o que o homem precisa em termos de fé e de prática. Isto é, há muitas coisas que gostaríamos de saber, mas que Deus achou por bem não revelar. Também é verdade que Deus não achou apropriado deixar registrados detalhes específicos das narrativas apresentadas.

Creio que esse ponto apresenta implicações também para os relatos dos evangelhos. Os problemas próprios dos evangelhos são bem conhecidos e não é possível lidar com eles no espaço de que dispomos aqui. Todavia, um grande passo para a resolução de tais problemas será dado no momento em que compreendermos que nenhum dos evangelistas se via na obrigação de fornecer um relato exaustivo de tudo o que aconteceu. Cabe-lhe o direito de reproduzir os acontecimentos à luz daquilo a que se propôs. Além disso, não devemos nos esquecer de que os relatos dos quatro evangelhos não exaurem os detalhes de qualquer um dos acontecimentos reportados. É possível que haja alguma informação que não nos foi dada e que poderia esclarecer alguns conflitos aparentes. Tudo o que se pede é que as sentenças empregadas pelo escritor sejam verdadeiras.

8. *A inerrância não requer a infalibilidade ou a inerrância de fontes não inspiradas a que recorrem os autores bíblicos.* A crítica das formas e das redações propuseram a questão das fontes de modo como nunca antes fora feito. Tais formas de crítica literária obrigam-nos a considerar a possibilidade de que o uso de fontes não inspiradas talvez seja mais comum do que pensávamos.[99] Portanto, cabem aqui dois comentários. A definição de inerrância e da doutrina da inerrância aqui advogadas não eliminam *a priori* a possibilidade, ou mesmo probabilidade, de que as fontes sejam citadas com autoridade histórica e descritiva, porém não com autoridade normativa. Ou seja, os erros contidos nessas fontes não inspiradas aparecem em toda a sua inteireza, uma vez que a intenção da Escritura não consiste em aprová-los como se fossem verdadeiros.[100]

ALGUMAS OBJEÇÕES FINAIS

Ao longo de todo este capítulo, procurei lidar com pelo menos duas grandes objeções aos pontos levantados aqui. Três outras objeções têm importância

[99]Joseph A. Hill, The Bible and non-inspired sources, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 3 (Fall 1960), p. 78-100.

[100]Novamente, observe-se que eu estou tratando o caso apenas como uma possibilidade. Tenho sérias dúvidas de que tal solução seja imprescindível no tocante aos problemas bíblicos. Trata-se de uma questão de cunho eminentemente hermenêutico (p.ex., a instituição de princípios que permitam decidir entre o que é descritivo e o que é de autoridade normativa).

suficiente para que as mencionemos e proponhamos uma resposta. De longe, a mais importante de todas é a primeira.

Sua definição não implica uma ressalva de tal ordem ao conceito de inerrância que o torna sem sentido? Pinnock acha que a necessidade de ressalvas é contraproducente e afirma: "Isso significa que a discussão tem sempre um ar de irrealidade e até mesmo de desonestidade".[101] Será que estamos simplesmente evitando o fato óbvio de que a inerrância é falsa? Creio que não.

Na realidade, duvido que se trate efetivamente de ressalvas. Na verdade, não passam de equívocos, conforme afirmei anteriormente, por parte daqueles que rejeitam a inerrância. Se fossem ressalvas e decorressem de um desejo *ad hoc* de impedir a falsificação da doutrina de alguém, então a crítica de Pinnock e de outros estaria justificada. Contudo, como não é o caso, o quadro é bem diferente. Vale a pena lembrar que as palavras têm mais de um significado. Assim, é necessário especificar qual significado deve ser aplicado à questão em disputa. Quanto mais importante a declaração, tanto maior deve ser a precisão que a especifica. Observe o cuidado com que são preparados os documentos legais. O que importa é a consistência que se confere à doutrina, e não se ela é consistente à luz de certas visões a ela impostas. Não há dúvida de que é inconsistente sustentar certos pontos de vista e ainda assim afirmar que a bíblia é inerrante, mas não é disso que se trata aqui. A questão aqui é a seguinte: a formulação é inconsistente? Ou, de modo mais abrangente, todas as formulações são inconsistentes?

O que fato constituiria uma visão de inerrância com ressalvas? Na minha opinião, seria uma visão capaz de reter a palavra e desenvolver a doutrina, mas que usa a palavra em um sentido contrário ao seu uso costumeiro. Tal tentativa seria um caso de petição especial. No meu entender, nossa definição não faz isso. Ela procura empregar o termo *inerrância* em conexão com a *verdade* e com o sentido usual de verdade. Não creio que se trate de ressalvas, e sim tentativas de especificar mais precisamente a linguagem.

Por fim, se estamos de fato diante de ressalvas, trata-se de ressalvas que se aplicam a todos os livros, sobretudo aos da antigüidade.[102] Ninguém está pedindo que a Bíblia seja tratada de forma diferente. Peço apenas que o princípio

[101] *Truce proposal*, p. 4.

[102] Pode-se substanciar essa idéia examinando-se os princípios de interpretação literária. Em outras palavras, a Bíblia não deve ser tratada como caso especial, e, portanto, não requer nenhum status especial.

da caridade, que deveria ser usado na interpretação de qualquer tipo de texto, seja aplicado à Bíblia.

A Bíblia não se divide entre a Palavra de autoridade de Deus e as opiniões falíveis dos autores humanos? Uma possível base para essa objeção aparece em 1Coríntios 7.10, onde Paulo diz: "Aos casados dou este mandamento, não eu, mas o Senhor"; e no versículo 12, diz o apóstolo: "Aos outros, eu mesmo digo isto, não o Senhor". Não seria isso prova positiva de que, no texto da Escritura, a Palavra de Deus deve ser diferenciada das opiniões falíveis de seus autores humanos? Embora possamos interpretar o que Paulo tem a dizer dessa maneira, não é essa a melhor forma nem a única possível. No versículo 10, Paulo quer ressaltar o fato de que aquilo que diz já fora dito anteriormente pelo Senhor, ao passo que no versículo 12, o apóstolo é o autor de uma nova revelação. Ou seja, o que ele diz jamais fora dito antes. Mais tarde, em 14.37, ele afirma que aquilo que escreveu é mandamento do Senhor. Portanto, não se trata de uma distinção entre o que foi revelado e o que não foi revelado, o que é infalível e o que é falível; trata-se, isto sim, de uma distinção *no âmbito* da revelação (do infalível) entre o que é repetido por Paulo e aquilo que é de autoria de sua pena.

O apóstolo Paulo não contradiz a inerrância em 1Coríntios 1.16? Nessa passagem, diz ele: "Além destes, não me lembro se batizei alguém mais". Não está claro de que modo isso pode afetar a inerrância ou a ausência dela na Escritura. A inerrância sustenta simplesmente que não há falsidade alguma na Bíblia, não que ela seja o reflexo de uma memória infalível. Gerstner sintetizou bem a questão: "Se Paulo tivesse uma lembrança imprecisa do acontecimento, faltaria inspiração às suas palavras; contudo, como o apóstolo não se lembra, registra o fato que nos serve como instrução (possivelmente, tendo em vista a inspiração — aquilo que ela inclui e o que não inclui, bem como aquilo que exclui e que não exclui)".[103]

CONCLUSÃO

O objetivo deste capítulo consistiu em especificar da maneira mais clara e precisa possível o significado da inerrância — tanto do termo quanto da doutrina. O tratamento a que recorremos para atingir esse objetivo foi o de examinar a metodologia que nos tornaria acessíveis a doutrina, aplicando, em seguida, o método à evidência exegética ou aos dados. Depois de analisar vários termos que nos permitem expressar a atitude da Bíblia em relação a si mesma, decidimos

[103] *Biblical inerrancy primer*, p. 44.

que entre os vários termos possíveis, havia um que expressava o conceito de "totalmente verdadeiro". Sugerimos que seria esse o âmago da questão, quer utilizássemos ou não a palavra *inerrância*. Havia ainda, porém, a necessidade de elaborar o modo de funcionamento da doutrina em casos concretos. Por fim, tratamos de algumas objeções que até então não haviam sido consideradas.

As conclusões deste estudo sobre a doutrina da inerrância podem ser resumidos da seguinte maneira: 1) o termo *inerrância*, a exemplo de outras palavras, está sujeito a equívocos e deve ser claramente definido; 2) a inerrância deve ser definida em termos de verdade, pondo fim a inúmeros problemas recorrentes; 3) embora inerrância não seja a única palavra capaz de expressar o conceito aqui associado a ela, a palavra é boa; 4) inerrância não é a única ressalva da Bíblia que necessita de confirmação. Concluído o estudo feito neste capítulo, nada melhor do que finalizar com as seguintes palavras de Isaías:

> *A relva murcha e cai a sua flor,*
> *quando o vento do* SENHOR
> *sopra sobre eles;*
> *o povo não passa de relva.*
> *A relva murcha, e as flores caem,*
> *mas a Palavra de nosso Deus*
> *permanece para sempre* (Is 40.7,8).

Pressupostos filosóficos da inerrância bíblica

Norman L. Geisler

Norman L. Geisler é deão e professor de teologia Southern Evangelical Seminary, nos Estados Unidos. Bacharelou-se em Artes no Wheaton College, onde também fez mestrado. Cursou Teologia no Detroit Bible College e doutorou-se em Filosofia pela Loyola University, de Chicago. Atuou como diretor de Christian Services da Northeast Suburban Youth for Christ, foi pastor da Dayton Center Church, em Silverwood, no Michigan, pastor assistente da River Grove Bible Chutch, de Rivet Grove, em Illinois, pastor da Memorial Baptist Church, de Warren, no Michigan, presidente do corpo de ex-alunos do Detroit Bible College e primeiro presidente da Evangelical Philosophical Society. Ocupou as seguintes posições como docente: professor assistente de Bíblia e Apologética no Detroit Bible College, professor assistente de Bíblia e Filosofia no Trinity College, em Deerfield, Illinois, professor adjunto de Filosofia no Trinity College e professor de Filosofia da Religião e presidente do departamento de Filosofia da Religião na Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield. Publicou, entre livros e artigos:

Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós (Vida), *Ética cristã* (Vida Nova), *Philosophy of religion* [*Filosofia da religião*], *Christ: the key to interpreting the Bible* [*Cristo: a chave para interpretar a Bíblia*] (reimpresso com o título *To understand the Bible: look for Jesus* [*Para entender a Bíblia: olhe para Jesus*]), *Enciclopédia de apologética* (Vida), "Theological method and inerrancy: a reply to professor Holmes" ["Método teológico e inerrância: uma resposta ao professor Holmes"], em *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, "Bible manuscripts" ["Manuscritos bíblicos"], em *Wycliffe Bible Encyclopedia*, "The missing premise in the ontological argument" ["A premissa perdida no argumento ontológico"], em *Religious Studies*, "Analogy: the only answer to the problem of religious language" ["Analogia: a única resposta ao problema da linguagem religiosa"], em *Journal of the Evangelical Theological Society*, "The Christian and social responsibility" ["A responsabilidade cristã e social"], apresentado pelo Development Department do Trinity Evangelical Divinity School, "A new look at the relevance of thomism for evangelical apologetics" ["Uma nova visão da importância do tomismo para a apologética conservadora"], em Christian Scholar Review, "The extent of the Old Testament canon" ["A extensão do cânon do Antigo Testamento"], em *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, "Inerrancy of Scripture" ["A inerrância da Escritura"] em *The Tartan*; e "Philosophy: the roots of vain deceit" ["Filosofia: as raízes do vão engano"], em *Christianity Today*. O dr. Geisler é membro da Evangelical Theological Society, da American Philosophical Society, da Evangelical Philosophical Society e do conselho da ICBI.

Resumo do capítulo

As Escrituras advertem: "Tenham cuidado para que ninguém os escravize a filosofias vãs e enganosas" (Cl 2.8). Deixar de dar ouvidos a essas palavras de Paulo é o perigo maior e mais evidente que correm os neo-evangélicos modernos no momento em que decidiram abandonar a doutrina bíblica e histórica da inerrância. Este capítulo propõe-se a expor alguns dos principais pressupostos filosóficos do século XVII em diante que contribuíram para a crise atual da autoridade bíblica. Começando com o indutivismo de Francis Bacon, passando pelo materialismo de Hobbes, pelo racionalismo de Espinosa e pelo empirismo cético de Hume, a autoridade da Escritura foi sendo lentamente destruída. Com o agnosticismo de Kant e o existencialismo de Kierkegaard, os principais pressupostos filosóficos que levaram à negação da inerrância foram firmemente estabelecidos no pensamento teológico ocidental. A rejeição neo-evangélica contemporânea à inerrância recorre a um ou mais desses pressupostos filosóficos estranhos à Bíblia e sem qualquer base nela.

10

Pressupostos filosóficos da inerrância bíblica

Norman L. Geisler

Tomando como base o que já foi bem documentado por outros[1] — que o ensinamento de Jesus, os escritos dos autores bíblicos e praticamente todos os pais ortodoxos da igreja através dos séculos sempre sustentaram a doutrina da inspiração e da inerrância plena da Escritura — responderemos neste capítulo à pergunta: "Onde e como a igreja moderna saiu dos trilhos?". Ironicamente, um dos inimigos da inerrância identificou com precisão o problema. Stephen T. Davis escreveu:

> O que os leva ao liberalismo, à parte as questões culturais e pessoais, é sua aceitação de certos pressupostos filosóficos ou científicos contrários à teologia evangélica — isto é, pressupostos sobre o que "o homem moderno está disposto a aceitar", o que é "consistente com a ciência moderna" e "aceitável perante os cânones acadêmicos do século XX" etc.[2]

O que torna especialmente irônica a observação de Davis é o fato de que ele mesmo tornou-se presa de "certos pressupostos

1. V. caps.12 e 13.
2. *The debate about the bible*, Philadelphia: Westminster, 1977, p. 139.

filosóficos ou científicos contrários à teologia evangélica". A razão disso aparece muito claramente na advertência do apóstolo: "Tenham cuidado para que ninguém os escravize a filosofias vãs e enganosas, que se fundamentam nas tradições humanas" (Cl 2.8). A Filosofia é uma disciplina extremamente sutil. Geralmente, é a forma *como* pensamos, e não *sobre* o que pensamos que é mais importante. Portanto, os pressupostos filosóficos acham-se implícitos inconscientemente no estudo de outras disciplinas. Tenho observado nos círculos tradicionais que estudiosos consagrados, alheios à natureza e às implicações de sua pesquisa acadêmica, permitem por vezes que seu pensamento se deixe contaminar por pressupostos filosóficos contrários à posição cristã histórica das Escrituras. Os resultado disso vem à tona aos poucos em seus escritos e naquilo que ensinam. De modo geral, tais resultados são descobertos primeiro por seus alunos e depois por outros estudiosos. Infelizmente, o indivíduo que se deixou seduzir sem querer por esses pressupostos é o último a se dar conta disso. No momento em que toma consciência do que se passou, existe sempre a tentação, nem sempre dominada, de reescrever a história tradicional de modo que se adapte ao tipo de crença que hoje tem em relação à Escritura. Seria muito mais honesto se fosse admitido simplesmente, como, aliás, fazem alguns estudiosos liberais, que a posição histórica era a da inerrância plena da Escritura, hoje, porém, abandonada por muitos. Uma vez que nem todos os inimigos da inerrância julgaram acertada tamanha objetividade, é nosso dever revelar os falsos pressupostos que tomaram de assalto a autoridade plena da Escritura e "[levar] cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo" (2Co 10.5).

ALGUNS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS ANTIGOS E MEDIEVAIS

As duas principais correntes filosóficas oriundas da Grécia são o aristotelismo e o platonismo. Ambas ensinavam premissas inaceitáveis para um cristão evangélico. Aristóteles ensinava que a matéria era eterna, que o homem era simplesmente mortal, e que Deus não amava o mundo. São ensinamentos claramente opostos à Escritura. Platão ensinava a eternidade da matéria, a preexistência da alma e a salvação por meio do esforço intelectual humano. Tudo isso também é contrário ao cristianismo.

O suposto pano de fundo aristotélico da inerrância

Jack Rogers sustenta que a exaltação aristotélica da razão e da lógica humanas, adotada por alguns teólogos posteriores à Reforma, como Turretin, teria imprimido um tom escolástico à cristandade ortodoxa, o que teria culminado com

a doutrina da inerrância. Essa doutrina, diz Rogers, foi mais tarde canonizada pela velha escola de Princeton representada por Hodge e Warfield. De acordo com Rogers

> A antiga tradição de Princeton tem raízes explícitas no escolasticismo de Turrentin e de Tomás de Aquino. Trata-se de uma tradição reacionária cujo propósito consistia em refutar os ataques à Bíblia, sobretudo por parte da ciência da crítica bíblica. A necessidade da intervenção da razão antes do ato de fé na autoridade bíblica parece ligada a um compromisso anterior com a filosofia aristotélica.[3]

A afirmação de Rogers, porém, não se encaixa nos fatos por vários motivos. Em primeiro lugar, a doutrina da inerrância não procede do Turrentin "aristotélico". Mais de mil anos antes dele, o Agostinho "platônico", que de aristotélico não tinha nada, era sem dúvida alguma partidário da inerrância. Agostinho escreveu a Jerônimo: "Aprendi a devotar tal respeito e honra unicamente aos livros canônicos da Escritura: creio firmemente que só eles foram escritos por autores completamente isentos de erros". De que modo Agostinho lidava com as aparentes contradições da Bíblia? " Não hesito", disse ele respondendo a essa questão, "em supor que talvez os manuscritos estivessem errados ou que o tradutor tenha sido incapaz de compreender o significado daquilo que traduzia, ou talvez eu mesmo tenha falhado em compreender o texto".[4] Em outro lugar, Agostinho escreveu: "Parece-me que à nossa crença de que possa haver algo de falso nos livros sagrados deve-se seguir uma conseqüência das mais desastrosas", uma vez que, acrescenta, "se admitirmos uma única vez a possibilidade de um falso enunciado em santuário tão elevado [...] não restará uma só declaração naqueles livros que [...] parecendo a alguém difícil compreender na prática ou difícil de acreditar, não acabe, pela mesma regra fatal, por ser desprezada".[5]

Em segundo lugar, Agostinho, de cujo vasto legado Rogers partilha, não é o fideísta que Rogers gostaria que fosse. Rogers opõe-se a Turretin quando este coloca a "razão antes da fé". Se com isso ele quer dizer que não deveríamos recorrer à lei da não-contradição para pôr à prova a consistência de uma suposta revelação, segue-se que Rogers caminha em direção contrária a Agostinho e à Escritura. Ao admoestar Timóteo a que evite "contradições", Paulo usa uma palavra forte

[3] *Biblical authority*, Waco: Word, 1977, p. 45.
[4] *Letters*, LXXXII, p. 3.
[5] Ibid., XXVIII, p. 3.

ἀντιθέσεις (*antithesis*) (1Tm 6.20). O fato é que se a lei da não-contradição não puder ser aplicada à revelação, como poderemos levar a cabo o imperativo bíblico de "testar os espíritos" a fim de identificarmos o espírito da *verdade* que se opõe ao espírito do *erro* (1Jo 4.1-3)? De igual modo, seria impossível distinguir um falso profeta ou um falso messias de outro verdadeiro, a menos que a lei da não-contradição seja válida também nesse caso (v. Mt 24.24). Se uma declaração for verdadeira e falsa a um só tempo no mesmo sentido (o que a lei da não-contradição não permite), não há como distinguir entre verdade e mentira.

Em terceiro lugar, Rogers fala como se Aristóteles fosse o autor da lei da não-contradição. No máximo, foi ele o primeiro no Ocidente a discuti-la de forma sistemática. Desde então, acredita-se que a lei esteja em vigor. Na verdade, a lei da não-contradição reflete a consistência da mente divina. Uma vez que o homem foi criado à imagem de Deus, não há por que estranhar o fato de que a não-contradição seja a lei básica do pensamento humano.

Em quarto lugar, até mesmo Rogers e outros inimigos da inerrância fazem da lei da não-contradição o pilar de seu posicionamento. O motivo pelo qual não aceitam a inerrância explica-se pelo fato de que acreditam na existência de erros ou *contradições* na Bíblia. Como, porém, poderiam saber da existência de contradições a não ser que usassem a lei da não-contradição? Nesse sentido, Rogers e os que se opõem à inerrância colocam a "razão antes da fé". Eles não aceitam, portanto, "pela fé" tudo o que a Escritura afirma. Pelo contrário, *raciocinam* (por meio da lei da não-contradição) que duas afirmações contraditórias não podem ser ambas verdadeiras e que uma declaração contrária ao fato deve ser falsa.

Foi exatamente esse raciocínio que motivou Hodge, Warfield e outros a recorreram às leis básicas e inescapáveis da lógica humana ao derivarem a doutrina da inerrância da Escritura. A doutrina da inerrância é a única conclusão válida de duas verdades ensinadas claramente na Escritura: 1) a Bíblia dá expressão à voz de Deus; 2) tudo o que Deus afirma é integralmente verdadeiro e isento de erros. Quem quer que esteja familiarizado com as leis básicas do raciocínio verá prontamente que só é possível uma única conclusão dessas duas premissas bíblicas, a saber, tudo o que a Bíblia declara é totalmente verdadeiro e sem erros.

Por fim, não foi Aquino nem Turretin quem primeiro aplicou a lógica à revelação divina. Os autores bíblicos advertem os crentes a que "evitem [...] idéias contraditórias" e todos aqueles que se "opõem" à sã doutrina (1Tm 6.20; 1.10). Até mesmo Tertuliano, um dos mais fideístas entre os antigos pais da igreja, disse: "Todas as propriedades divinas devem ser tão racionais quanto naturais. É, para mim, indispensável que à bondade dele não falte a razão, dado

que nada mais pode ser considerado bom além daquilo que é racionalmente bom; muito menos pode a bondade abandonar-se à irracionalidade".[6] Até mesmo o pai do existencilismo moderno, Sören Kierkegaard, afirmou que não se deve acreditar no absurdo ou no contraditório,[7] e foi mais além ao asseverar e "a verdade essencial eterna [i.é., Deus] não é em si mesma paradoxal".[8] Se a intenção de Rogers é negar o fato de que as leis da lógica aplicam-se a Deus ou à sua revelação, isso, por mais incrível que possa parecer, significa que ele pretende ir além de Tertuliano e de Kierkegaard mergulhando em um fideísmo irracional.

Pressupostos platônicos

Uma outra ironia que se observa na posição de Rogers é a hipótese por ele defendida acerca do caráter relativamente inofensivo dos pressupostos platônicos no que diz respeito à inerrância da Escritura.[9] Embora Rogers rejeite conscientemente o "racionalismo aristotélico" de Turretin, adota inconscientemente um tipo de "espiritualismo" platônico de lavra própria. Platão ensinava que o mundo "real" não é o mundo dos sentidos. O verdadeiro mundo é o das formas "espirituais". Platão dizia que só no mundo espiritual era possível encontrar a verdade. O mundo material, o mundo do espaço-tempo, é, no máximo, uma sombra do mundo real, e em certas formas gnósticas posteriores de platonismo, o mundo físico e material é essencialmente mau.

Rogers, aparentemente, não se dá conta de que esse dualismo que opõe o mundo material ao espiritual constitui um pressuposto filosófico que está na base do raciocínio dos que se opõem à inerrância. Por que outro motivo certas pessoas que não aceitam a inerrância das Escrituras rejeitam a ressurreição física e propõem uma outra, de caráter espiritual? Não nos esqueçamos da reação dos filósofos gregos quando Paulo falou-lhes sobre a ressurreição física de Cristo: zombaram dele (At 17.32). Por quê? Porque, de acordo com Platão e outros filósofos gregos, o material é coisa distinta do espiritual, e também lhe é inferior. Em síntese, a matéria não importa. Ou, em outras palavras, jamais devemos nos preocupar com o que quer que seja que não pertença ao plano da mente e do espírito. Será por esse motivo que alguns de nossos irmãos avessos à inerrância

[6] *Against Marcion*, I, p. 23.
[7] *Concluding unscientific postscript*, Princeton University Press, 1941, p. 504.
[8] Ibid., p. 183.
[9] *Biblical authority*, p. 18-23.

demonstram tanta disposição em negligenciar algumas declarações bíblicas sobre o mundo material, numa clara opção pelas verdades "espirituais" a que devemos de fato nos apegar como verdadeiramente infalíveis?

No decorrer da história, a filosofia platônica influenciou sem dúvida alguma o método alegórico de interpretação da Escritura, o que obscurece e com freqüência nega as verdades literais da Bíblia. É inquestionável a influência contestadora do pensamento platônico às declarações bíblicas de que as palavras da Escritura devem ser entendidas de acordo com as implicações históricas e literais que Deus quis comunicar aos autores sagrados. Portanto, é interessante observar que a filosofia platônica defendida por Rogers em detrimento do ponto de vista aristotélico nada mais é do que uma precursora antiga das diferentes contestações modernas à inerrância.

PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS MODERNOS QUE DESTROEM A INERRÂNCIA

Seriam necessárias muitas páginas para dar conta integralmente das várias filosofias que levaram à rejeição da inerrância. O espaço de que dispomos aqui só nos permite mencionar as mais significativas do mundo moderno. As sementes dessa rejeição já estavam presentes na alta Idade Média e na época da Reforma. O experimentalismo de Roger Bacon e o ceticismo de Guilherme de Ockham são dois exemplos disso. Contudo, a doutrina tradicional da Escritura só foi seriamente ou oficialmente corrompida por tais influências depois da Reforma. A ruptura mais significativa ocorreu no século XVII, de que nos ocuparemos agora.

Francis Bacon — Indutivismo

Cerca de cem anos depois da Reforma, Francis Bacon publicou seu famoso *Novum Organum* (1620), em que armava o cenário para a crítica bíblica moderna e a negação da autoridade plena e da inerrância bíblicas. Nesse livro, a inerrância é atacada de várias formas.

Bacon afirmava que toda verdade é descoberta indutivamente. Depois de investir contra os "ídolos" do velho método dedutivo de descoberta da verdade, Bacon afirmava que "não há, de longe, nenhuma interpretação superior à da natureza".[10] Não é difícil entender por que Bacon considerava metodologicamente válida sua nova lógica indutiva no que diz respeito à pesquisa científica. Ele, porém, foi longe demais ao reivindicar para ela aplicação universal. Diz ele:

[10] *The new organon*, New York: Bobbs-Merrill, 1960, livro I, p. 70.

> Ainda nos pode ser indagado [...] se intentamos com nosso método, aperfeiçoar apenas a filosofia natural ou também as demais ciências: a lógica, a ética e a política. Ora, o que dissemos deve ser tomado como se estendendo a todas as ciências. Do mesmo modo que a lógica vulgar, que ordena tudo segundo o silogismo, aplica-se não somente às ciências naturais, mas a todas as ciências, assim também a nossa nova lógica, que procede por indução, tudo abarca.[11]

A ciência é o verdadeiro modelo do mundo. Em vista dessa exaltação e ampliação do método indutivo, não é de espantar que Bacon diga: "Construímos no intelecto humano um modelo verdadeiro do mundo, tal qual foi descoberto e não segundo o capricho da razão de fulano ou beltrano". Esse modelo novo e "verdadeiro" desnudaria "as verdadeiras marcas do Criador sobre as criaturas". Ele vai mais longe ainda, a ponto de identificar esse modelo com as "idéias da mente divina".[12]

A verdade se dá a conhecer de modo pragmático. Bacon compreendeu perfeitamente que seu método acarretava um teste pragmático para a verdade, ou seja: se funciona, então é verdadeiro. "As coisas em si mesmas", disse Bacon, "... são verdade e utilidade".[13] Pois "de todos os signos nenhum é mais certo ou nobre que o tomado dos frutos. Com efeito, os frutos e os inventos são como garantias e fianças da verdade das filosofias".[14] Em síntese, toda verdade é testada pelos resultados. Aqui temos, portanto, o raciocínio pragmático três séculos antes de William James ou John Dewey.

Separação entre ciência e Bíblia. Houve quem afirmasse equivocadamente que Tomás de Aquino teria sido o responsável pelo divórcio entre fé e razão. Não há base histórica para tal afirmação. Aquino fez de fato uma *distinção formal* entre os dois reinos, mas nunca separou-os efetivamente. Para ele, a razão humana era, na melhor das hipóteses, finita e falível, e jamais poderia alcançar o conteúdo da fé cristã.[15] A razão nada mais era do que serva do teólogo, uma ferramenta para a descoberta e expressão da fé do indivíduo.[16] Todavia, o que Aquino não fez, outros, como Bacon, fizeram. Bacon, por exemplo, separou completamente o reino da razão e da ciência do reino da fé e da religião: "É sobremodo salutar outorgar-se, com sóbrio espírito, à fé o que à fé pertence", pois "dessa mescla

[11]Ibid., CXXVII.
[12]Ibid., CXXIV.
[13]Ibid.
[14]Ibid., LXXIII.
[15]*Summa contra gentiles*, I, 4, 3-5.
[16]*Summa contra gentiles*, II-II, 2, 10.

danosa de coisas divinas e humanas não só surge uma filosofia absurda, como também uma religião herética". É por esse motivo que "a sagrada teologia deve ser formulada com base na palavra e nos oráculos de Deus, e não à luz da natureza ou dos ditames da razão". Bacon acrescenta: "Somos forçados a crer na palavra de Deus, embora isso constitua um choque para a razão". E, portanto: "Quanto mais absurdo e incrível for qualquer mistério divino, tanto mais honramos a Deus ao lhe darmos crédito, e tanto mais nobre será a vitória da fé".[17]

A ciência está ausente do Gênesis e de Jó. Em vista da completa separação entre fé e ciência defendida por Bacon, não é surpresa alguma ouvi-lo ridicularizar uma hermenêutica que toma as afirmativas bíblicas do Gênesis e de Jó como algo factual e, portanto, verdadeiro. Diz ele: "Alguns [...] tentaram construir uma filosofia natural sobre o primeiro capítulo de Gênesis, sobre o livro de Jó e sobre outros livros das Sagradas Escrituras, buscando assim os mortos entre os vivos".[18] Não há dúvida de que uma coisa é enxergar teorias científicas modernas em poesia antiga;[19] todavia, outra totalmente diferente é excluir afirmativas espaço-temporais do livro escrito pelo Criador do universo físico. Certamente Bacon foi longe demais aqui.

Não é difícil entender de que modo Bacon preparou o cenário para uma visão segundo a qual a Bíblia é infalível somente no que se refere a "assuntos espirituais", mas não nos fala de modo inerrante em questões históricas e científicas. Se concedermos à ciência aquilo que à ciência pertence (a saber, toda a verdade), que espaço resta à religião? Para Bacon, e mais explicitamente para Hobbes, que o seguiu, a Bíblia tem uma função religiosa e evocativa. Leva-nos a honrar e a obedecer a Deus, mas não reivindica nenhuma verdade cognitiva sobre ele, tampouco faz qualquer tipo de afirmação sobre o universo físico.

Thomas Hobbes — materialismo

Hobbes, a exemplo de Bacon, parece cristão à primeira vista. Contudo, dada a intolerância vigente naqueles dias (e o temor natural que sentiam as pessoas em dizer algo abertamente contra o cristianismo) melhor seria entendê-lo como um crente afeito a ironias. É geralmente considerado o pai do materialismo moderno. As opiniões de Hobbes afetam de diversas formas, direta e indiretamente, a doutrina tradicional da autoridade da Escritura.

[17] *New organon*, livro I, p. 45, e livro IX.

[18] Ibid., livro I, p. 65.

[19] Harry Rimmer identificou a moderna teoria da luz em forma de ondas em Jó 38.7, em que as estrelas "cantam". *The harmony of science and Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 127.

Sensacionalismo materialista. Hobbes, predecessor do materialismo cético de Hume, acreditava que todas as idéias que trazemos na mente podem ser sintetizadas em sensações.[20] "Não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos. O resto deriva daquela origem."[21] O materialismo de Hobbes era bastante explícito. Ele dizia corajosamente que o mundo (não quero dizer apenas a terra

> [...], mas também o universo, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade. Também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é nada, e conseqüentemente está em lugar nenhum.[22]

Falar sobre Deus é lançar mão de uma linguagem evocativa, e não descritiva. Hobbes dizia que "não existe idéia ou concepção de algo que denominamos infinito [...] Portanto o nome de Deus é usado, não para nos fazer concebê-lo [...] mas para que o possamos venerar".[23] Hobbes, portanto, é precursor dos positivistas lógicos e da análise lingüística que rejeita a cognitividade do discurso da revelação. Como diria A. J. Ayer posteriormente, falar sobre Deus não tem sentido algum.[24] É claro que se não há sentido algum em falar sobre Deus de maneira descritiva, disso se segue que nenhuma das proposições contidas na Bíblia descrevem Deus de modo significativo. Nem é preciso dizer que, se Hobbes estiver certo, seria o fim de toda e qualquer revelação proposicional divinamente inspirada cujo propósito seria o de nos conceder informações sobre Deus.

Os milagres são postos em dúvida. Hobbes não acreditava na religião natural dizendo tratar-se de fenômenos baseados em coisas tais como opiniões sobre fantasmas, ignorância e medo.[25] A religião sobrenatural, de acordo com o filósofo, era baseada em milagres. Contudo, a credibilidade desses milagres

[20] *Leviathan,* New York: Washington Square, 1964, I. (Publicado em português na coleção "Os Pensadores" [Editora Abril].)

[21] Ibid., p. 1.

[22] *Leviathan,* da coleção *Great Books of the Western World,* Encyclopedia Britannica, 1952, vol. 23.

[23] *Leviathan,* Washington Square Press, III, p. 13.

[24] Cf. *Language, truth and logic* (New York: Dover Publications, s/d.), cap. 1.

[25] *Leviathan,* Washington Square Press, XII, p. 73-4.

fica seriamente afetada, diz ele, pelos falsos milagres, contradições e injustiças por parte da igreja, que os considera verdadeiros. Além disso, os milagres acabaram por debilitar a fé, porque "quando faltaram os milagres faltou também a fé".[26] Ao malbaratar a credibilidade dos milagres com uma interpretação extremamente deplorável, Hobbes abriu as portas para que futuros deístas e naturalistas negassem por completo o miraculoso. Evidentemente, se Hobbes estiver certo — isto é, milagres não existem — segue-se que a Bíblia não pode obviamente ser uma revelação sobrenatural dada por Deus.

A Bíblia contém absurdos que devemos aceitar cegamente. Houve quem afirmasse equivocadamente que Kierkegaard teria apregoado a necessidade de um salto cego de fé no reino do racionalmente absurdo. Contudo, aquilo que Kierkegaard deixou de fazer, Hobbes fez. Ao afirmar que nossa "razão natural" constitui a "palavra indubitável de Deus", e que os "talentos" (os sentidos, a experiência e a razão natural) a nós concedidos não o foram para "serem envoltos no manto de uma fé implícita", Hobbes assevera que há "na palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão, quer dizer, que não podem se demonstradas nem refutadas pela razão natural". Tais coisas são "incompreensíveis" e a nós nos cabe viver pela mediação da "vontade de obedecer", de modo que "nos abstemos de contradizer, quando falamos da maneira como a legítima autoridade nos ordena [...] o que em suma é confiança e fé que depositamos naquele que fala, embora o espírito seja incapaz de conceber qualquer espécie de noção a partir das palavras proferidas".[27] Em outra parte, ao discorrer sobre a divindade de Cristo e a trindade, Hobbes refere-se a elas como "absurdos" intraduzíveis.[28] Levadas a sério, tais palavras constituem uma das formas mais extremadas de fideísmo já propostas. De importância fundamental para o nosso estudo é a separação radical entre fé e razão e a evidente transferência das questões de fé para o reino insondável e paradoxal do absurdo e do contraditório.

Alta crítica da Bíblia. Hobbes foi um dos primeiros escritores modernos a criticar a Escritura em conformidade com os ditames da alta crítica. Em uma passagem, ele afirma corajosamente que "o Espírito de Deus no homem é entendido pelas Escrituras como um espírito humano que tende para o divino".[29] Depois de afirmar que o episódio em que Jesus cura um endemoninhado

[26] *Leviathan*, Great Books, cap. 12, p. 83.
[27] *Leviathan*, Washington Square Press, p. 267-8.
[28] Ibid., p. 52.
[29] Ibid., p. 50.

nada mais é do que uma "parábola", Hobbes declara: "Nada vejo nas Escrituras que exija acreditar que os endemoninhados eram outra coisa senão loucos".[30] Em suma, os milagres dos evangelhos devem ser entendidos no plano espiritual ou das parábolas, porém não em sentido histórico.

Separação completa entre religião e ciência. Em face do esvaziamento hermenêutico do sobrenatural bíblico, não é de espantar que Hobbes afirmasse: "As Escrituras foram escritas para mostrar aos homens o reino de Deus e preparar seu espírito para se tornarem seus súditos obedientes, deixando o mundo e a filosofia a ele referente, às disputas dos homens, pelo exercício de sua razão natural".[31] Em suma, Hobbes propunha uma separação completa entre a revelação divina e a razão humana, em que a última teria o monopólio de toda verdade cognitiva e a primeira requereria apenas obediência cega às suas verdades "espirituais". Nesse aspecto, Hobbes não apenas precede, como também vai além tanto de Kierkegaard quanto de Barth!

Baruch Espinosa — Racionalismo

A alta crítica da Bíblia floresce em Espinosa, panteísta de origem judaica. Valendo-se de um racionalismo estritamente dedutivo, Espinosa erigiu um sistema de alta crítica que compreende os seguintes princípios:

Toda verdade se dá a conhecer matematicamente. Espinosa limitava a verdade àquilo que era manifesto ou que podia ser reduzido a essa categoria.[32] Ele dizia que toda verdade — inclusive a verdade matemática — se dava a conhecer matematicamente.[33] Tudo o que não pudesse passar pelo crivo de sua razão geométrica dedutiva era rejeitado.

A Bíblia apresenta contradições. Não é de surpreender que Espinosa concluísse pela existência de contradições na Bíblia. Samuel diz que Deus jamais se arrepende (1Sm 15.29), ao passo que Jeremias afirma o contrário (Jr 18.8-10). "Não são pois contraditórios esses dois textos?", indaga o filósofo.

[30]Ibid., p. 51.

[31]Ibid.

[32]*The rationalists,* doravante *Ethics,* Garden City, New York: Doubleday, 1960, p. 247. *The chief works of Benedict de Spinoza,* trad. do latim e introdução de R. H. M. Elwes, vol. 1; *Introduction, Tractatus theologico-politicus, Tractatus politicus,* doravante *Tractatus,* London: George Bell, 1883, p. 81.

[33]*Ethics,* p. 210.

"Ambas são declarações genéricas, sendo uma o oposto da outra — o que uma afirma objetivamente, a outra nega objetivamente."[34]

A Bíblia contém simplesmente a Palavra de Deus. Séculos antes de se tornar palavra de ordem do modernismo, Espinosa sustentava a idéia de que a Bíblia não é a Palavra de Deus, e sim que ela contém a Palavra de Deus. Com relação à Escritura, escreveu: "Na medida em que contém a palavra de Deus, chegou a nós sem nenhuma distorção". E muito ao modo dos cristãos liberais que o sucederiam séculos mais tarde, Espinosa dizia que "ninguém achará aquilo que escrevi repugnante à Palavra de Deus ou à verdadeira fé e religião [...] Pelo contrário, verão que eu fortaleci a religião".[35] Sem dúvida com "defensores" assim os cristãos não precisam de inimigo algum!

A revelação bíblica não é proposicional. Séculos antes de Emil Brunner, Espinosa rejeitava a revelação proposicional e investia contra a teoria do "papa de papel", que considerava sem sentido. "Demonstrarei", declarava corajosamente o filósofo, "em que consiste a lei de Deus, e por que não se pode comprimi-la em um certo número de livros". Se alguém objetasse que "embora a lei de Deus esteja gravada no coração, a Bíblia é, não obstante, sua Palavra", Espinosa responderia: "Receio que tais opositores estejam por demais tomados pelo desejo da piedade, e que, por isso, corram o risco de transformar a religião em superstição, prestando culto ao papel e à tinta e não à Palavra de Deus" (grifos do autor).[36]

A autoridade da Bíblia restringe-se unicamente às questões religiosas. A exemplo de Bacon e de Hobbes que o precederam, Espinosa relegava a autoridade da Bíblia a questões meramente religiosas. Dizia: "Jamais disse coisa alguma contra a Palavra de Deus, tampouco defendi em momento algum a impiedade". Por quê? Porque, prossegue, "uma coisa é considerada sagrada e divina quando serve à promoção da piedade, e continua sagrada sempre que for usada de maneira religiosa. No momento em que o usuário abandona a piedade, a coisa deixa de ser sagrada".[37] Enquanto a Bíblia for utilizada com propósitos religiosos, sua santidade não será questionada. É óbvio que, para Espinosa, a Bíblia não tinha outro propósito que não o religioso, uma vez que, para ele, a fé e a razão constituíam domínios inteiramente distintos. Com relação à pergunta:

[34] *Tractatus,* p. 194.
[35] Ibid., p. 165.
[36] Ibid., p. 166.
[37] Ibid., p. 167.

"O significado da Escritura deve estar de acordo com a razão ou deve a razão conformar-se à Escritura?", Espinosa responde: "Como já pude demonstrar, ambas as partes estão totalmente erradas, já que uma ou outra doutrina nos obrigaria a manipularmos quer a razão quer a Escritura". A conclusão é clara: "A Escritura não ensina filosofia; ela ensina simplesmente a obediência, e tudo o que ela contém foi adaptado à compreensão e às opiniões estabelecidas das gentes" (grifos do autor).[38] Em outras palavras, a Bíblia nada tem a ver com a razão. É acomodação às falsas opiniões de homens que recorrem aos sentidos, e não à mente, para o exercício da reflexão. A filosofia, pelo contrário, é para aqueles que pensam racionalmente (isto é, geometricamente e em conformidade com o panteísmo). A verdadeira ciência pertence ao domínio do intelecto; a religião é para a vontade obediente.

A verdade bíblica é determinada por critérios morais. Ao comentar a autenticidade do grande mandamento do amor em Mateus 22, Espinosa conclui confiantemente:

> Esta não pode ser uma passagem espúria, tampouco se deve atribuí-la a algum escriba apressado e equivocado, uma vez que se em algum momento a Bíblia propusesse uma doutrina diferente, ver-se-ia obrigada a mudar todos os demais ensinamentos nela contidos, pois é esta a pedra de toque da religião, sem a qual o tecido se esgarçaria por completo de cima a baixo.[39]

Espinosa aplicou os mesmos critérios morais na determinação da autenticidade da Escritura como um todo. "A única razão", diz ele, "para que creiamos na Escritura ou nos escritos dos profetas, é a doutrina que ali encontramos e os sinais pelos quais ela é ratificada", pois "vemos os profetas exaltarem a caridade e a justiça acima de todas as coisas, e de nada mais tratam".[40] Em suma, se uma passagem ensina amor e justiça, é autêntica; caso contrário, é falsa. A circularidade desse procedimento não parecia ocorrer à mente a priori de Espinosa. Como podemos saber o que de fato a Bíblia ensina sobre o amor e a justiça a menos que tais ensinamentos procedam de textos escriturísticos autênticos?

Negação categórica do miraculoso. Espinosa é um dos autores que mais combateram o sobrenatural na história da Filosofia. A premissa maior de sua filosofia panteísta é a de que Deus e a natureza são idênticos.[41] A crença em

[38]Ibid., p. 190.
[39]Ibid., p. 172.
[40]Ibid., p. 196-7.
[41]Spinoza, *Ethics*, p. 322, 327.

milagres, insiste, é fruto da ignorância e é usada pelas autoridades religiosas com o intuito de preservar a fé. Espinosa, portanto, dirige palavras severas àqueles que criam no miraculoso.

> Os que buscam as causas verdadeiras dos milagres e se esforçam para compreender os fenômenos naturais como seres inteligentes, em vez de contemplá-los do modo como fazem os tolos, acabam tachados de ímpios e hereges e como tal são denunciados por aqueles a quem as massas veneram como intérpretes da natureza e dos deuses. Estes sabem que, suprimida a ignorância, o maravilhoso de que se valem como instrumento único de prova e preservação de sua autoridade também se acaba.[42]

Espinosa era de tal forma dogmático em seu naturalismo que proclamava orgulhosamente: "Podemos, por conseguinte, estar absolutamente certos de que todo acontecimento verdadeiramente descrito na Escritura aconteceu de fato, como tudo o mais, de acordo com as leis naturais".[43] Como é possível fazer uma afirmação tão categórica? Segundo Espinosa, isso é possível porque "nada acontece que não esteja de acordo com as leis universais da natureza, não, nada pode contrariá-las ou deixar de prestar-lhes obediência, uma vez que ela [...] mantém fixa e imutável a ordem das coisas".[44] Espinosa apelou até mesmo para a Bíblia em busca de provas para seu pressuposto naturalista obsedante. "A Escritura", diz ele, "afirma genericamente em várias passagens que o curso da natureza é fixo e imutável".[45] Ele não media as palavras quando se tratava de milagres. Declarou sem rodeios: "Um milagre que contrarie a natureza ou a transcenda é simplesmente um absurdo".[46]

Alta crítica sistemática da Bíblia. À luz de um preconceito tão extremado contra o sobrenatural, não é de espantar que grande parte da crítica moderna à Bíblia seja filha direta de Espinosa. Seu *Tratado* foi uma das obras mais controversas e mais discutidas da Europa no final do século XVII, com seguidas edições sob pseudônimo.[47]

[42]Ibid., p. 212.
[43]*Tractatus*, p. 92.
[44]Ibid., p. 83.
[45]Ibid., p. 96.
[46]Ibid., p. 87.
[47]Para a documentação referente a esse ponto (em que se corrige a declaração errônea contida na *Encyclopedia of philosophy*, vol. 7, p. 531, o qual "não teria sido descoberto e dado a público senão no final do séc. XVIII"), sou grato ao dr. John Woodbridge.

Espinosa começou sua alta crítica com o Pentateuco. Em virtude de certos nomes, localizações geográficas e referências na terceira pessoa a Moisés, ele concluiu que alguém, posterior a Moisés, teria sido o autor dos primeiros cinco livros da Bíblia. Portanto, "dado que há muitas passagens no Pentateuco que não podem ser atribuídas a Moisés, segue-se que a crença de que Moisés teria sido o autor daqueles livros é infundada e irracional".[48] Quem foi então seu autor? A mesma pessoa que escreveu o restante do AT, ou seja, Esdras.[49]

A alta crítica não se dedicou unicamente aos livros de Moisés. "Passo a seguir", escreveu Espinosa, "aos livros proféticos". "A análise desses livros deixa muito claro para mim o fato de que as profecias ali contidas foram pinçadas de outros livros [...], o que explica seu caráter fragmentário."[50] Daniel não escreveu o livro inteiro que leva seu nome, mas somente a seção que começa do capítulo oito e se estende até o final do livro.[51] O cânon do AT foi estipulado pelos fariseus.[52] O discurso dos profetas, de modo geral, não tem origem na "revelação" e "os modos de expressão e o discurso adotado pelos apóstolos nas epístolas mostram com muita clareza que não foram concedidas por meio de revelação e por ordem divina. Trata-se simplesmente de produto de forças naturais e do julgamento dos autores".[53]

Com relação aos evangelhos, "é difícil de acreditar que Deus tenha decidido relatar a vida de Cristo quatro vezes e assim comunicá-la à humanidade".[54] Com relação à doutrina crucial da ressurreição, Espinosa a omitiu da pregação apostólica com a seguinte observação: "Os apóstolos que vieram depois de Cristo, pregaram-na a todos os homens como religião universal em decorrência única da paixão de Cristo".[55]

Isso mostra com muita clareza que mais de um século antes de Johann Semler,[56] e dois séculos antes de Julius Wellhausen,[57] Espinosa[58] já se dedicava a criticar sistematicamente a presença do sobrenatural na Bíblia. Na verdade,

[48] *Tractatus*, p. 126.
[49] Ibid., p. 128.
[50] Ibid., p. 127.
[51] Ibid., p. 150.
[52] Ibid., p. 155.
[53] Ibid., p. 159.
[54] Ibid., p. 171.
[55] Ibid., p. 170.
[56] Morto em 1791 .
[57] Morto em 1918.
[58] Morto em 1677.

praticamente todos os pontos fundamentais enfatizados pelo moderno liberalismo — desde a afirmativa de que "a Bíblia contém a Palavra de Deus" à teoria da acomodação, ao racionalismo, naturalismo, à visão estritamente religiosa, o critério moral de canonicidade e até mesmo a interpretação alegórica das Escrituras[59] — já estavam presentes em Espinosa.

David Hume — o empirismo cético

Talvez a figura filosófica mais significativa entre Espinosa e Kant, cujo pensamento deixou marcas duradouras e adversas na autoridade bíblica, tenha sido o cético escocês David Hume.[60] Dois pressupostos filosóficos defendidos por Hume solaparam as doutrinas bíblicas da inspiração e da inerrância: o anti-sobrenaturalismo e o empirismo radical.

O atomismo empírico de Hume. A exemplo de Hobbes, Hume acreditava que todas as idéias que trazemos na mente remontam a uma ou mais sensações derivadas dos cinco sentidos. Nada há na mente que não tenha estado presente primeiro nos sentidos. O resultado disso era claro para Hume: existem apenas dois tipos de declaração significativa — definicional e factual. Nas últimas linhas de sua obra, hoje famosa, Investigação acerca do entendimento humano, Hume escreveu:

> Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número? Não. Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência? Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões.

As implicações da posição de Hume foram muito bem captadas por A. J. Ayer em Linguagem, verdade e lógica, quando o autor escreve sobre: A eliminação da metafísica (título do primeiro capítulo). Tomando por base os dois tipos de premissa propostas por Hume, a que Ayer denominava analítica e sintética respectivamente, ele desenvolveu seu princípio de verificabilidade empítica. Segundo esse princípio, uma declaração, para que seja significativa, deve ser verdadeira por definição (como, por exemplo, "todo triângulo possui três lados") ou então deve ser verificada por um ou mais dos cinco sentidos.

[59] *Ethics*, p. 24; *Tractatus*, p. 93.
[60] Morto em 1776.

O princípio, é claro, revelou-se estreito demais (já que eliminava até mesmo algumas afirmativas científicas) e teve de ser revisto. Contudo, a conclusão a que Ayer e outros estudiosos ateus da semântica depois dele chegaram[61] é a de que todo discurso sobre Deus não tem sentido. Declarações tais como "Deus ama o mundo" ou mesmo "Deus existe" não são puramente definicionais para o crente, tampouco podem ser provadas empiricamente. Todavia, se as afirmativas não podem ser verificadas pelos sentidos, segue-se que literalmente não têm sentido. Portanto, "dizer que Deus existe" é o mesmo que fazer uma declaração metafísica que não pode ser considerada falsa nem verdadeira".[62] Declarações metafísicas e teológicas não podem ser consideradas falsas nem verdadeiras porque nem sequer são significativas. Não são, de fato, declarações sobre a realidade, e sim expressões do sentimento de quem as faz. Desse modo, "'verdades' morais ou religiosas servem simplesmente de matéria para o psicanalista".[63] Tal é a sina da revelação bíblica abandonada às mãos de um positivismo lógico oriundo da filosofia empírica de Hume.

Tomando como base o empirismo radical de Hume, Paul van Buren conclui: "O empirismo que dentro de nós opera vê o cerne da dificuldade não naquilo que se diz sobre Deus, e sim no próprio discurso a seu respeito. Não sabemos o 'que' Deus é, e não compreendemos de que maneira a palavra 'Deus' tem sido usada".[64] Van Buren acrescenta: "Hoje, não é possível sequer entender a exclamação de Nietzsche 'Deus está morto!', pois que se assim fosse, como poderíamos sabê-lo? Não, o problema agora é que a palavra "Deus" está morta".[65] Em suma, o resultado do empirismo de Hume é o ateísmo semântico. As implicações para a revelação proposicional são graves. Nenhuma proposição bíblica seria cognitivamente verdadeira. De igual modo, nenhuma declaração bíblica sobre Deus seria efetivamente informativa. No máximo, a linguagem bíblica, de acordo com esse ponto de vista, seria evocativa de um compromisso religioso; na pior das hipóteses, seria simplesmente a expressão emotiva dos sentimentos religiosos dos autores humanos.

O anti-sobrenaturalismo de Hume. Na superfície, pelo menos, o argumento de Hume contra a ocorrência de milagres não tem como foco a possibilidade

[61]Tal como Paul van Buren, *The secular meaning of the Gospel*, New York: Macmillan, 1963.
[62]Ayer, *Language, truth and logic*, p. 115.
[63]Ibid., p. 120.
[64]*The secular meaning*, p. 34.
[65]Ibid., p. 103.

de que eles possam ocorrer (como em Espinosa); ele investe contra a credibilidade dos milagres. Podemos sintetizar da seguinte forma sua argumentação:

1. Uma lei da natureza baseia-se no mais alto grau de probabilidade (porque é regular).
2. O milagre baseia-se no menor grau de probabilidade (porque é raro).
3. O homem sábio sempre baseia sua crença no mais alto grau de probabilidade.
4. Portanto, o homem sábio jamais deveria crer na ocorrência de um milagre.[66]

Apesar da crítica óbvia — ou seja, que o sábio não deve ignorar a prova de um acontecimento particular, por exemplo, a ressurreição de Cristo, em favor da prova geral que todos os outros homens permanecem sepultados — Hume, por vezes, foi muito além de sua própria base empírica experimental ao contestar a possibilidade da ocorrência de milagres. Pouco antes da citação feita mais acima, Hume escreveu:

> Um milagre é uma violação das leis da natureza; e como uma *experiência constante* e inalterável estabeleceu essas leis, a prova contra o milagre, devido à própria natureza do fato, é tão completa como qualquer argumento da natureza que se possa imaginar (grifo do autor).[67]

Em seguida, Hume acrescenta algumas poucas linhas: "*Nada é considerado* um milagre se ocorre no curso normal da natureza". Não é milagre algum, diz Hume, se um homem em perfeito estado de saúde morre subitamente. "Mas é um milagre que um morto possa ressuscitar, porque isso nunca foi observado em nenhuma época e em nenhum país. Portanto, *deve haver uma experiência uniforme* contra todo acontecimento miraculoso, senão o acontecimento não mereceria essa denominação" (grifo do autor).[68] O trecho grifado mostra o quanto é de fato apriorístico e pressuposicional o argumento de Hume. Ele dá a questão por encerrada no que se refere à impossibilidade da existência do sobrenatural tomando como ponto de partida o fato de que tudo o que acontece no mundo tem, *ipso facto*, uma causa natural. Nem é preciso dizer, na hipótese de aceitarmos o pressuposto anti-sobrenaturalista de Hume, que a Bíblia não pode ser a revelação

[66] *An inquiry concerning human understanding*, New York: Bobbs-Merrill, 1955, Seção X, p. 117ss.

[67] Ibid., p. 122.

[68] Ibid., p. 122-3.

sobrenatural de Deus, tampouco pode, não importa em que contexto, admitir como acontecimento miraculoso a ressurreição de Cristo. Em suma, se darmos crédito ao atomismo empírico e ao naturalismo de Hume, não nos resta outra saída senão rejeitar a Palavra sobrenatural de Deus.

Immanuel Kant — Agnosticismo

Immanuel Kant é considerado por muitos o responsável pela encruzilhada a que foi levada a filosofia moderna. Antes dele, as principais correntes filosóficas eram o racionalismo (Descartes, Espinosa e Leibniz) e o empirismo (Locke, Berkeley e Hume). Os racionalistas preocupavam-se sobretudo com a mente e com o elemento apriorístico do conhecimento; os empiristas enfatizavam os sentidos e o elemento *a posteriori*. Kant, a princípio, era racionalista; contudo, "despertou de seu sono dogmático" ao ler David Hume. Depois disso, escreveu sua famosa obra *Crítica da razão pura*, em que sintetizou o racionalismo e o empirismo chegando ao agnosticismo. Kant dizia que os empiristas tinham razão quando afirmavam que o *conteúdo* de todo o conhecimento provém dos sentidos; todavia, os racionalistas estavam certos ao dizer que o conhecimento se *forma* por fim graças às categorias apriorísticas da mente. Em outras palavras, a "matéria" básica nos chega por meio das sensações, porém a estrutura se consolida pela via da intelecção. O resultado disso é que o conhecimento não é elemento constitutivo da realidade; ele é (isto é, as proposições verdadeiras) simplesmente *construído* pelas categorias apriorísticas da mente.

O agnosticismo do conhecimento divino por intermédio da razão pura. A síntese criativa de Kant resultou no agnosticismo em face da realidade. A mente só conhece *depois* da construção, e não antes. Portanto, posso conhecer a "coisa para mim", mas não a "coisa em si". Podemos conhecer *aquilo* conforme se nos apresenta, mas não como é de fato. Ao primeiro caso Kant chamou de *fenômenos*; e, ao último, *númeno*. Entre os reinos do fenômeno e do númeno existe um abismo intransponível instituído pela própria natureza do processo do conhecimento.

Existe uma outra razão, segundo Kant, que nos obriga a permanecermos para sempre ignorantes da realidade em si. Em outras palavras, sempre que tentamos aplicar as categorias da mente (tais como a unidade ou a causalidade) ao real numênico, acabamos por enveredar em contradições e antinomias irremediáveis. Por exemplo, o princípio da causalidade, ao ser aplicado dessa forma, culmina com uma antítese. Tese: tudo tem de ter uma causa; portanto, deve haver uma *primeira* causa que deflagra a causalidade. Antítese: se, porém,

tudo tem de ter uma causa, disso se segue que a "primeira" causa tem de ter uma causa, assim como a causa da primeira causa e assim por diante até o infinito. Nesse caso, não há *primeira causa*, e sim uma regressão infinita de causas. Portanto, ao aplicarmos o princípio da causalidade ao reino numênico da realidade, desembocamos na contradição e na antítese — prova de que não devemos tentar aplicar a razão pura à realidade.[69]

A dicotomia fato/ valor. Uma das conseqüências da filosofia kantiana consiste na dicotomia fato/ valor. O mundo "objetivo" do fato é o mundo fenomênico de nossas experiências, o qual podemos conhecer por meio da mente. O mundo "subjetivo" da vontade, porém, não pode ser conhecido pela "razão pura", mas somente por meio daquilo que Kant chamava de "razão prática". Com isso ele tinha em mente aquilo que é postulado por um ato da vontade. Em sua segunda crítica, *Crítica da razão prática*, Kant dizia que para compreendermos nosso dever moral — o imperativo categórico — devemos postular tanto a existência de Deus quanto a da imoralidade. Podemos sintetizar o argumento da seguinte forma:

1. Felicidade (alegria) é o que todos desejamos.
2. Moralidade (dever) é o que todos devemos fazer.
3. A união desses dois, o *summum bonum* (o bem maior), é aquilo que devemos buscar.
4. Ora, a união desses dois jamais será alcançada pelo homem finito nesta vida.
5. Todavia, a necessidade moral (obrigação) de fazer algo implica a possibilidade de fazê-lo; dever implica poder.
6. Portanto, é moralmente necessário que postulemos:
   a) A divindade, para que essa união seja possível (i.e., para que se tenha o poder de realizá-la);
   b) A imortalidade, para tornar factível essa união (i.e., propiciar-lhe tempo e lugar de realização).

"Assim, Deus e a vida futura são dois postulados [...] inseparáveis da obrigação que aquela mesma razão nos impõe."[70]

Kant foi bastante cauteloso e fez questão de ressaltar que não se tratava de um argumento teórico sobre a existência de Deus, mas somente um postulado

[69]Kant confundiu aqui o princípio da razão suficiente, segundo o qual *tudo* tem uma razão ou causa, com o princípio da causalidade (de Aquino), segundo o qual somente as coisas *finitas*, que se modificam, requerem uma causa. A primeira resulta em contradições; a segunda, não.

[70]P. 639.

prático. Mesmo que não seja possível *pensar* (isto é, raciocinar) a existência de Deus, devemos *viver* como se Deus existisse. Kant acreditava sem dúvida alguma na existência de Deus, mas estava convicto de que não havia nenhuma prova racional a respeito, senão apenas um postulado moral. Nessa atitude de Kant podemos observar a grande guinada da teologia: do racional para o moral.

Desde Kant, os pensadores ocidentais abandonaram em grande medida a busca por provas racionais da realidade contentando-se com algo como pressupostos morais. A mudança passou do domínio da mente para o da vontade, do objetivo para o subjetivo, do fato para o valor. Kant disse: "Essa necessidade moral é subjetiva, isto é, é um querer, não é algo *objetivo*, que constitua em si mesmo um dever, pois não pode haver dever que nos leve a supor a existência do que quer que seja".[71] Tecnicamente, portanto, não se deve dizer: "É moralmente necessário...", e sim, "*Estou* moralmente certo...". A tragédia, entretanto, é que os dois domínios são totalmente desconexos. A mente não pode *conhecer* o reino do valor; pode apenas *desejá-lo*. Uma vez que Deus se encontra no reino numênico do valor, segue-se disso que a razão é incapaz de localizá-lo; cabe à vontade optar por ele. (O caminho já está preparado para Kierkegaard!)

A dicotomia fato/ valor é um dos problemas fundamentais por trás da negação da inerrância. Muitos dos que dizem que a Bíblia é infalível apenas no que se refere às questões religiosas ou salvíficas, porém não necessariamente em áreas factuais, têm em mente esse mesmo tipo de disjunção kantiana. O pressuposto aqui é que a inspiração e a inerrância referem-se apenas às áreas de "valor" religioso (em que a Escritura é infalível), e não àquelas relacionadas a algum "fato" tangencial ou secundário (no que a Escritura pode errar).

A moralidade é a essência da religião verdadeira. Em certo sentido, a obra de Kant, *A religião dentro dos limites da simples razão*, é um clássico do deísmo. Aí, Kant usa a "razão moral" como base para a determinação dos elementos essenciais da verdadeira religião, um prenúncio do que Schleiermacher faria posteriormente. A razão prática requer uma interpretação moral da Bíblia. "Freqüentemente", escreve Kant, "essa interpretação pode, à luz do texto (da revelação), parecer forçada — e, de fato, pode ser. Contudo, se o texto tiver como ampará-la, deve-se dar preferência a ela, e não à interpretação literal."[72] Com relação à fé bíblica e eclesiástica, Kant disse: "Devemos trabalhar com afinco,

[71] *The existence of God*, John Hick (org.), New York: Macmillan, 1964, p. 139.
[72] P. 101-2.

para que possamos libertar a todo o tempo a religião pura de sua concha atual, a qual é preciso que suportemos por mais algum tempo".[73] A moralidade faz com que a Bíblia seja a Palavra de Deus, dado que a moralidade bíblica "nada pode, senão convencê-lo de sua natureza divina [...] e, portanto, merece ser entendida como ordem divina".[74] Assim, a essência dessa "religião [verdadeira] é o 'Espírito de Deus, que nos conduz a toda a verdade' [...] e é esse o único elemento da religião genuína em toda fé eclesiástica".[75] Com esse testemunho interior subjetivo do espírito, Kant dá por encerrado o caso não somente no que se refere àquilo que há de verdadeiro em qualquer religião, mas também em relação ao que se deve acolher no âmbito da própria Bíblia.

Na esteira de Kant, Rudolf Otto fez sua alta crítica da Bíblia tomando por base subjetiva "o testemunho do espírito". Otto escreveu: "Não há problema algum nem mesmo no fato de que os registros da vida de Cristo se acham fragmentados, cheios de inúmeras incertezas, de narrativas lendárias e sobrecarregados de elementos helenísticos. Pois o Espírito sabe e reconhece o que é do Espírito".[76]

A moralidade elimina a necessidade do miraculoso. De posse de sua varinha moral, com que media a verdade religiosa, Kant chegou à conclusão de que os milagres constituem um preâmbulo muito natural a uma religião moral como o cristianismo, embora não os considerasse "estritamente necessários".[77] Na verdade, tal religião deve "no fim das contas, tornar supérflua a crença em milagres de modo geral".[78] A crença de que os milagres podem, de algum modo, ajudar a moralidade, é denominada por Kant de "conceito sem sentido".[79] Ele concordava que a vida de Cristo possivelmente fora "marcada exclusivamente por milagres", porém, adverte que "ao utilizarmos esses relatos históricos, não fazemos deles um princípio religioso pelo qual o saber e o crer, e a profissão de ambos consistem em meios por intermédio dos quais podemos nos tornar agradáveis a Deus".[80]

Com relação à natureza do milagre, "nada podemos saber sobre a operação do sobrenatural".[81] De uma coisa sabemos: se um suposto milagre "contradisser

[73]Ibid., nota sobre a p. 126.
[74]Ibid. p. 104.
[75]Ibid., p. 10
[76]*The idea of the holy*, trad. John Harvey, Oxford University Press, 1967, p. 162.
[77]*Religion within the limits of reason alone*, p. 79.
[78]Ibid.
[79]Ibid., p. 83.
[80]Ibid. p. 79-80.
[81]Ibid. p. 179.

objetivamente a moralidade, não pode, a despeito das aparências, provir de Deus (por exemplo, um pai que recebe a ordem de matar o filho que sabe ser inocente)".[82] À primeira vista, tem-se a impressão de que Kant teria tomado assim uma decisão moral contrária à que se verifica na história de Abraão e Isaque! Temos aqui a alta crítica mediada por critérios morais pessoais, o que não é muito diferente do *modus operandi* de pensadores modernos que rejeitam a inerrância bem como a ordem dada por Deus a Israel para que matasse os cananeus porque "francamente, eles acham difícil acreditar que Deus desse uma ordem dessas".[83] Além do mais, observa Kant, "ultrapassar os limites [dos efeitos naturais] é temeridade e falta de modéstia, embora aqueles que crêem em milagres muitas vezes finjam exibir um modo de pensar humilde e abnegado".[84] Na verdade, o desfecho do ataque sutil de Kant aos milagres é de que, por força da razão prática, somos obrigados a subscrever a conclusão de que os milagres jamais aconteceram. Em uma passagem reveladora, Kant diz:

> Não podemos aqui determinar coisa alguma com base no conhecimento do objeto (o qual, conforme bem sabemos, transcende nosso entendimento), mas somente com base apenas nas máximas necessárias ao uso da razão. Portanto, é preciso admitir que os milagres ocorrem *diariamente* [embora ocultos sob a aparência de acontecimentos naturais] ou então *nunca*. Neste último caso, não subjazem nem às explicações oferecidas pela razão, nem servem de guia de conduta. E, uma vez que a alternativa anterior [ocorrência diária] não é de forma alguma compatível com a razão, nada nos resta senão acolher a última máxima [segundo a qual milagres jamais acontecem], uma vez que esse princípio não deixa nunca de ser uma mera máxima para a emissão de juízos, e não uma asserção teórica.[85]

Em suma, a razão exige, segundo Kant, que cheguemos à conclusão de que *milagres jamais ocorrem!* Em face desse naturalismo sutil, porém definitivo, não é de espantar que Kant rejeite o relato da ressurreição no final dos evangelhos:

> A morte de Cristo assinala o fim do relato público de sua vida (um relato que, como público que é, serve como exemplo a ser imitado). Os registros mais secretos, acrescentados à guisa de continuação, de sua *ressurreição* e *ascensão*,

[82]Ibid., p. 81, 82.
[83]Davis, *Debate about the Bible*, p. 97.
[84]*Religion within limits*, p. 84.
[85]Ibid.

> que se deram exclusivamente diante dos olhos das pessoas que lhe eram mais íntimas, *não podem ser usados a favor da religião no âmbito específico da razão apenas* sem que com isso se violente seu valor histórico [...] Isso se explica pelo fato de que não somente a seqüência acrescentada é uma narrativa histórica (dado que a história que a precede também o é), mas também, quando tomada literalmente, acarreta o conceito da materialidade de todos os seres mundanos — o que é, na verdade, bastante adequado ao modo de representação sensorial do homem, mas que constitui um fardo enorme para a razão no que diz respeito à sua fé em relação ao futuro (grifo do autor).[86]

Sören Kierkegaard — existencialismo

O existencialismo de Kierkegaard, responsável pelo aparecimento da neo-ortodoxia e de grande parte do movimento neo-evangélico, brotou do solo adubado pelo agnosticismo kantiano. Kant havia dito que o numênico era inacessível à razão; Kierkegaard dizia que Deus era o "totalmente outro" e "paradoxal" à razão humana (embora não o fosse em si mesmo). Kant abriu caminho em direção à realidade moral por meio de um ato subjetivo da vontade. Kierkegaard denominou "salto de fé" a esse mesmo movimento. Kant introduziu uma bifurcação nos reinos do fato e do valor. Kierkegaard também argumentou que o factual e o histórico não têm nenhum significado enquanto tal.

Verdade é subjetividade. Kierkegaard não ensinou que a verdade é subjetiva, tampouco que não exista algo como verdade objetiva. Também não disse que devemos crer em coisas irracionais ou contraditórias.[87] É fato, porém, que negou à objetividade a capacidade de conhecer a verdade última ou religiosa, uma vez que "a via da reflexão objetiva conduz ao pensamento abstrato, à matemática, ao conhecimento histórico de diferentes tipos; ela parte sempre do sujeito [...] [e] se torna infinitamente diferente".[88] Kierkegaard afirmava, não obstante, que "verdade é subjetividade, uma incerteza objetiva firmemente presente em um processo de apropriação da mais apaixonada interioridade".[89] Isso explica por que a verdade é "paradoxal". "O caráter paradoxal da verdade constitui sua incerteza objetiva; essa incerteza é expressão de uma interioridade apaixonada, e essa paixão é precisamente a verdade."[90] Todavia, quando Kierkegaard diz

[86]Ibid., nota de rodapé na p. 119.
[87]*Concluding unscientific postscript*, p. 504.
[88]Ibid., p. 173.
[89]Ibid., p. 182.
[90]Ibid., p. 183.

que a verdade religiosa é "paradoxal", não quis dizer com isso que se tratava de um paradoxo em si mesma, mas somente em relação ao homem finito: "A verdade eterna essencial não é de modo algum um paradoxo em si mesma; torna-se, porém, paradoxal em virtude de sua relação com o indivíduo existente".[91] A verdade é um encontro subjetivo com Deus desprovido de qualquer razão significativa, e que deve ser apropriada por meio de um "salto" apaixonado de fé.[92]

A verdade objetiva não é essencial ao cristianismo. Kierkegaard jamais negou que o cristianismo fosse objetiva e historicamente verdadeiro: "Quando alguém toca na questão histórica da verdade no que se refere ao cristianismo ou o que seria ou não verdade no tocante à religião cristã, as Escrituras apresentam-se de imediato como documento de significação decisiva".[93] Kierkegaard acreditava pessoalmente na historicidade da Bíblia, de Cristo e até mesmo na ressurreição. Em seu *Diário*,[94] chegou a fazer a seguinte afirmação: "A historicidade da redenção é tão certa quanto qualquer outro acontecimento histórico, mas não mais do que isso; caso contrário, as diferentes esferas podem se confundir".

Contudo, apesar dessa confissão, Kierkegaard observou que a historicidade dos relatos evangélicos era essencial ao cristianismo.

> Se a atual geração não tivesse deixado nada atrás de si senão as palavras: "Cremos que no ano tal, Deus apareceu em nosso meio na figura de um servo; que viveu e ensinou em nossa comunidade e por fim morreu", teria sido mais do que suficiente.[95]

Tudo o que realmente importa, do ponto de vista histórico, é que houve um personagem no século I que morreu e em quem seus contemporâneos *acreditaram* ter encontrado a Deus. Vale observar que Kierkegaard nem sequer inclui a *crença*, para não falar do *fato* da ressurreição nesse comprometimento histórico extremamente sucinto. Seria mero acidente o fato de que as idéias consideradas por Kierkegaard como portadoras de necessidade histórica mínima serem precisamente aquelas que Rudolf Bultmann apontaria na conclusão de seu método de interpretação calcado na desmitologização?

[91] Ibid.

[92] *Philosophical fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1936, p. 53.

[93] *Concluding unscientific postscript*, p. 25.

[94] Cit. em *A Kierkegaardian critique*, org. Howard Johnson (New York: Harper and Bros, 1962), p. 213.

[95] *Philosophical fragments*, p. 130.

A alta crítica não afeta o cristianismo. Até onde entendo, Kierkegaard nunca pôs em prática os princípios da alta crítica do texto bíblico. Para ele, até mesmo as formas mais destrutivas da alta crítica seriam incapazes de prejudicar o verdadeiro cristianismo. Em uma passagem esclarecedora, ele diz:

> Passo agora a considerar o oposto: que meus oponentes tenham sido bem-sucedidos em provar aquilo que queriam com relação à Escritura, e com uma certeza que transcende o desejo mais ardente da mais apaixonada hostilidade — e daí? Teriam eles abolido com isso o cristianismo? De forma alguma. E o fiel, foi prejudicado? De modo algum, nem um pouco [...] Uma vez que os livros não foram escritos por esses autores, não são autênticos, não estão inteiros, não são inspirados (embora isso não possa ser contestado, dado que é objeto de fé), disso não se segue que esses autores não tenham existido; e, principalmente, que Cristo não tenha existido.[96]

Nem o cristianismo, nem a fé cristã ficam prejudicados, diz Kierkegaard, se colocarmos em dúvida a genuinidade e a autenticidade da Escritura. Portanto, o filósofo deixou uma esperança em aberto na muralha da igreja cristã histórica por onde a alta crítica moderna penetrou em sua marcha destruidora.

A inspiração da Escritura é matéria de fé subjetiva. Uma vez mais, até onde entendo, Kierkegaard não negou em momento algum a inspiração e a autoridade da Escritura. Ele chegou inclusive a repudiar a idéia de que alguém pudesse receber alguma revelação particular diretamente de Cristo: "É verdade que o cristianismo ergueu-se sobre uma revelação, mas também é verdade que ele se acha limitado por essa revelação definitiva que recebeu. Não se pode erigi-lo com base em revelações recebidas por fulano ou beltrano".[97] Em outra passagem, ele acrescenta:

> Não seria incoerente aceitar parte da Bíblia como Palavra de Deus, aceitar o cristianismo como ensinamento divino e então, ao sermos confrontados com algo que não podemos pôr de acordo com nossa inteligência ou com nossas emoções, simplesmente atribuí-lo à contradição divina, ao passo que, na verdade, somos nós que estamos incorrendo em contradição? Ou rejeitamos totalmente esse ensinamento divino ou o toleramos exatamente como ele se apresenta.[98]

[96] *Concluding unscientific postscript*, p. 31.

[97] *On revelation and authority*, trad. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1955, p. 92.

[98] G. M. Andersen, org. e trad., *The diary of S. Kierkegaard*, London: Peter Owen, 1960, p. 166.

Ao que parece, Kierkegaard aceitava a Bíblia como Palavra de Deus: "Se é uma revelação, cabe-nos acatá-la, *discutir com base naquilo que ela apresenta*, agir de acordo com ela e transformar toda a nossa existência em conformidade com ela".[99] Todavia, a despeito de sua fé pessoal na inspiração e na autoridade da Bíblia, Kierkegaard nega em outra passagem que a fé na inspiração da Bíblia possa ter outra base objetiva. A base da fé na inspiração, escreveu, é uma matéria de fé puramente subjetiva. "No tocante a essa questão, há vários tópicos que merecem consideração: a canonicidade de cada um dos livros, sua autenticidade, integridade e a confiabilidade dos autores." De que modo é possível estabelecer todas essas coisas? "Pressupõe-se uma garantia dogmática: a inspiração". Como se trata de doutrina dependente por completo da fé, Kierkegaard fez pouco dos esforços acadêmicos dedicados à defesa da inspiração e da autenticidade da Escritura, e acrescentou:

> Quanto tempo, quanto empenho, que talentos fantásticos e que erudição notável foram requeridos de uma a outra geração para que se produzisse esse milagre [isto é, "dar às Escrituras firme fundamento histórico e crítico"]. E mesmo assim, pode surgir de repente uma pequena dúvida dialética quanto aos pressupostos, mas de efeito prolongado o bastante para tumultuar o quadro geral, fechando a passagem subterrânea para o cristianismo que se procurou construir de modo objetivo e científico, *em vez de deixar que o problema permanecesse na subjetividade onde se encontra* (grifo do autor).[100]

Parece claro na discussão precedente que, para Kierkegaard, a doutrina da inspiração não pode ser falseada em hipótese alguma. É simplesmente uma questão de fé. Nenhuma descoberta factual poderá confirmá-la ou negá-la. A alta crítica não pode contestá-la porque encontra-se no reino da subjetividade, e não no domínio do objetivo. Na verdade, testemunhamos em Kierkegaard a continuação da dicotomia kantiana fato/ valor. Nenhum fato poderá jamais contestar o domínio do valor religioso, uma vez que este se acha para sempre reservado exclusivamente à fé.

O proposicional está subordinado ao pessoal. Com base na dicotomia fato/ valor, Kierkegaard instaura uma nova ruptura entre o proposicional e o pessoal. Ele jamais negou que a Bíblia, sob certo aspecto, fosse revelação proposicional. Na verdade, ele cria que a verdade possuía uma dimensão objetiva. Cria também

[99] *On revelation and authority*, p. 100-1.
[100] *Concluding unscientific postscript*, p. 26.

nas doutrinas cristã básicas. Contudo, afirmava enfaticamente: "Se é de fato parecer divino que o cristianismo é *apenas* doutrina [deixando com isso implícito o fato de que o cristianismo seria *pelo menos* doutrina], uma coleção de proposições doutrinárias, então o NT não passa de um livro ridículo".[101] Kierkegaard, tal como todo evangélico, estava profundamente interessado em declarações cristológicas que fossem mais do que mera ortodoxia sem vida. Há que haver um comprometimento sincero com a pessoa de Cristo conforme nos mostram as proposições das Escrituras.

Kierkegaard, porém, foi muito além dos limites da ortodoxia na forma como exaltou o pessoal sobre o proposicional. A história de Abraão e Isaque em *Temor e Tremor* é exemplo disso.[102] A revelação proposicional de Deus diz "não matarás". Contudo, o Deus pessoal revela-se a Abraão e ordena: "Sacrifica teu filho Isaque." Segundo Kierkegaard, Abraão se viu forçado a abandonar o reino das proposições sobre Deus entendidas racionalmente e, por meio de um ato irracional de fé, aceitar o pessoal em detrimento do proposicional. Isto é, diante de um conflito que se estabelece entre a Lei e o Legislador, deve-se optar pela pessoa de Deus em detrimento das proposições a seu respeito.

Kierkegaard parece não ter percebido que acabou por instaurar uma falsa ruptura entre o pessoal e o proposicional do mesmo modo como fez no tocante a fato e valor. Ele não compreendeu que a revelação proposicional também pode ser pessoal. A Bíblia é uma carta de amor pessoal do Deus pessoal às pessoas a quem ele ama. Não somos confrontados na Escritura com a opção entre a revelação de Deus e o Deus da revelação. Tudo o que sabemos sobre Deus nos chega por intermédio de sua revelação. Há vezes, naturalmente, em que uma ordem comunicada por meio da revelação divina entra em conflito com outra (quando, por exemplo, deve-se obedecer a Deus, e não aos pais [Mt 10.37]). Nunca, porém, houve ocasião em que tivéssemos de ir além da revelação proposicional. Não há como *saber* que a ordem vem de Deus, a menos que tenhamos algum *conhecimento* comunicado em sua revelação sobre a procedência do mandamento.

Deus é o "totalmente outro". Para Kierkegaard, Deus não é irracional, e sim supra-racional em relação a nós. A razão humana não é capaz de provar sua existência nem de conhecê-lo. Deus está completamente fora do alcance

[101]R. G. SMITH, org. e trad., *The last years*: Journals of Kierkegaard, 1853-1855, New York: Harper and Row, 1965, p. 275 (doravante *Journals*).

[102]Garden City, New York: Doubleday, 1954.

da razão. Com relação às provas teístas, escreveu: "Quem será beneficiado com a obtenção de provas? A fé não precisa delas; pode inclusive encará-las como inimigas". Só quando "a fé começa então a perder sua paixão, quando começa a deixar de ser fé [é que] a prova se torna necessária, para suscitar respeito da parte do descrente".[103] Deus é o "algo desconhecido com o que a Razão colide quando inspirada por sua paixão paradoxal, do que resulta uma perturbação até mesmo no conhecimento que o homem tem de si mesmo".[104] O que é esse "desconhecido" a que chamamos de Deus? Kierkegaard responde: "Ele nada mais é do que um nome que lhe atribuímos".[105] A própria idéia de provar a existência de Deus é ridícula. "Se Deus não existe, naturalmente seria impossível prová-lo. E se ele de fato existe, seria loucura tentar prová-lo."[106]

Kierkegaard opunha-se de tal forma à idéia de o homem conhecer a Deus por meio da razão que, mesmo na revelação, dizia, Deus é "totalmente outro". As palavras da Bíblia não constituem uma descrição cognitiva de Deus. Elas são simplesmente sinais ou indicadores.[107] São como flechas atiradas na direção de Deus, mas que ficam muito aquém de atingir o alvo. Tratar a Escritura como instrumento descritivo e cognitivo de Deus seria o mesmo que fazer dela um papa de papel.[108] "De modo geral", escreveu Kierkegaard, "uma reforma que pusesse de lado a Bíblia teria tanto valor hoje quanto a ruptura de Lutero com o papa". Nesse caso, prossegue, "o prejuízo causado pelas sociedades bíblicas é irreparável. Há muito tempo o cristianismo precisa de alguém que, com temor e tremor, tivesse a coragem de proibir as pessoas de lerem a Bíblia".[109]

UMA RESPOSTA EVANGÉLICA

Não é nosso propósito aqui *refutar* os pressupostos por trás da negação da plena inspiração e inerrância da Escritura, e sim expô-los simplesmente, como fizemos acima. Há, contudo, várias conclusões importantes que gostaríamos de tirar deste estudo.

[103] *Concluding unscientific postscript*, p. 32.
[104] *Philosophical fragments*, p. 49.
[105] Ibid., p. 49.
[106] Ibid.
[107] *Journals*, p. 208.
[108] Uma boa análise de como Kierkegaard entendia a linguagem religiosa, sobretudo do modo como ela aparece em Barth, pode ser encontrada no excelente livro de Battista Mondin, *The principle of analogy in protestant and catholic theology* (The Hague: Nijhoff, 1963), caps. 5—7.
[109] *Journals*, p. 209.

Os defensores do verdadeiro cristianismo

Todos, até mesmo os críticos mais radicais da tradicional autoridade bíblica, se dizem paladinos verdadeiros da Palavra de Deus e do cristianismo essencial. Bacon referia-se à Bíblia como "Palavra de Deus", sem dúvida "o melhor remédio contra a superstição e o alimento mais saudável para a fé [...] [que] manifesta a vontade de Deus". Ele chegou inclusive a reivindicar um tipo de inerrância para a Escritura ao dizer que "não errou aquele que disse: 'Vocês estão enganados porque não conhecem as Escrituras e nem o poder de Deus!'".[110] Paradoxalmente, até Hobbes parecia defender a ausência de erros no texto bíblico quando dizia: "Pois embora haja na Palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão [...] não há nessa palavra nada contrário a ela. E quando assim parece ser, a culpa é de nossa inábil interpretação ou de nosso incorreto raciocínio".[111] Embora Espinosa fosse contrário à crença em milagres e defendesse uma alta crítica exaustiva da Bíblia, afirmou enfaticamente: "Nada disse que não fosse digno da Palavra de Deus".[112] Ainda que acreditasse que a Bíblia estivesse cheia de falsidades e contradições, negou-se veementemente a solapar a confiança na Escritura:

> Há quem diga, talvez, que eu esteja subvertendo a autoridade da Escritura; [...] pelo contrário, mostrei que meu objetivo consiste em impedir que as passagens claras e não corrompidas sejam alinhadas às falsas ou por elas deturpadas; tampouco a existência de algumas passagens corrompidas devem nos conduzir obrigatoriamente a suspeitar de todas as demais. Jamais houve livro que estivesse totalmente isento de erros.[113]

São passagens muito familiares. Um dos atuais defensores da infalibilidade bíblica, e não de sua inerrância, disse recentemente que se não admitirmos a existência de pequenos erros na Bíblia, "não poderemos jamais recorrer aos cânones da crítica em busca de sustentação para quaisquer testes contrários à leitura conjectural dos críticos liberais [...] e todos nós concordamos que a Bíblia é, não obstante, inteiramente confiável e infalível em seus ensina-mentos".[114] É curioso observar que até mesmo Charles Pinnock,

[110] *New Organon*, Livro I, 89.
[111] *Leviathan*, Washington Square Press, p. 267-8.
[112] *Tractatus*, p. 166.
[113] Ibid., p. 154.
[114] William LaSor, *Theological news and notes*, Fuller Theological Seminary, 1976, p. 7.

que se diz "defensor" da inerrância, lembra muito Espinosa quando afirma: "Deus usa porta-vozes falíveis o tempo todo para comunicar sua mensagem, por isso mesmo não há por que supor que a Bíblia deva necessariamente apresentar-se de outro modo".[115]

A lição é clara: alguns homens, cujo pensamento teve grande impacto negativo sobre a inerrância, acreditavam estar prestando um serviço ao "verdadeiro" cristianismo. Por isso mesmo é muito importante que estejamos atentos aos seus herdeiros intelectuais dos dias de hoje, que crêem estar colaborando para o triunfo maior do cristianismo ao abrir mão de "verdades" menores da Escritura!

Proposições não são fatos provados

A história das influências filosóficas que culminaram com a rejeição da autoridade plena da Escritura mostra de modo inequívoco que não são fundamentalmente fatos novos, e sim antigas filosofias as grandes responsáveis pelo desvio dos evangélicos. Estudiosos evangélicos, muitas vezes inconscientemente, acabam por acolher pressupostos filosóficos contrários à posição evangélica histórica da Escritura. Novas descobertas da ciência ou da arqueologia não foram determinantes para os recentes desvios da ortodoxia bíblica. Na verdade, a prova factual talvez seja hoje, mais do que nunca, imprescindível à defesa da inerrância bíblica. O verdadeiro problema não é factual, e sim filosófico. Trata-se da aceitação, por vezes acrítica, de premissas filosóficas — tais como o indutivismo, naturalismo, racionalismo ou existencialismo — basicamente irreconciliáveis com a doutrina da inspiração plena da Escritura.

Além disso, não há nenhuma razão convincente por que um evangélico deva aceitar tais filosofias, que estão longe de serem provadas. Filósofos não-cristãos já propuseram críticas mais do que suficientes a elas. Nenhuma posição filosófica mostrou-se satisfatória a seus oponentes não-cristãos. E se os não-cristãos não se sentem compelidos pelos argumentos a aceitar quaisquer umas dessas posições, não há razão alguma por que um cristão deva fazê-lo. Ainda mais que tais posições são antitéticas à visão ortodoxa da Escritura, de fundamental importância para nossa fé. "Acautelai-vos da filosofia."

Além disso, pressupostos filosóficos que degradem a fé cristã na Escritura são circulares ou autofágicos. Os inimigos do sobrenatural, por exemplo, pressupõem a verdade do naturalismo no intuito de combater os milagres. Dizem eles: "O que quer que aconteça no mundo é, *ipso facto*, um acontecimento

[115] *Biblical authority*, Jack Rogers (org.), Waco: Word, 1977, p. 64.

natural". Os semânticos ateus recorrem a afirmativas que trazem em si mesmas as sementes de seu próprio fracasso como, por exemplo: "Nenhuma linguagem sobre Deus pode ser cognitivamente significativa". Trata-se de uma afirmação que, para que tenha efeito, deve ser ela mesma cognitivamente significativa no que se refere a Deus! Portanto, não nos cabe, como cristãos filósofos, refutar os argumentos anticristãos, e sim mostrar simplesmente seu caráter autodestruidor.

Uma filosofia consistente com a revelação bíblica

Não há consenso entre os tradicionais em torno de uma mesma abordagem filosófica, tampouco chegamos todos às mesmas conclusões filosóficas, o que não é tão ruim assim. Contudo, é preciso que nos acautelemos, para que nossa abordagem filosófica não seja inconsistente com a revelação bíblica nem com aquilo que ela pressupõe. A Bíblia, por exemplo, ensina ou pressupõe o teísmo e o sobrenatural. Também me parece que pressupõe algum tipo de realismo metafísico e opõe-se ao agnosticismo epistemológico total. Em algum lugar desses parâmetros traçados podemos levar adiante nosso diálogo intramuros. Contudo, ir além disso significa arriscar-nos a nos comprometer com um esforço autodestrutivo filosoficamente e teologicamente erosivo. O certo é que não há nenhuma razão bíblica ou mesmo filosófica que justifique a adoção de pressupostos irreconciliáveis com a doutrina da Escritura sustentada pela igreja ortodoxa ao longo dos séculos. Podemos ainda acrescentar que há muitos motivos pelos quais não deveríamos aceitá-los, sobretudo porque são incompatíveis com a declaração que faz a própria Bíblia acerca de sua autoridade e inerrância divinas.

O testemunho interior do Espírito Santo

R. C. Sproul

R. C. Sproul é professor em diversos seminários. Bacharelou-se em Artes pelo Westminster College e em teologia pelo Pittsburgh Theological Seminary. Doutorou-se pela Universidade Livre de Amsterdã. É doutor honorário em Literatura pelo Geneva College. Lecionou no Westminster College e na Conwell School of Theology. Foi ministro de teologia na College Hill United Presbyterian Church, em Cincinnati, Ohio. É ministro da Presbyterian Church in America. Foi professor visitante no Trinity Episcopal Seminary, em Sewickley, na Pensilvânia, professor visitante de apologética no Gordon-Conwell Theological Seminary, em South Hamilton, Massachusetts. O dr. Sproul é autor, entre outros, dos seguintes livros e artigos: *Filosofia para iniciantes, Eleitos de Deus, Boa pergunta!, Os últimos dias segundo Jesus, The symbol, the psychology of atheism* [*O símbolo, a psicologia do ateísmo*], *Discovering the intimate marriage* [*Descobrindo o casamento íntimo*], *Knowing Scripture* [*Conhecendo a Escritura*], *Objections answered* [*Objeções res-pondidas*], *Soli Deo gloria,*

do qual foi editor e "The case for Inerrancy: a methodological analysis" ["O caso da inerrância: uma análise metodológica"], em *God's inerrant Word*, editado por J. W. Montgomery. O dr. Sproul é membro do ICBI.

Resumo do capítulo

O Espírito Santo relaciona-se de várias formas com a Escritura. Dentre elas, as mais significativas são as que se referem à inspiração, iluminação, aplicação, convicção e *testimonium*. Neste capítulo, focalizaremos de modo especial o *testimonium*. O Espírito, no *testimonium* ou testemunho interior, opera com o propósito de confirmar a confiabilidade da Escritura, de maneira que tenhamos plena certeza de que a Bíblia é a Palavra de Deus. A palavra-chave aqui é *certeza*. Essa é sem dúvida a visão de Agostinho, Calvino, Lutero e Warfield. Trata-se de um ponto de vista que está em desacordo com a concepção existencialista e neo-ortodoxa e com homens tais como Sören Kierkegaard, Martin Kahler, Emil Brunner e Thomas Torrance. Para estes, a verdade não é verdade até que — ou a menos que — a dimensão pessoal seja acrescentada. No pensamento cristão clássico, o crente dá uma resposta subjetiva à Palavra objetiva impelido pelo Espírito. Para o existencialista, a resposta subjetiva determina a natureza da Palavra por meio da rede cinética do Espírito.

11

O testemunho interior do Espírito Santo

R. C. Sproul

Testimonium spiritus sancti internum. Essa máxima da Reforma, que aponta para o testemunho interior do Espírito Santo, tornou-se paulatinamente mais importante à medida que a igreja teve de enfrentar a questão da integridade da Escritura Sagrada. Em virtude da falta de confiança na autoridade e na confiabilidade do depósito de fé apostólico, fomos levados reiteradas vezes a refletir em profundidade sobre a relação entre Palavra e Espírito.

O Espírito Santo relaciona-se com a Escritura de diversas formas. Algumas das dimensões mais significativas da obra do Espírito no tocante à Escritura compreende a inspiração, iluminação, aplicação (convicção) e o *testimonium.*

A inspiração diz respeito ao papel do Espírito como iniciador e supervisor da revelação mediada pela Palavra. O *theopneustos* de 2Timóteo 3.16 aponta para a origem divina da Escritura Sagrada quando Deus "sopra" ou *inspira* sua Palavra.[1] A *iluminação* refere-se à obra do Espírito no momento em que ajuda o leitor a entender com clareza o conteúdo da Palavra. É o Espírito que "sonda" as coisas profundas de Deus e trabalha com o propósito de ajudar nossas mentes carnais a compreender as coisas do Espírito (1Co 2.10,14). A *aplicação* diz respeito à obra do Espírito quando aplica o conteúdo

[1]B. B. WARFIELD, *The inspiration and authority of the Bible,* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948, p. 133.

da Escritura à vida do crente. Um tipo especial de aplicação é a convicção, que é o trabalho de convencimento do Espírito.

Em todas essas atividades, o Espírito aparece vinculado à Palavra. Ele não se distingue da Palavra a ponto de fazer da revelação um exercício de subjetividade. Ele trabalha *com* a palavra (*cum verbo*) e *por meio* da Palavra (*per verbum*), e não *sem* a Palavra (*sine verbo*) ou à parte dela.[2]

De que forma o *testimonium* difere de outras facetas da Palavra e do Espírito mencionados acima? A singularidade do *testimonium* se manifesta pela *certeza*. O Espírito, em seu testemunho interior, opera com o propósito de confirmar a confiabilidade da Escritura, dando-nos a certeza de que a Bíblia é a Palavra de Deus. Portanto, foi a apologética que sempre conferiu maior atenção ao *testimonium*.

O TESTEMUNHO DE CALVINO

Costuma-se atribuir a João Calvino a maturação e a elaboração do princípio reformado do *testimonium* em sua forma mais clara. Ele lida com a questão nas primeiras seções das *Institutas* e em sua *Carta a Sadolet*. A interpretação dada por Calvino ao *testimonium* tem suscitado controvérsias que, por sua vez, deram lugar a algumas disputas, sobretudo no que diz respeito a questões de foro apologético e, mais especialmente, àquelas referentes à defesa da infalibilidade bíblica.[3]

No capítulo 7 das *Institutas*, Calvino discorre sobre a doutrina do *testimoium*. Ele divide o assunto em cinco seções.

Na primeira seção, Calvino trata do fundamento da certeza, e questiona se é algo que provém do homem ou de Deus. Basicamente, o que se quer saber aqui é se a autoridade da Escritura repousa na autoridade anterior da igreja. Diz ele:

> Entre a maioria, entretanto, tem prevalecido o erro perniciosíssimo de que [apenas] tanto de valor assiste à Escritura quanto lhe é concedido pelos alvitres da Igreja. Como se, de fato, a eterna e inviolável verdade de Deus se apoiasse no arbítrio dos homens! Pois, com grande escárnio do Espírito Santo, assim indagam: "Quem porventura, nos pode dar a crer que estas [cousas] hão provindo de Deus? Quem, por acaso, [nos] pode atestar que [elas] hão chegado até nossos dias sãs e intactas? Quem, afinal, [nos] possa persuadir de que se deve reverentemente receber a este livro, um outro

[2]G. C. Berkouwer, *De Heilige Schrift*, 2 vol., Kampen: Kok, 1966, vol.1, p. 74.

[3]Para um levantamento sobre a controvérsia teológica moderna em torno do *testimonium*, v. Bernard Ramm, *The witness of the Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959).

> excluir de [seu] número, a não ser que a Igreja prescrevesse a norma certa de todas essas [cousas]? Depende, portanto, da determinação da Igreja, dizem, não somente quê reverência se deve à Escritura, como também quê livros se lhe devem arrolar no cânon.[4]

Aqui, Calvino obviamente tinha Roma em mente quando lidava com a questão da instância última de *reverência* para com a Escritura, e também com a questão do cânon. Roma apelava consistentemente para o papel da igreja na formação do cânon como foro de estabelecimento da autoridade prioritária da igreja, o *testimonium ecclesiae*.

Na seção 2, Calvino responde ao conceito romano de *testimonium ecclesiae* com argumentos extraídos do NT e da história.

> Mas, palradores desta espécie até com uma só palavra do Apóstolo à saciedade se refutam. Categoriza ele [Ef 2.20] que a Igreja se sustém no fundamento dos profetas e dos Apóstolos. Se o fundamento da Igreja é a doutrina profética e apostólica, impõe-se a esta haver assistido certeza própria antes que aquela começasse a existir. Nem procede [o] que sofisticamente arrazoam, que, ainda que daqui derive a Igreja primeiro [seu] começo, a não ser que se interponha o atbítrio da própria [Igreja], permanecer em dúvida, todavia, que [cousas] se devam atribuir aos profetas e apostólos. Ora, se de início foi a Igreja Cristã fundada nos escritos dos profetas e na pregação dos Apóstolos, onde quer que esta doutrina se haja de achar, sua aceitação, sem a qual jamais a própria Igreja teria existido, indubitavelmente precedeu à Igreja.[5]

Assim, para Calvino, o testemunho interior do Espírito é vital não somente para a teologia, de modo geral, como também para a eclesiologia em particular. A igreja deve se subordinar à Escritura, e não a Escritura à igreja.

A relação da igreja com o cânon é crítica para a conclusão da seção 2. Aqui, Calvino dá forma à visão clássica dos reformadores sobre a igreja e o cânon:

> Vaníssima é, portanto, a ficção de que o poder de julgar a Escritura está na alçada da Igreja, de sorte que se deva entender que do nuto desta [a Igreja] depende a certeza daquela [a Escritura]. Conseqüentemente, enquanto a]

[4] *Institutes of the Christian religion*, trad. Henry Beveridge, I, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 68-9. (Publicdo no Brasil com o título *As Institutas ou Tratado da religião cristã*; trad. Waldyr Carvalho Luz, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana em coedição com Luz Para o Caminho, 1985.)

[5] Ibid., p. 69.

> recebe e de sua aprovação a sela, a Igreja não a converte de duvidosa, ou de outro modo controvertida, em autêntica; ao contrário, porque a reconhece ser a verdade de seu Deus, por injunção da piedade, sem restrição alguma a venera.[6]

Calvino não anula a autoridade da igreja; ele a coloca em uma perspectiva própria de subordinação. A igreja, na verdade, tem atuação vigorosa no processo histórico de formação do cânon. O ponto crucial, porém, é que a igreja não *cria*, tampouco *avaliza* o cânon. Sua autoridade e validade são anteriores ao testemunho que a igreja dá a seu respeito. No processo histórico do desenvolvimento do cânon, a atitude da igreja foi a de acolhê-lo e reconhecê-lo como verdade de Deus, reverenciá-lo e *aprová-lo sem hesitação*. Vale a pena atentar novamente para o procedimento mais adequado à igreja de acordo com Calvino:

> 1) *receber*, 2) *reconhecer*, 3) *reverenciar*, 4) *concordar*. Estes termos indicam que a a autoridade da Escritura não provém da Igreja; ela a reconhece e concorda com uma autoridade já presente. Como é do seu feitio, Calvino escolhe as palavras com muito cuidado, talvez tomando como referência a terminologia do cânon muratoriano, onde se lê *recipere*.[7]

O papel da igreja, "recebendo" e "reconhecendo" a Escritura, encontra eco nas confissões reformadas, que seguem a Calvino nesse ponto.[8]

Na seção 3, Calvino responde ao apelo da igreja à famosa asserção de Agostinh segundo a qual ele não daria crédito ao evangelho se não fosse a isso impelido pela autoridade da igreja. Em primeiro lugar, Calvino contextualiza as palavras de Agostinho — proferidas durante a controvérsia maniqueísta — e acrescenta:

> Portanto, Agostinho não está aqui a ensinar que dos piedosos a fé está fundada na autoridade da Igreja, nem entende daí dependa a certeza do evangelho. [está], porém, simplesmente [a ensinar] que nenhuma certeza do evangelho haverá aos infiéis, para que sejam daí ganhos para Cristo, a não ser que os force o comum sentir da Igreja. E isto confirma [ele] não obscuramente, pouco antes, falando assim: "Quando eu houver louvado [o] que creio e houver escarnecido [o] que crês, quê pensas devamos nós julgar, ou quê devamos fazer, senão que desertemos àqueles que nos convidam

[6]Ibid.

[7]Berkouwer, *De Heilige Schrift*, vol. 1, p. 89.

[8]Cf. II Confissão Helvética, cap. 1; Confissão Belga, art. V e Confissão de Westminster, I: 4-5.

> a conhecer [cousas] seguras e depois ordenam que creiamos [cousas] incertas e sigamos aqueles que antes a crer nos convidam [o] que ainda não somos capacitados a ver, de sorte que, feitos mais ousados pela própria fé, façamos jus a entender [o] que cremos, estando a firmar e iluminar-nos interiormente o espírito não já de homens, mas o próprio Deus?"[9]

Esta última citação de Agostinho capta a essência do entendimento que tinha Calvino acerca do pensamento do bispo de Hipona. Observa-se aí a expressão incipiente da doutrina do *testimonium* agostiniano. Calvino conclui que a inferência óbvia que daí se deve tirar é a de que

> o santo varão não tivera esta intenção: que fizesse pendente do nuto ou arbítrio da Igreja a fé que temos nas Escrituras; ao contrário, que apenas indicasse, [o] que também nós confessamos verdadeiro, que aqueles que ainda não foram iluminados pelo Espírito de Deus são induzidos à docilidade pela reverência à Igreja, para que porfiem em aprender do evangelho a fé em Cristo [...] Mas, em lugar algum a isto contempla, que ensine depender da definição ou do decreto de homem a autoridade que deferimos às Escrituras. Apenas traz à baila o universal parecer da Igreja, em que levava manifesta vantagem sobre os adversários, porque no caso muito [lhe] valia.[10]

Na seção 4, Calvino apresenta seu ponto de vista acerca da relação entre o *testimonium* e outra evidência da autoridade da Escritura. Ele começa afirmando a superioridade do "testemunho secreto do Espírito" relativo à conjectura humana:

> Destarte, a suprema prova da Escritura se estabelece reiteradamente da pessoa de Deus [nela] a falar [...] Deve-se buscar esta convicção mais alto que das razões, ou juízos, ou conjecturas humanas, vale dizer, do íntimo testemunho do Espírito.[11]

Aqui, Calvino deixa claro que o *testimonium* é a instância de certeza última e mais alta para o crente. O *testimonium* não é confrontado com a razão como se fora uma forma de misticismo ou de subjetivismo. Antes, vai além dela, transcendendo-a:

> Respondo, não obstante, que o testemunho do Espírito é superior a toda razão. Ora assim como só Deus é idônea testemunha de Si [Mesmo] em

[9] *Institutas*, p. 70.
[10] Ibid., p. 70-1.
[11] Ibid., p. 71.

> Sua Palavra, também assim a Palavra não logrará fé nos corações humanos antes que seja [neles] selada pelo testemunho interior do Espírito.[12]

A afirmativa de Calvino de que "o testemunho do Espírito é superior à razão" pode levar alguns a concluírem que o reformador se deixa seduzir por um arroubo de irracionalidade em sua defesa final da autoridade da Escritura. No século XIX, D. F. Strausz, referiu-se a esse artigo como o "calcanhar de Aquiles do protestantismo", uma vez que deslocava a autoridade da objetividade da revelação para a subjetividade da experiência secreta confinada aos recônditos do coração humano.[13]

Do que se segue (a saber, um capítulo inteiro dedicado à evidência objetiva da autoridade bíblica) fica claro que não se pode culpar Calvino por esse capricho subjetivo. Para ele, o *testimonium* não é irracional, e sim transracional. Isto é, não se opõe à razão, transcende-a. Se na seção 4 essa idéia não fica de todo clara, na seção 5 ela aparece de forma explícita.

A introdução à seção 5 das *Institutas* apresenta da maneira mais clara possível a relação do *testimonium* com a evidência objetiva. Calvino escreveu:

> Isto, portanto, se tome por estabelecido: [aqueles] a quem o Espírito Santo interiormente ensinou aquiescem firmemente à Escritura, e esta é indubitavelmente [...] autenticada em si mesma [...] nem é justo sujeitar-se ela a demonstração e arrazoados, porquanto a certeza que ela nos merece obtém-na do testemunho do Espírito.[14]

Os pontos cruciais dessa declaração sucinta são 1) "aquiescem firmemente à Escritura"; 2) "esta [a Escritura] é indubitavelmente autenticada de si mesma". Essas duas orações evidenciam o equilíbrio entre subjetividade e objetividade no *testimonium* de Calvino. O efeito do testemunho interior do Espírito leva o crente a aquiescer à Escritura. O testemunho interior não propõe nenhum argumento ou conteúdo novo à evidência encontrada objetivamente na Escritura; contudo, opera de tal forma em nosso coração que nos impele a nos submeter àquilo que já se encontra lá.

O conceito de *aquiescência* é crítico para entender a posição de Calvino e, portanto, merece considerações mais detalhadas. Calvino recorre nesse passo ao verbo latino *acquiesce*, que o dicionário Webster da língua inglesa define da seguinte maneira:

[12]Ibid.

[13]Berkouwer, *De Heilige Schrift*, vol. 1, p. 42.

[14]*Institutas*, p. 72.

> Estar satisfeito ou aparentemente satisfeito, sem oposição e descontentamento: implica normalmente oposição prévia, desassossego ou antipatia, porém, em última análise, com complacência ou submissão; como em *aquiescer* às dispensações da Providência. *Sin.* aceder, concordar, consentir, submeter-se, entregar-se, condescender, cooperar, conformar-se.[15]

A conotação implícita dessa aquiescência é sinônimo de acordo "sem reservas ou dúvidas".[16] Já vimos isso anteriormente em Agostinho quando da elaboração do conceito de *fides implicitum*.[17]

Assim, Calvino descreve o efeito do *testimonium* como concordância ou submissão irrestrita à Escritura. A consciência do crente, que antes vivia "perpetuamente [levada] em derredor pela dúvida instável", descansa agora calmamente na segurança de que a Bíblia é de fato a Palavra de Deus.

A segunda frase crucial, "esta [a Escritura] é indubitavelmente autenticada de si mesma..." chama a atenção para o fato de que, para Calvino, o *testimonium* não ocorre no vácuo. Existe um vínculo inseparável entre o *testimonium* e a *evidência objetiva*. O *testimonium* não contraria a evidência nem opera à parte dela; gera, isto sim, *aquiescência* à evidência. A Escritura confere objetivamente evidência de que é a Palavra de Deus. O Espírito não ratifica a verdade daquilo que é comprovadamente falso; pelo contrário, dá-nos a certeza de que a evidência é certa. O Espírito faz com que nos submetamos à evidência ou nos rendamos a ela. Nossa entrega é um ato subjetivo que tem como referência uma base objetiva de evidência.

Se a relação entre o *testimonium* e a evidência aparece de modo relativamente vago no capítulo 7, torna-se claro no capítulo 8, em que Calvino enumera os *indicia* ou a evidência que as Escrituras apresentam para sua origem e autoridade divinas. Ele discorre sobre a dignidade desse tema, do peso de sua doutrina, do conteúdo de suas partes, da majestade de seu estilo, da antigüidade de seu ensinamento, da sinceridade da narrativa, dos milagres, dos vaticínios proféticos realizados, do seu uso ao longo dos tempos e do seu testemunho no sangue dos mártires. Para ele, a evidência não tem caráter frágil e experimental; pelo contrário, é forte e convincente. Quanto à autenticação que a Escritura faz de si mesma, Calvino observa:

[15] *Webster's New Twentieth Century Dictionary* (texto integral), org. Jim L. McKechnie, New York: Collins-World, 1975.

[16] Ibid.

[17] V. o que diz Harnack sobre o desenvolvimento da *fides implicitem* no pensamento católico romano em seu *History of Dogma*, vol. IV e V.

> De minha parte, se bem que não me destaco nem pela sublimada aptidão, nem pela eloqüência, se, entretanto, houvesse de travar luta com os mais ardilosos desprezadores de Deus, um a um, os quais anseiam por mostrar-se solertes e refinados em depreciar a Escritura, confio em que me não haveria de ser difícil calar-lhes as estridentes vozes. E, se fosse proveitoso o trabalho em refutar-lhes as vãs cavilações, não com grande dificuldade pulverizar-lhes-ia. [VII/4).[18]

E ainda:

> Há outras razões, nem poucas, nem fracas, mercê das quais da Escritura sua dignidade e majestade não só se afirma aos corações piedosos, mas ainda egregiamente Se vindica ante as sutilezas de [seus] detratores.[19]

Os *indicia* proporcionam a evidência objetiva do que Calvino chama de "prova". Recusar-se a submeter-se a essa evidência é o mesmo que proceder cavilosamente, além de ser uma forma de difamação. Os que se opõem à Escritura são chamados de solertes. Todavia, apesar do número e do poder dos *indicia,* são eles incapazes, por si mesmos, de produzirem uma "fé firme" na Escritura, a menos que sejam acompanhados pelo *testimonium.* Calvino assinala:

> De fato, [esses] testemunhos humanos que subsistem para confirmá-la, não serão vãos, destarte, se acompanhem àquele [testemunho] precípuo e supremo, como subsídios secundários de nossa limitada compreensão. Procedem incipientemente, porém, [aqueles] que desejam que se prove aos infiéis que a Escritura é a Palavra de Deus, pois que, a não ser pela fé, [isso] se não pode conhecer. (VIII/13).[20]

A questão que Calvino deixa para nós é a seguinte: por que, se os *indicia* [testemunhos humanos] são tão fortes objetivamente, não nos transmitem certeza? Por que o *testimonium* é necessário?

Para responder a essa pergunta, é preciso que examinemos o conceito calvinista de depravação do homem e, conseqüentemente, os efeitos noéticos do pecado. O problema do homem aqui com certeza não é tanto intelectual, e sim moral, ou espiritual. Na verdade, o problema moral tem implicações sérias para o intelecto, uma vez que o preconceito do coração contra Deus obscurece a mente e a lança nas "sombras".

[18] *Institutas,* p. 71-2.
[19] Ibid., p. 82-3.
[20] Ibid., p. 83.

O PROBLEMA DA CERTEZA

Uma vez que o *testimonium* está relacionado com nossa certeza no que diz respeito à autoridade da Escritura, é importante que tenhamos uma nítida compreensão do que queremos dizer com *certeza*. A palavra provoca muita discussão e não pouca confusão, na medida em que se presta a diferentes usos técnicos e não técnicos. A seguir, examino três formas distintas em que a palavra *certeza* pode ser usada.

1. Certeza filosófica ou formal

A certeza filosófica refere-se a argumentos formais tão logicamente coesos e convincentes que negar sua conclusão seria o mesmo que deixar-se levar por uma irracionalidade ou por um absurdo explícito. Esse tipo de certeza só pode ser encontrado no âmbito da estrutura de relacionamento formal das proposições. Os componentes de um silogismo ajudam a ilustrar isso. Para entendermos melhor o que vem a ser a certeza formal, tomaremos para análise o modelo clássico de silogismo:

> Premissa A: Todos os homens são mortais.
> Premissa B: Sócrates é homem.
> Premissa C: Sócrates é mortal.

Nesse silogismo, os cânones da lógica prescrevem que *se* a premissa A for verdadeira *e* a premissa B também, segue-se que a conclusão é necessariamente, mercê de uma lógica irresistível, igualmente verdadeira. Vale observar, porém, que a verdade da conclusão, embora flua de maneira irresistível das premissas, depende ainda, em última análise, da verdade das premissas. Se não pudermos demonstrar a verdade das premissas, não poderemos reivindicar certeza absoluta no que se refere à conclusão. Portanto, a certeza da conclusão é condicionada pela certeza das premissas e delas depende. Embora a conclusão flua necessariamente das premissas, não é impossível que seja ela falsa, caso uma ou ambas as premissas sejam falsas. Em outras palavras, a conclusão seria formalmente válida, mas ainda assim não seria materialmente verdadeira.

Será que o silogismo permite-nos saber com absoluta certeza que Sócrates era de fato mortal? Uma vez que a conclusão repousa nas premissas apresentadas, vale a pena examinar o quociente de certeza delas.

Sabemos com certeza que todos os homens são mortais? Se sabemos, como sabemos? Pela razão? Pela percepção sensorial? Será possível comprovar a verdade de tal declaração? Para isso, seria preciso que examinássemos cada ser humano

que já viveu e que hoje vive, para que assim pudéssemos provar nossa tese. Isso nos coloca em confronto direto com os limites da indução. Para saber indutivamente que todos os homens são mortais, seria preciso que presenciássemos a morte de todos eles, inclusive a nossa! Só postumamente poderíamos saber com absoluta certeza que todos os homens são mortais! Parece ridículo dizer que não sabemos se todos os homens são mortais à luz da evidência avassaladora de que todos os homens morrem. Milhões de humanos mortais surgiram e desapareceram e só uns poucos privilegiados escaparam da morte. Até mesmo Cristo morreu. (Extraordinárias exceções foram Enoque e Elias. Embora tenham sido poupados da morte, nunca ninguém disse que não podiam morrer.) Con-tudo, estamos tratando aqui de uma certeza rigorosa e absoluta. Só poderemos fazer afirmativas de caráter universal com base na indução no momento em que todos os dados tiverem sido recolhidos. Portanto, um elemento de incerteza, ainda que minúsculo, está presente à premissa A.

E quanto a premissa B? Como podemos saber que Sócrates foi um homem? Talvez fosse um anjo disfarçado, talvez fosse um ser biônico ou uma ficção da mente criativa de Platão. Devemos aos relatos de homens falíveis da antigüidade tudo o que sabemos sobre Sócrates. É bastante provável que tenha havido realmente um Sócrates, porém não temos absoluta certeza disso.

A certeza filosófica absoluta limita-se a relações formais proposicionais relativas e condicionais. Jamais poderemos atingir um grau de certeza absoluto sobre o mundo real enquanto estivermos à mercê de qualquer indução que seja. Isso não deveria nos conduzir a uma atitude cética quanto à possibilidade do conhecimento, e sim a uma consciência sadia acerca dos limites de nossas faculdades cognitivas. Na medida em que nossa capacidade de conhecer for pouco menos do que onisciente, o problema da certeza filosófica permanecerá. Somente um ser onisciente pode transcender tal problema. Em outras palavras, a certeza filosófica é algo próprio da divindade. Uma vez que não somos nem podemos ser deuses, só nos resta a incerteza filosófica.

2. Confiança como certeza

Apesar da consideração acima, continuamos a responder a muitas questões em nossa vida de modo rotineiro por meio da palavra *certamente*. Fazemos afirmativas a que alguns retrucam: "Você tem certeza?". E nós respondemos: "Sim". Como, porém, podemos ter *certeza* de alguma coisa se a certeza absoluta está fora do nosso alcance?

Obviamente, quando dizemos que estamos "certos" de alguma coisa ou dizemos "certamente", referimo-nos a um tipo de certeza diferente daquela certeza filosófica técnica. Usamos aqui a palavra *certo* de tal modo que seu propósito é descrever um estado de sentimento específico próprio de uma idéia ou de uma asserção determinada. O termo corresponde aqui a um sentimento de confiança ou certeza. Tal certeza pode manifestar graus relativos de intensidade, uma vez que é mais ou menos sujeito a um quê de dúvida.

3. Certeza moral

A terceira variedade de certeza pode ser chamada de *certeza moral* ou *jurídica.* É a certeza dos tribunais legais quando usam a expressão "além da grande dúvida". Suponhamos o caso de uma pessoa que tenha cometido um homicídio a sangue frio na presença de 500 testemunhas e cujo ato impiedoso tenha sido captado pela câmera de uma estação de televisão. Acrescente-se às provas o fato de que o culpado foi pego portando a arma de fogo com que disparou o projétil fatal e que traz ainda nítidas suas impressões digitais. O peso cumulativo de tal evidência é apresentado pela promotoria durante o julgamento do acusado.

Suponhamos agora que o advogado de defesa do acusado pleiteie sua inocência com base na falta de certeza absoluta relativamente à culpa do seu cliente. Ele argumenta que, em primeiro lugar, as 500 testemunhas tiveram uma alucinação coletiva. Em segundo lugar, que o flagrante da televisão não passa de uma montagem muito bem elaborada. Em terceiro lugar, o relatório da balística, que ligou a bala fatal à arma encontrada em mãos de seu cliente padece daquela falta de certeza própria de todos os estudos indutivos em que há evidência empírica. Em quarto lugar, o advogado de defesa reconhece que as digitais do cliente correspondem às digitais encontradas na arma. Ele argumenta, porém, que pela primeira vez na história, duas pessoas diferentes possuem impressões digitais idênticas. A defesa, portanto, busca subsídios no apelo filosófico à possibilidade teórica de que seu cliente foi vítima de circunstâncias estranhas e extraordinárias. A evidência circunstancial reunida pela promotoria é apresentada como certeza pouco menos que absoluta, de modo que a defesa pede a absolvição do réu com base na "grande dúvida".

Que dizer diante de cenário tão absurdo? A dúvida levantada pela defesa pode de fato ser *racional,* mas seria *razoável*? Os tribunais reconhecem a diferença. Sem uma distinção entre certeza formal e certeza moral ou jurídica, é impossível convencer quem quer que seja de um crime, a menos que o próprio Deus seja a um só tempo promotor e juiz.

Assim, a certeza moral diz respeito à certeza adquirida com base no peso da evidência de que, embora desguarnecida de certeza filosófica, tem peso suficiente para impor a culpabilidade moral. É exatamente esse tipo de certeza que os *indicia* da Escritura fornecem.

Embora Calvino não tenha elaborado a espécie de distinção delineado acima, seus discípulos o fizeram. Warfield, por exemplo, cita Quenstedt neste ponto:

> As relações exatas das "provas" no que se refere à divindade da Escritura, ensinada por Calvino, foram suficientemente claras para que seus sucessores a compreendessem. A *Confissão de Fé de Westminster* a apresenta de modo admirável. Podemos acrescentar que essa mesma concepção também foi ratificada de modo muito preciso por Quenstedt: "Tais motivos, tanto internos quanto externos, por meio dos quais chegamos ao conhecimento da autoridade da Escritura, tornam provável o *theopneustos* da Escritura Sagrada e geram uma *certeza que não é meramente conjectural, e sim moral* [...] Esses motivos não tornam a divindade da Escritura infalível e totalmente incontestável [...] Isso significa que, embora não sejam de natureza *demonstrativa*, produzem mesmo assim uma *certeza moral*".[21]

A ponte que vai da certeza moral à segurança completa é erguida unicamente pelo *testimonium*. O testemunho do Espírito deixa o coração tranqüilo e em paz no que diz respeito à autoridade da Escritura.

QUAL O OBJETO DO TESTIMONIUM, O CORAÇÃO OU A MENTE?

Será o *testimonium* um ato cognitivo do Espírito que compreende basicamente o intelecto humano ou será que a primazia da atividade do Espírito estaria localizada no coração ou na vontade? Se examinarmos as *Institutas*, veremos que nas seções 4 e 5 da seção 7, Calvino ora refere-se à mente, ora ao coração. Ele se refere quatro vezes ao coração e três vezes à mente. Isso dificulta a determinação daquilo que lhe parecia mais importante.

Talvez a solução dessa dificuldade possa ser encontrada nas ressalvas que o reformador faz acerca do tipo de fé influenciada pelo *testimonium*. Calvino refere-se à "convicção mais alta" (VII/4), "infundindo no coração a certeza" (VII/4), "convicção plena" (VII/4), "sentem-se perfeitamente seguros" (VII/5), "fé verdadeira" (VII/5), "convicção plena" (VII/1) e "fé firme" (VII/13).

[21] *Calvin and Augustine*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1956, p. 74.

Somente o Espírito pode produzir a plenitude de fé e a convicção de que fala Calvino. Os *indicia* apenas não têm poder para produzir esse tipo de fé. Warfield faz o seguinte comentário acerca dessa dimensão:

> Esse mal-entendido acerca das palavras de Calvino deve-se à negligência em observar o objeto preciso em relação ao qual os *indicia* são ineficazes e à razão precisa por ele atribuída a essa ineficiência. Há somente uma coisa que, segundo ele, os *indicia* não podem fazer: produzir uma "fé saudável" [...] Sua incapacidade em produzir essa "fé saudável" deve-se exclusivamente à *condição subjetiva* do homem, que é de tal ordem que uma operação criativa do Espírito Santo na alma torna-se indispensável antes que possa exercer essa "fé saudável".[22]

É, portanto, a condição pecaminosa do homem caído que torna necessário o *testimonium*. Na medida em que, fora da graça, o coração se rebela contra Deus, a mente se recusa a abraçar a Escritura. Aqui temos um paralelo com a idéia tripartite de fé encontrada na Reforma: *notitia*, *assensus* e *fiducia*. Os *indicia* são suficientes para produzir *assensus*, mas não *fiducia*. Compreendemos assim o que Calvino quis dizer com fé *plena*. Trata-se de uma fé que vai além do mero assentimento intelectual em direção a uma aquiescência do coração e a uma abertura em relação à Palavra de Deus.

Warfield observa novamente: "O testemunho do Espírito é uma preparação subjetiva do coração para o recebimento da evidência objetiva em um abraço solidário".[23] Citando Beza, Warfield observa:

> O testemunho do Espírito de adoção não consiste propriamente no fato de que acreditamos ser verdadeiro aquilo que as Escrituras testificam (pois isso o sabem também os demônios, e muitos dos perdidos); antes, consiste o testemunho em que cada um aplique a si mesmo a promessa de salvação em Cristo sobre a qual Paulo discorre em Romanos 8.15,16.[24]

O luterano Hollaz faz eco ao pensamento de Beza nesse ponto:

> O testemunho do Espírito Santo é um ato sobrenatural (*actus supernaturalis*) mediado pela Palavra de Deus ora lida ora ouvida [...] por intermédio da qual o coração do homem é tocado, iluminado

[22]Ibid., p. 87.
[23]Ibid., p. 86.
[24]Ibid., p. 77.

> e levado à obediência da fé, de modo que este homem iluminado, em decorrência de tais movimentos espirituais internos, percebe verdadeiramente que a Palavra que lhe é proposta é de origem divina, assentindo de modo resoluto a ela.[25]

Portanto, o *testimonium* dirige-se primordialmente ao coração do homem, tendo por efeito na mente uma mudança conseqüente na disposição do coração. O *testimonium* não é um novo argumento secreto, tampouco uma revelação cognitiva à parte que serve de complemento aos *indicia*. O *testimonium* não comunica nenhum conteúdo novo à mente do crente. Como ressalta Warfield, o *testimonium* "não é revelação proposicional, e sim uma 'percepção' instintiva".[26]

PERSPECTIVAS NEO-ORTODOXAS DO *TESTIMONIUM*

Com o advento de pontos de vista dialéticos, de crise ou neo-ortodoxos da Escritura, uma mudança significativa ocorreu no pensamento relativo ao *testimonium*. Em contrapartida a uma visão formal e objetiva da Escritura, a neo-ortodoxia propôs uma visão mais cinética ou dinâmica da Escritura e da revelação.

Em oposição a um raciocínio que vê a Bíblia como Palavra de Deus em *esse*, a escola neo-ortodoxa limitou a objetividade da Palavra de Deus exclusivamente à pessoa de Cristo. Só ele personifica ou encarna a Palavra. A revelação ocorre à medida que o Espírito fala conosco por meio da *instrumentação* da Escritura. A Escritura não é a revelação em si mesma, mas somente um *veículo* ou testemunho (*Zeugnis*) dela. Ela se torna revelação no momento em que o Espírito fala por seu intermédio. A Escritura, portanto, é um veículo do encontro de Deus com o homem. Sem a atividade do Espírito, a Escritura não pode ser considerada revelação objetiva.

Para Calvino, o *testimonium* resulta em uma aquiescência subjetiva a uma revelação objetiva. A Bíblia é a Palavra de Deus com ou sem o testemunho interior. Para a neo-ortodoxia, a Bíblia não é a Palavra de Deus em *essência*, mas apenas um veículo da revelação. Ela pode ou não ser a Palavra de Deus, dependendo do testemunho do Espírito. A objetividade restringe-se a Cristo e não se estende aos escritos bíblicos.

[25]Ibid.
[26]Ibid., p. 80.

Em conformidade com as idéias de Martin Kahler,[27] Emil Brunner observou:

> Creio, entretanto, em Jesus Cristo, diferentemente do apóstolo, *por meio daquilo* que ele proclama a mim por intermédio do apóstolo, que testemunha a seu respeito. O testemunho do apóstolo é um *instrumento* da revelação divina para mim. Não dou, contudo, crédito ao testemunho do apóstolo porque se apresenta perante mim como testemunha fidedigna, e porque foi-me garantido que é "inspirado". Creio, porém, em seu testemunho no mesmo instante em que creio em Cristo, de quem ele testifica, uma vez que seu testemunho torna-se para mim Palavra de Deus mercê do fato de que Deus, por meio do seu Espírito, permite que ela se torne para mim Palavra de sua verdade [...] Em um ato de revelação cria-se em mim a fé em Cristo e a fé nas Escrituras, que testificam dele [...] As Escrituras são, de fato, o primeiro dos meios que Deus usa, mas não são o primeiro *objeto* da fé, tampouco são elas o *fundamento* da minha fé. O fundamento, a autoridade que me impulsiona em direção à fé não é outro senão o próprio Cristo, à medida que fala comigo nas páginas das Escrituras por meio do Espírito Santo como meu Senhor e meu Redentor. A isso os antigos chamavam de *testimonium spiritus sancti internum*.[28]

Alto lá! Não é isso o que os antigos chamavam de *testimonium*. Como já demonstramos mais acima, a função do *testimonium* não é a de nos fornecer o conteúdo da revelação, e sim a certeza e a convicção de que a Bíblia é a Palavra revelada de Deus.

Concordamos com Brunner que as Escrituras não são o objeto de nossa fé. Aqui o autor procura guardar-se contra toda forma de idolatria à Bíblia, em que a fé na Bíblia suplanta a fé em Cristo. Contudo, uma coisa é dizer que a Bíblia não é o *objeto* da fé, e outra bem diferente é dizer que ela não contém a *revelação objetiva* do objeto de minha fé. Brunner e outros intérpretes de mesmo quilate jogam fora o bebê junto com a água do banho e nos deixam atolados no pântano existencial da subjetividade.

Depois de enfatizar o "acontecimento" da revelação em termos de um encontro pessoal,[29] Brunner descreve a dinâmica da experiência da revelação:

[27]V. *The so-called historical Jesus and the historic biblical Christ*, trad. Carl E. Bracten (Philadelphia: Fortress, 1964).

[28]*Revelation and reason*, trad. Olive Wyon, Philadelphia: Westminster, 1946, p. 168ss.

[29]V. a discussão mais abrangente de Brunner sobre esse assunto em *The divine human encounter*, trad. Amandus W. Loos (Philadelphia: Westminster, 1943).

> A revelação em Jesus Cristo produz uma *iluminação* em meu coração e em minha mente, de modo que eu possa ver que esse homem é o Cristo. De repente, todas as barreiras de tempo e espaço desapareceram; tornei-me "contemporâneo" de Cristo [...][30] Ele não é mais externo, não mais do que o é a minha fé. A percepção de distanciamento espacial e temporal, toda a objetividade externa desapareceu: aquele que falou previamente comigo externamente agora fala dentro de mim por meio do Espírito Santo [...] O conhecimento das Escrituras como Palavra de Deus é a mesma experiência do Espírito Santo. A verdade não é subjetiva nem objetiva, é as duas coisas ao mesmo tempo; é a verdade que pode ser descrita, em outras palavras, como o encontro do "eu" humano com o "tu" divino em Jesus Cristo.[31]

Vestígios de Kierkegaard e verdade como subjetividade. Brunner diz que a verdade não é subjetiva. Isso deveria livrá-lo da acusação de *subjetividade*. Em seguida, porém, afirma que a verdade também não é *objetiva*, o que parece autorizar acusação. Depois, afirma que ela é *ambas* as coisas ao mesmo tempo. Como entender isso?

Talvez o que Brunner queira dizer é que a verdade partilha tanto do elemento objetivo como do subjetivo. Talvez estejamos aqui diante da reiteração de uma declaração de Calvino segundo a qual a Bíblia é objetivamente a Palavra de Deus, a que o Espírito nos impele a responder de maneira subjetiva e pessoal. Toda verdade é "pessoal" no sentido de que, para ter significado subjetivo para mim, devo ter algum tipo de resposta pessoal a ela, quer seja de forma positiva ou negativa. Brunner, porém, deixou bem claro que não é isso o que pretende. Trata-se de um tipo de *personalismo* que redefine a natureza da verdade. Neste caso, a verdade não é verdade a menos que lhe seja acrescentada uma dimensão pessoal. Vemos aqui a crise da revelação *proposicional* deflagrada pelo movimento neo-ortodoxo.

Ninguém duvida de que a verdade bíblica demanda uma resposta pessoal; é axiomático. A questão é: temos uma verdade revelada objetiva a que possamos reagir?

Thomas Torrance formulou o conceito de papel do Espírito em relação à Palavra em seu ensaio *The epistemological relevance of the Holy Spirit* [*A importância*

[30]Compare esse conceito de "contemporâneo" ao conceito de "momento" de Kierkegaard e à teologia da infinitude de Bultmann com a ênfase no encontro *hic et nunc*.

[31]*Revelation and reason*, p. 170-1.

epistemológica do Espírito Santo]. Logo no início da obra, Torrance refere-se à "importância epistemológica do Espírito Santo nos aspectos dinâmicos e transformacionais do conhecimento".[32]

Tomando como base um modelo fenomenológico de pensamento semelhante ao de Brunner, em que a ênfase recai sobre o caráter cinético experimental da revelação, Torrance diz:

> Por um lado, portanto, o Espírito Santo, por meio de sua presença, faz com que o ser divino esteja conosco no decorrer de nossa experiência, criando uma relação com o Ser divino que requer o conhecimento de Deus para que seja conhecimento. Por outro lado, o Espírito, por sua natureza inefável e discreta, reforça a impossibilidade de concebermos no pensamento e expressarmos em palavras o modo por que nosso pensamento e linguagem se relacionam com Deus, de modo que nossos pensamentos e declarações, ao apontarem infinitamente para além de si mesmas, postem-se maravilhadas diante dele em assombro, adoração e silêncio, para que Deus seja tudo em todos. Na relação empírica do Espírito com o ser divino tem lugar o conhecimento intuitivo de Deus, que experimentamos no âmbito dessa relação. Todavia, o tipo de relação que temos com ele e o tipo de conhecimento que dele temos deve estar de acordo com sua natureza como *Espírito* que é. Portanto, embora nos relacionemos empiricamente com ele e tenhamos dele um conhecimento intuitivo, tais vínculos não são suscetíveis ao tipo de controle que exercemos em relação aos objetos humanos. Antes, somos nós que nos rendemos à presença irresistível do Ser divino e nos submetemos ao controle do seu espírito em nossa experiência e conhecimento acerca dele.[33]

Com Torrance a ênfase recai sobre o conhecimento intuitivo, cinético, transformacional e experimental de Deus por meio do Espírito e da Palavra. Em vista disso, não surpreende que Torrance compare seu enfoque ao de Heidegger. Diz ele: "Podemos compatá-lo ao salto de pensamento de Heidegger, que abre a fonte original do ser".[34]

Assim, escapar ao formalismo ou ao objetivismo do Espírito tornou-se o trampolim para o conhecimento transproposicional de Deus. Essa mudança

[32]Em *Ex auditu verbi*, orgs. R. Schippers, G. E. Meuleman, J. T. Balcher e H. M. Kuitert, Kampen: Kok, 1965, p. 273.

[33]Ibid., p. 282.

[34]Ibid., p. 283.

no modo de entender o *testimonium* de Calvino permite-nos compreender imediatamente por que a controvérsia em torno do discurso sobre Deus tornou-se o problema crítico seguinte da teologia, culminando com o movimento da morte de Deus. Se o conteúdo da revelação (e não apenas a segurança interna de sua veracidade) desvincular-se da objetividade, será impossível evitar a crise da análise lingüística. A "dinâmica" do "pensamento cinético" deixa-nos apenas com a intuição. Mas e o conhecimento cognitivo de Deus?

É a dimensão interna do *testimonium* que o torna vulnerável ao viés subjetivo. Se o *testimonium* se relaciona de algum modo com a revelação, e não com a segurança interna que corrobora a evidência objetiva externa (*indicia*), não nos resta autoridade alguma acima e além da experiência particular do crente. Se a Palavra se torna sujeita à dinâmica interna do crente, deixa de ser Palavra objetiva de Deus e se torna palavra subjetiva do homem. Trata-se de um problema muito sério e próprio do enfoque existencial aplicado à revelação.

Para Calvino, o crente dá uma resposta subjetiva à Palavra objetiva impulsionado pelo Espírito. Para o existencialista, a resposta subjetiva determina a Palavra à medida que se torna Palavra de Deus graças exclusivamente à atividade cinética do Espírito.

Embora a ortodoxia esteja diante de um debate moderno intramuros no que se refere ao valor apologético e à função do *testimonium*, existe um rígido consenso entre os que nutrem diferenças em torno da apologética quanto ao caráter objetivo e proposicional da Bíblia como Palavra de Deus.

BASE NEOTESTAMENTÁRIA DO TESTIMUNIUM

O NT não nos apresenta uma exposição abrangente do "testemunho interior" como tal. À primeira vista, isso poderia expor Calvino, Lutero e uma miríade de outros teólogos à acusação de que a doutrina em questão é fruto de uma filosofia especulativa ou de um "sistema" teológico imposto arbitrariamente às Escrituras. Todavia, o NT está repleto de alusões à obra do Espírito de tal modo que nossa confiança na Palavra está garantida.[35] Essas referências acham-se espalhadas pelo NT e compreendem, entre outros textos, passagens clássicas como 2Coríntios 4.3-6; 1João 1.10; 2.14; 5.20; Colossenses 2.2; 1Tessalonicenses 1.5; Gálatas 4.6; Romanos 8.15,16 e outras.

[35]Para um levantamento amplo e excelente de textos bíblicos relativos a essa discussão, v. *The witness of the Spirit*, p. 42-61, de Bernard Ramm.

A obra de revelação, iluminação e persuasão ocorre no âmbito de uma estrutura trinitária, isto é, desde a revelação de Deus a Pedro sobre a identidade messiânica de Jesus em Cesaréia de Filipe (Mt 16.17) até a revelação feita por Jesus das coisas que o Pai ensinou-lhe em segredo (Jo 12.49,50) e também a obra de iluminação do Espírito. Embora todos os membros da trindade operem ativamente na obra de redenção, é o trabalho do Espírito Santo que o NT enfatiza.

Um texto clássico a respeito do *testimonium* é o de 1Coríntios 2:

> Minha mensagem e minha pregação não consistiram de palavras persuasivas de sabedoria, mas consistiram de demonstração do poder do Espírito, para que a fé que vocês têm não se baseasse na sabedoria humana, mas no poder de Deus.
>
> Entretanto, falamos de sabedoria entre os que já têm maturidade, mas não da sabedoria desta era ou dos poderosos desta era, que estão sendo reduzidos a nada. Ao contrário, falamos da sabedoria de Deus, do mistério que estava oculto, o qual Deus preordenou, antes do princípio das eras, para a nossa glória. Nenhum dos poderosos desta era o entendeu, pois, se o tivessem entendido, não teriam crucificado o Senhor da glória. Todavia, como está escrito:
>
> "Olho nenhum viu,
> ouvido nenhum ouviu,
> mente nenhuma imaginou
> o que Deus preparou
> para aqueles que o amam";
>
> mas Deus o revelou a nós por meio do Espírito.
>
> O Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as coisas mais profundas de Deus. Pois, quem conhece os pensamentos do homem, a não ser o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, ninguém conhece os pensamentos de Deus, a não ser o Espírito de Deus (1Co 2.4-11).

O tema dessa passagem é a supremacia do poder de Deus na revelação. O Espírito perscruta coisas que vão além daquilo que os sentidos podem perceber. Nossa fé "encontra-se" no poder de Deus. Ele revela as coisas secretas sobre si mesmo *por meio do Espírito*. O Espírito Santo media a Palavra. Conforme observou o apóstolo posteriormente: Delas também falamos, não com palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas com palavras ensinadas pelo Espírito, interpretando verdades espirituais para os que são espirituais (1Co 2.13). Aqui Paulo vincula as palavras apostólicas à obra do Espírito. O Espírito não é mencionado

apenas como *fonte* de conteúdo, mas também como base para o *poder* persuasivo das palavras.

A mesma ênfase na revelação e na persuasão observamos em 2Coríntios 3.1-11. A carta escrita no coração do cristão não tem aqui o sentido de experiência esotérica gnóstica; trata-se, isto sim, da penetração poderosa da verdade do conteúdo da revelação de Deus no coração.[36]

O testemunho interior não é obra isolada do Espírito à parte da Palavra escrita. Antes, à medida que a trindade trabalha harmonicamente para operar nossa redenção, assim o Espírito dá testemunho e testifica em nosso interior acerca de todo o conteúdo da revelação divina.

[36]Cf. Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's second epistle to the Corinthians*, na série N.I.C., para uma exposição desta seção.

A atitude da igreja perante a Bíblia: da igreja primitiva a Lutero

Robert D. Preus

Robert D. Preuss é deão do Concordia Theological Seminary, em Fort Wayne, Indiana. Cursou B.A. no Luther College, teologia no Bethany Lutheran Seminary e na Universidade de Edimburgo. Doutorou-se em teologia pela Universidade de Estrasburgo, na França. Foi pastor de diversas igrejas luteranas e lecionou no Concordia Seminary, em St. Louis, durante dezessete anos antes de assumir a presidência do seminário em Ft. Wayne. É autor, entre outras obras, de *The inspiration of Scripture* [*A inspiração da Escritura*], *The theology of post-reformation lutheranism* [*A teologia do luteranismo pós-Reforma*] (dois volumes), *Getting into the theology of concord* [*Alcançando a teologia da concórdia*], além de outros livros. Publicou artigos no *Concordia Theological Monthly*, *The Lutheran Witness*, *Lutheran Layman*, *Scottish Journal of Theology*, *Affirm* e vários outros periódicos. O dr. Preuss é membro da Society for Reformation Research, do Concordia Historical Institute, Medieval Society of America, Archaelogical Society e do Conselho da ICBI.

Resumo do capítulo

A doutrina da inspiração verbal e a inerrância da autoridade divina da Escritura sempre foram ensinadas de maneira consistente pela igreja cristã desde os tempos dos apóstolos, na igreja primitiva, na Idade Média e na época da Reforma. Ao longo dos séculos, ela sempre se caracterizou por uma unidade marcante de fé e até mesmo de terminologia e, em todos os casos, parece sempre extraída dos ensinamentos do NT. Na época da Reforma, uma nova leitura evangélica da Escritura e uma ênfase muito maior sobre a autoridade exclusiva da Escritura (*sola Scriptura*), que lembra muito o NT, tomou forma definitiva.

12

A atitude da igreja perante a Bíblia: da igreja primitiva a Lutero

Robert D. Preuss

Que a Bíblia é a Palavra de Deus, inerrante e de suprema autoridade divina, sempre foi a convicção de todos os cristãos e mestres do cristianismo no decorrer dos primeiros 1 700 anos de história da igreja. Com exceção de alguns livres pensadores escolásticos, como Abelardo, jamais nenhum estudioso contestou de fato tal convicção. Naturalmente, vários pais da igreja primitiva, e até mesmo em maior grau os teólogos medievais, não trataram dessa questão de modo objetivo. Os primeiros simplesmente acolheram a doutrina da autoridade bíblica com base em um entendimento da Escritura de que compartilhavam tanto o judaísmo tanaíta quanto os cristãos primitivos. Os teólogos medievais desenvolveram uma notória falta de interesse pelos estudos bíblicos e pela busca de respostas diretamente nas Escrituras para questões que estavam então na ordem do dia. Seja como for, a idéia de que a Escritura era inspirada pelo Espírito de Deus e, portanto, possuía autoridade divina e inerrância não foi obra do judaísmo primitivo nem do cristianismo primitivo. Tratava-se do legado de uma verdade óbvia ensinada nas Escrituras. Só quando a origem divina, a autoridade e a veracidade da Escritura foram de algum modo solapadas ou ameaçadas é que tais questões foram alvo da atenção imediata dos teólogos cristãos.

Assim como é possível fixar o ensinamento da Escritura sobre sua origem e autoridade divinas com base naquilo que se presume, e não com base no que ali se articula explicitamente, podemos delinear claramente a doutrina sobre a Escritura postulada pela igreja primitiva e por sua liderança teológica tomando como referência a era pós-apostólica e chegando até a época da Reforma. Na verdade, tal estudo já foi feito inúmeras vezes por eruditos de destaque durante o século passado,[1] e, com exceção de Lutero, as conclusões sempre foram a de que uma unidade notável persiste ao longo de todo esse período. Não há outro tema em que se possa observar tamanha unanimidade, exceto talvez

[1]A história do desenvolvimento da doutrina da Escritura foi tema da obra de dois teólogos do séc. XIX, W. Rohnert, *Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter* (Leipzig: Verlag von Georg Böhme, 1889), e Wilhelm Koelling, *Die Lehre von der Theopneustie* (Breslau: Verlag von Carl Dülfer, 1891). Estudos semelhantes foram feitos por teólogos católico romanos que, embora tenham escrito menos sobre o assunto, ofereceram provas mais abundantes. Refiro-me a Sebastianus Tromp, *De Sacrae Scriturae inspiratione* (Roma: apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1953), e ao cardeal Autustinus Bea, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae* (Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1954); *De Scripturae inspiratione. Quaestiones historicae et dogmaticae* (Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1935). Nenhum desses estudos é particularmente profundo, tendo cada um como objetivo apresentar simplesmente uma visão geral da doutrina no decorrer da história da igreja. Não obstante, oferecem um volume abundante de dados que apontam decididamente para a unidade de crença no que respeita à inspiração e autoridade da Bíblia desde os tempos apostólicos e no decurso dos séc. XVI e XVII. Há também excelentes monografias sobre a bibliologia de pais da Igreja e teólogos específicos. Sobre Agostinho v. A. D. R. Polman *The Word of God according to St. Augustine,* trad. A J. Pomerans (Grand Rapids: Eerdmans, 1961). Este é talvez o melhor de todos os estudos, já que esclarece diversos mal-entendidos anteriores. V. tb., de Charles Joseph Costello, *St. Augustine's doctrine on the inspiration and canonicity of Scripture* (Washington: Catholic University of America, 1930). A bibliologia do período patrístico é analisada em várias patrologias de excelente qualidade: Bertold Altaner, *Patrology*, trad. Hilda C. Graef (New York: Herder and Herder, 1959); Adolf Harnack, *History of dogma*, trad. Niel Buchanan (London: Williams and Norgate, 1896); Johannes Quasten, *Patrology* (Utrecht: Spectrum, n/d); F. Cayré, *Manual of patrology* (Patis: Descleé, 1940). Com relação ao período medieval, v. Martin Grabmann, *Mitelalterliches Geistesleben* (München: M. Hueber, 1926); Frederik Cpelston, *A history of philosophy* (Westminster: Md., Newman, 1953). Sobre Lutero, há dois livros insuperáveis: um estudo em alemão por Wilhelm Walther, *Das Erbe der Reformation* (Leipzig: A. Duchert, 1918) e um outro em inglês de Michael Reu, *Luther and the Scriptures* (Columbus: Wartburg, 1944). Reu remete com freqüência à obra de Walther. Um trabalho recente sobre a hermenêutica de Lutero é da autoria de E. Thestrup Pedersen, *Luther som Skrififortolker* (Copenhague: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1959), em que, a exemplo de Reu e e Walther, o autor corrige diversas caricaturas a respeito de posicionamentos de Lutero surgidas ao longo do séc. XIX e princípios do séc. XX. Inúmeras bibliografias e referências a outras fontes secundárias aparecem em vários desses trabalhos.

no que se refere a questões de dicotomia e das instâncias em que o matrimônio é proibido[2] — visões herdadas que nunca foram seriamente questionadas e, portanto, eram recebidas como verdade.

DA IGREJA PÓS-APOSTÓLICA ATÉ JERÔNIMO E AGOSTINHO

É significativo o fato de que a igreja e a sinagoga da era pós-apostólica tinham uma visão basicamente idêntica no que diz respeito à Escritura. O judaísmo tanaíta normativo não professa em seu ensinamento nada além do que era ensinado explícita ou implicitamente nas Escrituras do AT. Embora seus princípios hermenêuticos e sua interpretação diferissem daqueles ensinados pelos autores do NT e pelos pais da igreja primitiva, sua compreensão acerca da natureza da autoridade bíblica parece ter sido a mesma. Os dois grupos acreditavam que o conteúdo das Escrituras era consistente e homogêneo e que não havia contradição alguma na Escritura. Ela era considerada Palavra de Deus no sentido de que representava a revelação verbal e cognitiva. A idéia de revelação progressiva era impossível, se com isso o que se queria dizer era que a revelação integral e salvadora não fora dada a Moisés.[3] Para o judaísmo primitivo, havia uma correspondência e um acordo absolutos entre Moisés, os livros proféticos e os hagiógrafos, que explicam o Pentateuco, assim como para os cristãos primitivos o NT explica o AT. Exceto por essa última diferença, Cristo e os autores do NT viam o AT de forma muito semelhante àqueles judeus, embora o interpretassem sempre cristologicamente, a exemplo da igreja primitiva depois da era apostólica.

Aliás, os pais da igreja Primitiva, chamados apostólicos, e também os apologetas, sempre aceitaram o AT como divinamente inspirado e revestido de autoridade muito tempo antes da fixação do cânon neotestamentário. Tal como os apóstolos no livro de Atos, citavam consistentemente o AT e o tinham como digno de autoridade para a proclamação do evangelho cristão. Na verdade,

[2]Cf. John Gerhard, *Loci theologici* (Tübingen: Cotta Ed., 1787), vol. 17, p. 80ss.; vol. 15, p. 253ss.

[3]Para um tratamento mais abrangente da primitiva doutrina judaica normativa acerca da Escritura e da revelação, v. George Foot Moore, *Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1917), vol. 1, p. 235-62, considerado até hoje o trabalho erudito de maior fôlego e mais completo sobre o assunto. Moore destaca também de que modo o pensamento do judaísmo primitivo e do cristianismo dos primeiros tempos diferiam no tocante à interpretação da Escritura. Cf. H. Strack e B. Billerbeck, Excurs: er kanon des Alten Testaments und seine inspiration, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (München: Beck, 1928), vol. 4, p. 415-51.

o AT era considerado um livro especificamente cristão, que pertencia muito mais à igreja do que à sinagoga, já que testemunhava de Cristo e de sua glória (1Pe 1.10-12).[4] Os apologetas foram efetivamente levados à fé em Cristo por meio da leitura das Escrituras veterotestamentárias, embora possamos afirmar com muita segurança que foram, via de regra, persuadidos pelo testemunho apostólico e pela compreensão que tinham do AT. Em última análise, Cristo, o Senhor ressurreto, era o intérprete final do AT, e sua palavra podia ser encontrada na tradição apostólica e nos escritos do NT. [5]

Só depois da época dos apologetas é que os escritos do NT foram aceitos juntamente com os do AT. Essa mudança foi conseqüência da aceitação gradual do cânon neotestamentário. O NT conquistava, portanto, a mais completa autoridade ao lado do AT. Os dois passavam agora a ser vistos como uma unidade. O NT era tido como comentário do AT, tinha caráter divino e autoridade.

Enquanto isso, uma outra posição começava a tomar forma e a se articular. Paralelamente a um comprometimento total com as Escrituras como norma para toda doutrina, começava a se desenvolver uma convicção nova e manifesta relativamente à autoridade da tradição oral. Essa tradição, passada de geração em geração e que remonta aos apóstolos e destes diretamente a Jesus Cristo, não contradiz de forma alguma as Escrituras. Na verdade, foi de grande ajuda à igreja na interpretação das Escrituras e, de modo especial, na sintetização da fé cristã, protegendo dessa forma os cristãos contra as aberrações dos gnósticos e de outros hereges. Para Tertuliano e Ireneu, responsáveis pelo desenvolvimento dessa linha, tal tradição apostólica, que transmitia fielmente o ensinamento de Cristo, era, a exemplo da Escritura, infalível.[6] Assim, para todos os fins práticos, temos na virada do século III um tipo de doutrina da autoridade na igreja oriunda de duas fontes diferentes, em que tanto o NT quanto a regra de fé eram tidas como eminentemente apostólicas.[7] É provavelmente verdadeiro o fato de que nem Tertuliano, nem Ireneu tinham em mente subordinar

[4]JUSTINO, I *Apol.* 32, 2; *Dial.* 29, 2.

[5]Idem, I *Apol.* 42, 4; 67, 7; *Dial.* 53, 1.

[6]*De Praescript*, 21; Irenaeus, *Haer.* 4, 26, 2. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1958), p. 35-41 passim.

[7]Harry Wolfson em *The philosophy of the Church Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 1956) distingue entre uma "simples teoria de fé" de Tertuliano e Orígenes e uma "dupla teoria da fé" ensinada por Clemente de Alexandria e outros. Essa última teoria coloca a filosofia e a teologia como que no mesmo nível no que se refere aos fundamentos da fé.

a Escritura à tradição não escrita. Somente a Escritura poderia, em última análise, autenticar a tradição. Contudo, ao mesmo tempo, a continuidade da tradição era necessária para fazer frente às distorções e às interpretações heréticas da Escritura.

Assim, as duas autoridades da revelação, idênticas em conteúdo, complementavam e legitimavam uma à outra. Essa posição revestiu-se de uma variedade de formas a partir do século III até a época da Reforma, tendo sobrevivido depois dessa época na Igreja Católica Romana. Tal posição levou, em última análise, ao ensinamento do Concílio de Trento, segundo o qual a Escritura e a tradição não escrita — que, na verdade, tem sempre como referência a igreja — combinavam a autoridade própria de cada uma para a formulação de doutrinas.[8] É preciso dizer, porém, que, na prática, tanto os pais do Ocidente quanto os do Oriente, via de regra, davam muito maior importância à Escritura do que a qualquer regra tradicional de fé. Os credos eram redigidos com base na Escritura e utilizavam uma terminologia nitidamente bíblica. Os comentários e tratados de todo tipo buscavam igualmente na Escritura a fonte para sua doutrina. Ireneu, em seu *Contra as heresias*, cita a Escritura não menos do que 1 200 vezes. Em uma declaração de princípios, Ireneu afirma: "Devemos acreditar em Deus, que nos concedeu o correto entendimento, uma vez que são perfeitas as Escrituras Sagradas, porque por meio delas nos falam a Palavra de Deus e o seu Espírito".[9] E de que outra forma poderiam Ireneu e os outros pais da igreja fazer teologia? Praticamente não havia tradição oral que pudessem citar.

Embora Ireneu aludisse com freqüência a uma regra de fé, os pais da igreja posteriores, passada a influência gnóstica, mostraram-se bem menos relutantes em citar diretamente a Escritura, como se pode ver pelos escritos de Clemente de Alexandria e de Orígenes. Embora o conteúdo de seus livros remeta muito mais diretamente à Bíblia, ambos consideravam a chamada regra de fé obra

[8]Cf. Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, ed. 31 (Roma: Herder, 1957), p. 783-6. O grau de distorção a que leva esse posicionamento no tocante a um entendimento verdadeiro da Escritura segundo a autoridade e normas da exegese eclesiástica (tida como tradição divinamente revelada, porém não por escrito) ficou evidente no início do séc. passado com o aparecimento de *Vigilantiae*, a carta apostólica de Leão XIII, de 1903, em que se afirma: "Como dizíamos, a natureza dos livros divinos é de tal ordem que, para dissipar a obscuridade religiosa da qual se acham revestidos, jamais devemos nos apoiar nas leis da hermenêutica; devemos, isto sim, dirigirmo-nos à Igreja, dada por Deus à humanidade como guia e mestra". V. *Rome and the study of Scripture*, org. Conrad Lewis, OSB (St. Meinrad: Ind., Grail, 1958), p. 32.

[9]2, p. 47. V. 3, p. 1.

direta dos apóstolos, e viam nela também uma regra para a interpretação das Escrituras.[10] Esses autores acreditavam que tal fonte de doutrina era independente do NT, embora tivessem ambos o mesmo conteúdo.[11]

Depois de Clemente e Orígenes, a vaga idéia de um cânon de fé foi paulatinamente substituída por credos diversos e pela liturgia como forma de tradição não escrita, os quais, juntamente com a Escritura, serviam como base para a doutrina na igreja. É importante acrescentar que a liturgia, sobretudo os credos mais antigos, foram elaborados e estruturados com base na Escritura. Se houvesse nos credos ou na liturgia qualquer coisa que fosse considerada não escriturística, tal como o *homoousios* do *Credo niceno-constantinopolitano*, só com muita dificuldade acabava aceito. Vale ressaltar também que, com o passar do tempo, as grandes obras literárias dos pais da igreja tornavam-se cada vez mais exposições das Escrituras. Os comentários sobre os credos (como o de Rufino) propunham-se a oferecer evidências bíblicas para as declarações encontradas neles encontradas. Nas palavras de J. N. D. Kelly:

> Ao longo de todo aquele período, as Escrituras e a tradição sempre foram consideradas autoridades complementares; embora diferissem no formato, tinham ambas o mesmo conteúdo. Querer saber qual delas era superior, ou mais fundamental, é colocar a questão de forma equivocada e anacrônica. Se no princípio era sobejante a suficiência da Escritura, tinha-se na tradição a pista mais segura para a interpretação, porque na tradição a igreja preservara — como legado dos apóstolos que permeava todos os órgãos de sua vida institucional — uma compreensão inequívoca do real sentido e significado da revelação da qual a Escritura e a tradição igualmente testificavam.[12]

De acordo com todos os pais da igreja primitiva, a base da autoridade divina da Escritura está em sua origem e forma divinas. A Escritura é a Palavra de Deus. Essa convicção unânime da igreja primitiva, de que a Escritura é a Palavra de Deus, não foi tomada de empréstimo ao judaísmo antigo — tem origem no NT, que fala da natureza inspirada por Deus da Escritura (2Tm 3.16) e dos autores sagrados como instrumentos do Espírito Santo (2Pe 1.21). Os pais tinham por certo que a Escritura era a Palavra de Deus e a tratavam como tal, da mesma

[10] *Strom.*, p. 7, 16, 93.
[11] Orígenes, *De princ.* 3, 1, 1.
[12] *Early Christian doctrines*, p. 47-8.

forma como se comportaram os autores do NT em relação às Escrituras do AT. Os pais cristãos diferiam dos primeiros judeus quanto à origem da Torá. Os judeus acreditavam que a Torá havia sido criada por Deus milhares de anos antes da criação do mundo e que, no tempo apropriado, Deus a entregara a Moisés sem a mediação do Espírito. A teologia rabínica diferenciava a Torá do restante das Escrituras do AT, embora acreditasse que toda ela fosse inspirada. Os primeiros cristãos não compartilhavam esse ponto de vista sobre a Torá. Tampouco a maioria deles praticava a exegese canhestra e fantasiosa tão comum entre os judeus, com se vê pelo Talmude. A aguda compreensão cristológica que tinham do AT impedia que se preocupassem quase que totalmente com a exegese jurídica tão típica da casa de Shammai e de Hillel e também do judaísmo tanaíta.

O que queriam dizer exatamente os primeiros cristãos quando se referiam à Escritura como Palavra de Deus? Simplesmente acreditavam que Deus fosse o verdadeiro autor das Escrituras.[13] Os livros sagrados eram normalmente atribuídos ao Espírito Santo.[14] Os autores humanos eram intrumentos do Espírito Santo. Tanto Agostinho quanto Ambrósio, em oposição aos maniqueus, referiam-se explicitamente a Deus como autor da Escritura. Por *autor* tinham eles em mente alguém que produz ou executa alguma coisa. Foi isso exatamente o que Deus fez em relação às Escrituras. Nesse sentido, ele é o autor de toda a Escritura.[15] É também especificamente nesse sentido que a Escritura é única, diferente de todos os outros escritos e dotada de qualidades e atributos (tais como autoridade e confiabilidade) que são únicos em virtude de sua otigem e natureza.

Se a Escritura é verdadeiramente Palavra de Deus, não em sentido metafórico ou metonímico, qual seria então a função dos autores humanos da Bíblia de acordo com os pais da igreja primitiva? Ou, em outras palavras, que relação há entre o Espírito Santo e os autores sagrados no momento em que escrevem a Escritura? Ou ainda, para formular de outra maneira a mesma pergunta: que idéia de inspiração os pais da igreja ensinaram? Ao longo da história, o termo *inspiração* foi aplicado tanto à Escritura ("A Escritura é inspirada" [θεόπνευστος, *theopneustos*], ou seja, é produto do sopro divino, v. 2Tm 3.16) quanto aos profetas e apóstolos ("os autores da Escrituras eram inspirados" [φερόμενοι,

[13]DENZINGER, *Enchiridion biblicum*, 23, 26-8, 32, 42, 62, 66, 110, 116. Ambrósio, *Ep.* 8, 10 (PL 16, 953); Agostinho, *Cont. Faus.* 15, 1 (PL II, 295): *Cont. Adimantum*,16, 3 (PL 42, 157).

[14]JERÔNIMO, *Ep.* 70, 7; *Is.* 29, 9ss., Orígenes, *Cont. Cels.* 59ss.; Tertuliano, *Apol.* 18; Agostinho, *Adv. Marc.* 4, 22. Cf. Rohnert, *Die Inspiration*, 95.

[15]Cf. Bea, *De inspiratione*, p. 11-2. Cf. Bea, Deus auctor Sacrae Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel, *Angelicum* 20 (1943), p. 16-31.

fenomenoi], ou seja, impelidos pelo Espírito Santo, v. 2Pe 1.21). É interessante observar que Jerônimo traduziu tanto o *theopneustos* de 2Timóteo 3.16 e o *theromenoi* de 2Pedro 1.21 pelo mesmo termo latino (*inspirata*, ou *inspirati*), provocando assim alguma confusão, a menos que distingamos entre inspiração das Escrituras e inspiração (algo totalmente diferente) dos autores sagrados. A questão que estamos considerando refere-se ao segundo significado do termo.

Normalmente, os pais gregos falavam da relação do Espírito com os autores da Escritura quando empregavam o termo *inspirado* e seus sinônimos.[16] O termo já estava em uso no mundo helenístico juntamente com termos como θεόφορος (*theophoros*), θεοφόρετος (*theophorētos*), θεοφορούμενος (*theophoroumenos*), θεήλατος (*theēlatos*), θεοδίδακτος(*theodidaktos*) θεοκίνετος (*theokinētos*) e outros semelhantes. Os termos significavam simplesmente que uma pessoa entrava em um estado em que, por impulso divino, transmitia claramente uma mensagem da parte de Deus, de modo verdadeiro e profundo. Contudo, no mundo helenístico, a idéia de inspiração ia além. Caracterizava-se, em geral, por um tipo de *mantis* ou *mania*, um êxtase acompanhado por todos os tipos de extravagâncias absurdas, tais como espumar pela boca, ficar de cabelos em pé etc. Essa "inspiração" era normalmente fruto de narcóticos e costumava resultar em perda da memória. Tais experiências não tinham também nenhum conteúdo cognitivo. Os primeiros cristãos, porém, tinham em mente algo completamente diferente quando se referiam à inspiração dos autores sagrados da Escritura. Antes do tempo de Tertuliano e dos montanistas, os apologetas e outros recorriam a termos pouco cautelosos quando se referiam à relação do Espírito Santo com os autores humanos da Escritura. É possível que tenham tomado acriticamente frases de Fílon, que mergulhou profundamente no pensamento religioso helenístico ao comparar a experiência de Moisés e de outros autores da Escritura ao comportamento psicológico comum às religiões de mistérios de seus dias. Eles, na verdade, juntamente com os pais latinos e gregos posteriores, recorreram à idéia da inspiração em uma variedade de contextos não sugeridos por termos e conceitos bíblicos. Ensinavam, conforme testemunham o Antigo e o Novo Testamentos, que o dom da profecia era por vezes concedido a uma pessoa no momento em que esta era tomada por um arroubo extático. Não há, porém, evidência alguma que permita sugerir que eles, sobretudo os que seguiam a heresia entusiástica

[16]Bea, *De inspiratione*, p. 3ss. Cf. G. W. H. Lampe, *A patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1961) em (θεόπνευστος; theopneustos) e termos relativos.

dos montanistas, procurassem psicologizar os autores sagrados da Escritura.[17] É claro que entre os primeiros autores cristãos não havia uma simples aposição ou identificação entre filosofia e religião, profecia e entusiasmo extático, com se vê em Fílon.

Na teologia da igreja primitiva, qual seria então a relação dos autores das Escrituras com o Espírito Santo? Os autores humanos eram *instrumentos* ou órgãos do Espírito Santo.[18] Agostinho usava consistentemente o caso ablativo quando se referia à obra do Espírito Santo e a preposição *per* quando se referia à obra dos autores bíblicos,[19] explicitando assim o papel instrumental desempenhado pelos profetas e apóstolos na obra de redação da Escritura. Deus é o *autor primarius* (verdadeiro autor) da Escritura, e os autores bíblicos, os órgãos por meio dos quais ele falava. É precisamente esse o cenário que se apresenta no NT (Mt 1.22; 2.6,17; 3.3; 4.14; At 2.16; 4.25). O credo niceno-constantinopolitano ecoa o mesmo tema quando diz que o Espírito Santo falava pelos profetas. Quando os pais da igreja utilizam determinadas metáforas para ilustrar a instrumentalidade dos autores bíblicos — metáforas tais como flauta, lira, instrumento musical, mão etc[20] — suas imagens devem ser entendidas exclusivamente como comparações. Eles não estão sugerindo que toda inspiração ocorra em um momento de êxtase. Também não sugerem que os autores humanos da Escritura seriam instrumentos destituídos de raciocínio e de vontade, despojados de consciência ou personalidade ou *usus scribendi*. Pelo contrário, por vezes afirmam uma condescendência (συγκατάβασις,

[17]É preciso discordar de Hermann Sasse neste ponto. V. Sacra Scriptura, Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins, em *Festshrift Franz Dornseiff*, (org.) Horst Kusch (Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1953), p. 262-73. Sasse argumenta que não apenas Atenágoras (*Legatio pro christianis* 9) e o pseudo-Justino (*Cohortatio ad graecos* 8, 37) — na infeliz comparação que ambos fazem da inspiração bíblica com a descrição da sibila de Cumae, no sexto livro da Eneida —, como também Agostinho, copiaram a doutrina da inspiração de Fílon. Polman e Kelly negam, e para isso não lhes faltam provas. O fato de que Agostinho, por razões apologéticas, compara (*De consen. Evang.* 1, p. 19ss.) a inspiração da sibila com a dos profetas e apóstolos não afeta sua doutrina da inspiração e nem tampouco sua exegese da Escritura. Na verdade, a apologética de Agostinho é, na forma, igual a de Elias no monte Carmelo (1Rs 18).

[18]ATENÁGORAS, *Leg. Pro Christ*, 7 (PG 6, 386); THEOPHILUS DE ANTIÓQUIA, *autolyc.* 2, 9-10 (PG 6, 1063); JERÔNIMO, *Ep.* 65, 7 (PL 22, 627); GREGÓRIO, O GRANDE, em *Job, praef.* 1 (PL 75, 515). V. Hb 3.7; 10.15.

[19]POLMAN, *The Word of God*, p. 51.

[20]ATENÁGORAS, *Leg. Pro Christ.*, 9; Pseudo-Justino, *Cohortatio ad graecos*, 8; Crisóstomo, em *Joh. Hom.* 1, 1; Hipólito *De Antichristo* 2 (PG 6, 386). Jerônimo, *Ep.* 65, 7 (PL 22, 627); *De Ps.* 88.

synkatabasis — Crisóstomo) do Espírito por meio do qual ele condescende ou se acomoda aos estilos e personalidades dos autores bíblicos.[21] Assim, levam em conta o talento, as formas de pensamento, o *genus loquendi* dos diferentes autores da Escritura. Agostinho, por exemplo, em seu *De consensu evangelistarum*, deixa isso muito claro e mostra reiteradas vezes as motivações humanas e a seletividade que impeliram os evangelistas a escrever o que escreveram.[22] Orígenes repudia claramente qualquer comparação entre a inspiração dos autores bíblicos e os oráculos extáticos do paganismo.[23]

Portanto, para os pais da igreja primitiva, com a possível exceção dos apologetas pré-montanistas, o controle absoluto do Espírito sobre os autores bíblicos era perfeitamente compatível com o uso consciente e voluntário do talento e do modo de escrever de cada um deles. A terminologia calcada em instrumentos musicais foi utilizada com a finalidade única de enfatizar a instrumentalidade dos autores humanos e o monergismo da inspiração divina. Não faltará quem diga que a contribuição dos autores sagrados para a redação da Bíblia foi passiva — o conteúdo de sua escrita seria obra exclusiva do Espírito, assim como a forma e aquilo que deviam escrever; contudo, subjetiva ou psicologicamente (para fazer uso de uma terminologia moderna um tanto capciosa), os autores bíblicos eram ativos e tinham plena posse e consciência de suas faculdades. Em parte alguma os pais tentam justificar esse paradoxo. Em nenhum momento parecem preocupados com isso ou cientes desse estado de coisas. Aceitam simplesmente o mistério da inspiração divina.

Uma vez mais, afirma-se que a prática de Agostinho e de outros, quando recorrem ao verbo *dictate* para descrever a atividade do Espírito Santo na comunicação da forma e do conteúdo dos escritos sagrados aos autores bíblicos, é o mesmo que ensinar a existência de uma teoria da inspiração mecânica, semelhante à que defendia o montanismo.[24] Na verdade, Agostinho usa termos como *inspirare*, *dictare*, *suggere* e *gubernare* de modo intercambiável e em contextos variados. Todos esses verbos são usados em contextos mais e menos amplos. Em sentido menos amplo, a melhor tradução para esses verbos

[21]Em *Genesis 2:21* (PG 53, 121; 24, 135).

[22]Cf. Polman, *The Word of God*, p. 47-51.

[23]*Cont. Cels.*, 7, 3.

[24]Sasse, *Sacra Scriptura*, p. 267. Sasse afirma que o termo *dictare* reduz o autor inspirado a uma mera ferramenta do Espírito Santo, como se fosse ele uma máquina de escrever; ao passo que *suggere* implica a cooperação humana (de algum modo). Portanto, haveria uma ambivalência na doutrina de Agostinho.

seria "dar", "confiar", "dirigir", "incitar".[25] O uso desses vários verbos tem por objetivo ressaltar, uma vez mais, que no decorrer do processo de redação da Escritura, a iniciativa foi exclusivamente divina, tendo Deus determinado de forma monergética o que deveria constar da Escritura, sendo o produto final desses escritos a sua Palavra.

Assim, quer os pais falem da inspiração dos autores da Escritura ou da inspiração da Bíblia, afirmam com isso uma verdade fundamental, a saber, que a Escritura é de fato e verdadeiramente, Palavra de Deus, toda ela, até mesmo nos menores detalhes.[26] A Escritura é, portanto, portadora de autoridade divina, e sua verdade é infalível.

Paralelamente à origem e à autoridade divinas da Escritura, temos sua verdade e confiabilidade absolutas. Essa era a convicção universal da igreja primitiva. Jamais houve dúvida alguma no tocante à inerrância da Escritura. A idéia de que a Palavra de Deus pudesse conter erros era impensável naquela época. É verdade que a exegese fantasiosa empregada com muita freqüência, o método alegórico e a busca por um *sensus plenior* indicavam, sem dúvida alguma, a dificuldade dos pais em lidar com o sentido manifesto das afirmativas bíblicas. Agostinho, em seu *De consensu evangelistarum*, lutou contra as aparentes discrepâncias entre os evangelistas e com a evidente preferência do NT pela Septuaginta, muitas vezes falha, em detrimento do texto hebraico autêntico do AT. Suas soluções ficaram muito aquém dos problemas reais propostos. Todavia, em momento algum naquela época solucionou-se uma dificuldade da Escritura atribuindo-lhe um erro ou uma inverdade. Jamais a unidade da Escritura foi questionada, e nem tampouco sua concordância interna. Na verdade, a inerrância da Escritura não foi algo que simplesmente se inferiu;[27] antes, foi ela afirmada de forma deliberada e dogmática. Agostinho diz que as Escrituras são incomparáveis em sua inerrância:

> Aprendi a reverenciar unicamente àqueles livros a que chamo de canônicos. Creio, portanto, com muita firmeza, que nenhum dos autores desses livros

[25]Polman, *The word of God*, p. 44-6, prova de modo incontestável esse ponto. V. meu livro, *The inspiration of Scripture* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957), p. 71-3, onde se chega exatamente à mesma conclusão com base nas obras latinas da ortodoxia luterana, uma vez que os luteranos posteriores à Reforma empregaram a mesma terminologia de Agostinho e a dos pais da igreja ocidental.

[26]Com relação à doutrina da inspiração plena nos Pais, v. Kelly, *Early Christian doctrines*, p. 61.

[27]Clemente de Roma, *1Cor. 45, 2* (PG 1, 30); Crisóstomo, em *Os. 4, 11* (PG 55, 57); v. Tromp, *De sacrae*, p. 125, 126.

> cometeu qualquer tipo de erro em seus escritos [...] Leio outros autores, porém não com o pensamento de que aquilo que ensinaram e escreveram é verdade só porque ali manifestam santidade e conhecimento.[28]

Jerônimo faz declarações semelhantes.[29] Quando Agostinho e Jerônimo falam da verdade da Escritura, aí incluem tanto a inerrância formal (a Escritura não se contradiz) quanto sua veracidade material (todas as declarações da Escritura correspondem àquilo que, de fato, ali se acha registrado).[30] De acordo com os pais, a Escritura é uma verdade *a priori*, e não há como contestar isso. A Escritura não demanda nenhum tipo de verificação, seja de que tipo for, por parte de autoridades que lhe sejam externas. Jerônimo afirma categoricamente:

> Quando somos efetivamente instruídos nas Escrituras divinas, e compreendemos que suas leis e testemunhos nos vinculam à verdade, podemos contender com os adversários. Eles serão então agrilhoados e conduzidos ao cativeiro; e esses inimigos, a quem aprisionamos, tornar-se-ão livres em Deus.[31]

DE ANSELMO ATÉ A REFORMA

O declínio e queda do império romano, primeiro no Ocidente e depois no Oriente, foi acompanhado, na prática, da interrupção da produção teológica de valor substancial. O desenvolvimento do dogma ficou permanentemente congelado no Oriente com o clássico *De fide orthodoxa*, de João de Damasco. No Ocidente, a produção teológica séria e construtiva ficou estagnada a partir do século VI até o advento da teologia escolástica. Foi a redescoberta de Aristóteles e o desejo

[28] *Epist. 82, 1, 3*; V. *Epist. 8* (ad Hieronymum), 3, 3.

[29] Para a relação e discussão dessas afirmativas, v. a encíclica do papa Benedito XV em comemoração ao décimo quinto aniversário da morte de são Jerônimo intitulada Spiritus paraclitus e disponível em *Rome*, de Lewis, p. 43ss.

[30] TROMP, *De sacrae*, p. 125ss.

[31] *Ep. ad Fabiolam* 78, 30, citado em Lewis, *Rome*, p. 48. V. *Ep. ad Theophilum*, 82, 7, 2, citado em Lewis, *Rome*, p. 49. "Os apóstolos são uma coisa; os escritores, outra; os primeiros sempre dizem a verdade, os últimos — como meros homens que são — às vezes erram." O fato de que pais da igreja tais como Crisóstomo e Jerônimo tenham captado com clareza que o Espírito Santo acomodou-se ao *usus loquendi* e aos talentos e preocupações naturais dos autores humanos das Escrituras (bem como às preocupações e necessidades dos leitores da Escritura) não implica em tempo algum que, em sua opinião, Deus tenha se acomodado ao erro ao inspirar os homens a escrever Sua Palavra.

de combinar a teologia com o conhecimento humano que impeliu, originalmente, os escolásticos a se engajarem em suas produções monumentais. O trabalho exegético foi praticamente nulo. No Ocidente, as línguas empregadas na Bíblia eram desconhecidas.

É compreensível, portanto, que não tenha havido nenhuma contribuição original, ou avanço, na área da bibliologia. Os escolásticos ocuparam o lugar de seus predecessores. Contudo, se na igreja primitiva a existência de uma bibliologia consistente não passava de prenúncio, no escolaticismo mal se pode discerni-la. Só depois de compulsarmos milhares de páginas de teologia escolástica depararemos com alguma palavra explícita ou direta acerca da origem divina, da autoridade e da veracidade da Escritura. Dentre os escolásticos, a doutrina da Escritura *per se* só ocorre nas discussões encontradas nos prolegômenos, em que se dá atenção primordial às questões epistemológicas, discute-se o retorno do homem a Deus, a revelação, o conhecimento profético e temas similares. A discussão sobre a inspiração como carisma sobrenatural é conduzida com base em preocupações de ordem epistemológica e antropológica.[32]

Embora sejam poucas as evidências capazes de explicitar a clareza e a objetividade do escolasticismo no que diz respeito ao *locus de Scriptura*, o resumo que apresentamos a seguir sobre o que pensavam a esse respeito os maiores teólogos escolásticos da Idade Média deixará claro qual era efetivamente sua postura em relação às Escrituras, mostrando que, nesse ponto, não há nenhuma diferença significativa entre a teologia do século XIII e a do século XV.

Anselmo

Em Anselmo não encontramos nenhuma doutrina sobre bibliologia ou sobre a Palavra.[33] Embora em seus três livros mais conhecidos (*Proslogion, Monologion* e *Cur Deus homo?)* ele reflita como filósofo, já que busca provar racionalmente coisas que já são aceitas pela fé. Descobrimos por trás dessa dialética uma confiança implícita naquilo que ele chama de princípio da Escritura. Quando ele diz no início do *Proslogion* que quando cremos, procuramos entender (*credo*

[32]A melhor análise sobre a doutrina da inspiração de Tomás de Aquino é de Pierre Benoit e encontra-se em *Prophecy and inspiration* (New York: Desclee, 1961), de Paul Synave e Pierre Benoit. A tese principal de Benoit consiste em demonstrar, em oposição à obra de J. B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura* (Roma: 1870) que Aquino, na verdade, ensinou uma doutrina da inspiração verbal. Outros que também trataram da doutrina escolástica em referência à Escritura pouco têm a dizer (p.ex., Bea, Rohnert, Koelling, et. Al.).

[33]*Opera omnia,* London: Thomas Nelson, 1946, vol. 1 e 2.

ut intelligam), ele quer dizer simplesmente que é natural que a fé busque o entendimento. Talvez jamais compreendamos, admite Anselmo, contudo, se de fato compreendermos, terá sido porque fomos movidos inicialmente pela fé. E a fé, é claro, depende da revelação divina da Escritura. Aqui Anselmo se mostra um discípulo fiel de Agostinho e, por decisão consciente, não vai além daquilo que disse o mestre. O fato de que concorde que seus alunos formulem certas doutrinas dialeticamente pode nos levar a pensar, erradamente, que estamos diante de um racionalista, o que Anselmo não é. Ele não busca esvaziar a revelação de seus mistérios, antes, quer penetrá-los sozinho o quanto puder. Em Anselmo, não há distinção alguma entre teologia e filosofia.

Alexandre de Hales

Alexandre é um pouco mais articulado.[34] Em sua *Summa Theologica*, discorre um pouco no preâmbulo sobre a Escritura. Insiste em que a Escritura tem um propósito maior do que o de outras histórias (1, 1). A história ali registrada não busca meramente apontar ações individuais de pessoas, antes, tem como objetivo avaliar ações e condições gerais que servem para informar homens e mulheres e capacitá-los a contemplar os mistérios divinos. Assim, Alexandre vê na Escritura um propósito e uma função diagnóstica salutar. Os exemplos que usa para ilustrar seu argumento talvez não sejam os mais apropriados: a morte de Abel aponta para o sofrimento inocente de Cristo e de outros justos, ao passo que a vileza de Caim representa a perversidade dos ímpios.

O modo (*modus*) da arte ou ciência da Escritura — que poderíamos chamar de "teologia" — difere da compreensão usual da mente racional. A teologia (*modus Scripturae artis*) se estabelece graças à sabedoria divina que informa à alma sobre coisas que dizem respeito à salvação (*per dispositionem divinae sapientiae ad informationem animae in iis quae pertinent a dsalutem*). Se isso parece intelectualismo puro, é preciso lembrar que Alexandre está falando de teologia como arte ou ciência (*scientia*), isto é, como algo que se pode comunicar. Os franciscanos não eram intelectuais, e sim voluntaristas (1, 1).

O que Alexandre quer dizer com teologia como informação fica ainda mais claro no momento em que assinala (1, 5) que o conhecimento obtido com a inspiração é mais certo do que aquele obtido com a racionalização humana, e o conhecimento adquirido pelo testemunho do Espírito é mais seguro do que aquele obtido pelo testemunho das criaturas. A primeira certeza

[34] *Summa theologica*, Roma: ad claras aquas, 924-48.

é a certeza do homem espiritual em oposição à do homem carnal. *Modus theologiae est certior certitudine experientiae*: "O método teológico é mais certo do que a certeza extraída da experiência". O homem carnal não tem outro conhecimento que não o *experimento sensibilium*; o homem espiritual possui uma certeza decorrente do fato de ter ele o espírito de contemplação das coisas divinas. A conclusão é de que somente o conhecimento proporcionado pela Escritura oferece certeza absoluta, ou melhor, divina. Essa ênfase da escola franciscana, segundo a qual o conhecimento (*cognitio*) não é apenas intelectual, é compartilhada por Lutero e pelos reformadores.

Boaventura

Boaventura não nos dá muitas informações.[35] Pertencia à Escola franciscana e era seguidor de Alexandre. A exemplo dos primeiros franciscanos, não fazia distinção muito rígida entre teologia e filosofia. Insistia simplesmente em que não há filosofia legítima que não se volte para Deus. A filosofia começa pelos efeitos visíveis e orienta sua discussão na direção de Deus, contudo, deve sempre se pautar pela teologia revelada, que é baseada na Escritura. Assim, havia apenas uma distinção metodológica entre as duas ciências. Ambas chegavam às mesmas conclusões. O filósofo, por exemplo, elaborava provas que confirmavam a existência de Deus, embora tivesse como pressuposto a sua existência. Ele não se tornava temporariamente ateu. Em tudo isso, a filosofia tinha um papel auxiliar em relação à teologia, que era extraída da Escritura.

Tomás de Aquino

Aquino é mais explícito em seu pensamento acerca da Escritura e de seu lugar na teologia da igreja do que qualquer outro teólogo mencionado anteriormente. Sua visão acerca da Escritura aparece em seu preâmbulo à natureza da *sacra doctrina*. Ele parte de uma discussão sobre a necessidade da revelação.

> Era, pois, necessário para a salvação do homem que estas coisas que ultrapassam sua razão lhe fossem comunicadas por revelação divina. Até mesmo com relação ao que a razão humana pode pesquisar a respeito de Deus, era preciso que o homem fosse também instruído por revelação divina. Com efeito, a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a um pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros.

[35] *Opera theologica selecta*, Florença: Luaracchi, 1934.

> No entanto, do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, que se encontra em Deus. Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com mais facilidade e maior garantia, era necessário fossem eles instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina.[36] (ST, I, 1,1, corpus)

Essa teologia, de que tomamos conhecimento por meio da revelação, é diferente em gênero (*secundum genus*) da teologia com que trabalha a filosofia. Tomás de Aquino indaga a seguir se a teologia (*sacra doctrina*) seria uma ciência especulativa ou prática. Trata-se de uma ciência que procede de princípios oriundos de uma ciência mais elevada, a saber, a ciência de Deus. Dado que essa ciência diz respeito a Deus, sua índole é especulativa mais do que prática. O lugar da Escritura na teologia fica muito claro em Tomás de Aquino quando ele pergunta se a doutrina sagrada tem caráter argumentativo. Todas as ciências baseiam suas inquirições em princípios, e não procuram prová-los. O mesmo se dá na teologia, cujos princípios (*principia*) são os artigos de fé. Na filosofia, as ciências menos nobres não podem contestar, tampouco provar os princípios que regem as ciências mais elevadas. A Escritura Sagrada nos propõe a mais elevada das ciências, uma ciência *sui generis*.

Se um herege ou um estranho demonstra aquiescência a quaisquer princípios da Escritura, pode-se discutir esperançosamente com ele. Nessa discussão, a fé na Escritura repousa sobre uma verdade infalível, e é impossível lançar mão de qualquer argumento que se oponha a tal fé. A teologia recorre à razão humana, mas com o objetivo único de elucidação. "Portanto, a sagrada doutrina também utiliza a razão humana, todavia, não para provar a fé, pois que em tal caso o mérito da fé se perderia, e sim para elucidar (*ad manifestandum*) outras coisas propugnadas por essa doutrina." Portanto, a teologia recorre aos filósofos naquelas questões que podem ser conhecidas pela razão humana. Paulo, por exemplo, cita Aratus (At 17.28). Aquino conclui da seguinte forma essa seção:

> Contudo, a doutrina sagrada se vale de tais autoridades como argumentos estranhos e com valor de probabilidade. Quando utiliza os argumentos de autoridade da Escritura canônica, ela o faz com propriedade, tendo em conta a necessidade de argumentar. Quanto à autoridade dos outros doutores da Igreja, se vale dela como argumento próprio, mas provável. É que nossa fé repousa sobre a revelação feita aos apóstolos e aos profetas

[36] *Summa theologica*, Roma: Marietti, 1948. (Publicado em português com o título *Suma teológica* [Ed. bilíngue (latim-português) da Loyola, São Paulo, 2001].)

> que escreveram os livro canônicos, e não sobre outras revelações, se é que existem, feitas a outros doutores. Eis por que, escrevendo a Jerônimo, Agostinho declara: "Somente aos livros das Escrituras chamados canônicos atribuo a honra de crer, com toda firmeza, serem seus escritores incapazes de errar em seus escritos. Os outros, se os leio, não é porque pensaram ou escreveram algo, que eu o considere verdadeiro, por mais eminentes que sejam quanto à santidade ou à dourrina". (ST, I, 1,9, "ad sec.")

Não há dúvida de que Aquino acredita na origem divina da Escritura e no princípio do *sola Scriptura*. Posteriormente, ele diria que o autor da Sagrada Escritura é Deus. Qualquer que tenha sido a direção tomada por seu pensamento mais adiante, os princípios corretos foram fixados claramente nesse prolegômeno à natureza da teologia. Vale a pena mencionar uma aberração na posição de Aquino. Em vez de se referir à Escritura como *principium* (fonte) da teologia, Aquino faz dos artigos de fé os *principia* (fontes) da teologia. A partir daí, teólogos romanos posteriores afirmariam que nem todos os artigos de fé são necessariamente extraídos da Escritura, muito embora seja temerário afirmar que Tomás de Aquino desse sua aprovação a tal inferência calcada em suas palavras. Por fim, se alguma confusão há em Aquino no tocante ao reino da razão e ao da tradição na teologia, não a encontraremos no prolegômeno, e sim na forma como ele desenvolve sua teologia. Vale a pena ressaltar esse fato em face do severo julgamento que faz Harnack da obra de Aquino.[37]

Em seu prolegômeno, Aquino chegou mais perto do que qualquer outro teólogo escolástico na afirmação do princípio do *sola Scriptura*. Na prática, porém, jamais foi capaz de qualquer realização que se aproximasse desse princípio. Contudo, afirmou conscientemente a inerrância da Escritura como pressuposto fundamental da empresa teológica. Ele diz, por exemplo, que é "herético dizer que haja qualquer falsidade nos evangelhos ou em qualquer Escritura canônica".[38]

Duns Scoto

Em seus prolegômenos, Duns Scoto tem muito a dizer sobre a revelação e a Escritura.[39] Depois de discorrer extensamente para mostrar a necessidade da revelação, ele inicia uma seção em que analisa a suficiência da Escritura.

[37] *History of Dogma*, 6.169.
[38] *In Iob.*, p. 13, lect. 1.
[39] *Opera omnia* (Vatican City: typus polyglotis Vaticanis, 1901-1946).

Contra os hereges, que rejeitavam partes da Escritura ou mesmo a Escritura inteira ele propõe oito argumentos a favor da verdade (*veritas*) da Escritura. 1) Profecia e cumprimento. 2) A concordância da Escritura consigo mesma. É óbvio, diz ele, que uma mente superior à humana produziu as Escrituras. 3) A autoridade dos autores da Escritura. Scoto ressalta que os autores da Escritura reivindicam a autoridade divina. Assim, creditar seus escritos a algo que não a autoridade absoluta é o mesmo que atribuir-lhes mentiras deliberadas. 4) A diligência exercida no acolhimento do cânon. A igreja, diz ele, sempre foi cautelosa no acolhimento daqueles livros escritos pelos profetas movidos pela inspiração divina (*scriptura recepta sit in Canone quam auctores, non sicut homines sed sicut prophetas, divina inspiratione scripserunt).* 5) A racionalidade dos conteúdos da Escritura. Duns argumenta que as coisas em que cremos, e que estão na Escritura, não são irracionais, uma vez que são compatíveis com a divina perfeição. 6) *De irrationalibitate errorum.* Aqui, Duns Scoto investe contra os erros insípidos e estúpidos dos judeus, maniqueus e outros hereges que deturpam a Escritura em prejuízo de Cristo, freqüentemente por falta de conhecimento da Escritura. "Não se pode contestar nem uma passagem sequer da Escritura." 7) A estabilidade da igreja que aceita a Escritura. (Pode-se imaginar aonde tal prova levará Duns.) 8) A prova explícita dos milagres.

Depois de listar esses oito argumentos, Duns Scoto afirma que a Escritura é suficiente para conduzir o homem aonde deve ir. Ele parece seguir Orígenes e se aproxima dos luteranos na fase mais tardia destes, em que defendem a suficiência da Escritura, mas não de tal modo que sua natureza tudo comportava de modo expresso; antes, tudo (por exemplo, a Trindade) ali estava *virtualiter, sicut conclusiones in principiis.*

Com relação à teologia como ciência, Duns começa ressaltando que a ciência, estritamente falando, compreende quatro fatores: 1) é conhecimento seguro, em que não há nenhuma possibilidade de dúvida ou engano (*cognitio certa*); 2) é conhecimento necessário, e não contingente; 3) é evidente perante o intelecto (*sit causata a causa evidente intellecta*); 4) pode ser demonstrada pela razão e pelo argumento discursivo. De acordo com os três primeiros fatores, a teologia é *em si mesma* uma ciência, mas não para nós. Quando trata das operações externas de Deus, a teologia não é ciência, porque não é necessária (4, 1).

A ciência teológica — que Scoto certamente chamaria de *sabedoria* — não depende de nenhuma outra ciência . Embora a metafísica se ocupe de Deus, mesmo assim a teologia não deriva nenhum dos *principia* da metafísica. Os princípios teológicos são aceitos pela fé, pela autoridade que têm. Tampouco pode a teologia ser demonstrada por quaisquer *principia entis.* Aqui Scoto difere

de Aquino. Pode-se perceber a ruptura que então se estabelece entre os dois filósofos, ou teólogos. Scoto ainda é basicamente voluntarista. Ele não daria o mesmo peso à razão e à demonstração que deu Aquino. Para ele, o mais importante é a fé e a autoridade, as quais, infelizmente, tornam-se em última análise a autoridade da igreja. Assim, vemos que Duns Scoto difere igualmente de Aquino ao ensinar que a teologia é *scientia practica*; ao passo que Aquino a considerava eminentemente uma *scientia speculativa*. De todos os teólogos escolásticos, Duns Scotus é quem mais discorre sobre a autoridade intrínseca e a inerrância da Escritura. Alguns de seus pensamentos resumidos acima foram, a bem da verdade, encampados pelos teólogos protestantes durante o período da ortodoxia. Contudo, em face de sua insistência na autoridade, confiabilidade e até mesmo suficiência da Escritura, Scoto estava longe de ratificar o princípio do *sola Scriptura* e mais longe ainda de colocar em prática qualquer princípio que a ele se assemelhasse.

Em Aquino e Scoto podemos perceber como é difícil preservar o *sola Scriptura* em face da intromissão da razão, por um lado, e da autoridade da igreja, por outro.

MARTINHO LUTERO

Essa rápida pincelada sobre a história da doutrina da inspiração bíblica, desde os tempos apostólicos até a Reforma, termina com Lutero (seus sucessores serão estudados no próximo capítulo). Contudo, não podemos oferecer mais do que uma visão perfunctória de seu pensamento. Ele representa o fim de uma era (Idade Média) e o começo de outra (Reforma). Não há necessidade de examinar o posicionamento de outros reformadores menores, tais como Melâncton, Flácio (que contribuiu prodigamente para a elaboração dos primeiros estudos bíblicos) e outros. Eles não diferem em nenhum ponto importante de Lutero e de sua atitude em relação à Escritura e ao uso dela.[40]

[40]Basta comparar as análises da doutrina da Escritura de Melanchton por Hans Engeland, *Glauben und Handeln* (München: C. Kaiser, 1931) e as análises de Flacius por Gunter Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation. I. Matthias Flacius Illyricus* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936) com as análises de E. Thestrup Pedersen em totno da doutrina luterana da Palavra, sua hermenêutica e exegese em *Luther som Skriftfortolker* (Copenhague: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1959) para perceber que não há nenhuma diferença essencial entre a posição de Lutero e a de outros reformadores conservadores acerca da doutrina da Escritura. Historiadores mais velhos, tais como Isaac Dorner, *History of protestant theology*, trad. George Robson e Sophia Taylor (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871) e, de modo esp., Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* (Leipizig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908-27) e seus seguidores não vêem senão diferenças superificiais, as quais, por vezes, dão exagerado relevo, tendo sido corrigidos pelos estudos exaustivos de Wilhelm Walther e Michael Reu. Baseio grande parte de minha argumentação nas provas e conclusões desses autores.

Embora o conceito de Escritura da igreja primitiva e de toda a Idade Média legado a Lutero fosse elevado e consensual, ele adotou, por razões as mais diversas, um tratamento diferente do de seus predecessores imediatos em relação à Escritura. Portanto, suas convicções relativamente à origem divina da Escritura e à autoridade e inerrância bíblicas — convicções estas defendidas pelos pais da igreja e acolhidas pelos escolásticos, embora estes a tenham desmerecido algumas vezes — foram forjadas por uma nova hermenêutica e por um novo enfoque evangélico dado à teologia. O significado desse fato jamais será ressaltado à saciedade.

O que há de diferente, e até mesmo revolucionário, no tratamento que Lutero confere à Escritura? Certamente um fator que o distingue da teologia escolástica, de onde emergira, foi a influência do humanismo da época, com sua ênfase decidida na filologia e na teologia como instrumentos exegéticos — uma ênfase acadêmica que levou Lutero a aprender as línguas da Bíblia e até a fazer preleções sobre os livros da Bíblia. Por fim, ele os traduziu para o alemão. Não obstante, esse fator apenas não explica a dinâmica da doutrina de Lutero acerca da Escritura e a grande influência teológica que ela exerceu.

Presume-se que a experiência de Lutero, resultante da descoberta do evangelho da justificação por meio da fé na Escritura, é de importância fundamental para a compreensão de sua doutrina da Palavra.[41] Todavia, tal teoria coloca o carro diante dos bois e erra ao não compreender a posição dele sobre o papel secundário da experiência em relação ao poder e à autoridade da Palavra divina.

O fato é que Lutero descobriu inúmeras coisas sobre a forma e o conteúdo da Escritura que, embora aceitas pacificamente, haviam sido pouco valorizadas e ignoradas no passado.

Em primeiro lugar, Lutero compreendeu que a ciência teológica ou a sabedoria constitui um *habitus* ou carisma que não é meramente concedido pelo Espírito Santo, como ensinaram todos os teólogos medievais; antes, era um dom concedido pelo Espírito *por intermédio das Escrituras*. Para ser teólogo, é preciso ser antes de tudo fiel à Escritura. Deve-se lê-la e relê-la,[42] lutar

[41]Trata-de de um ponto de vista defendido, p.ex., por Rupert Davies, *The problem of authority in the continental reformers* (London: Epworth, 1946). Diz ele: "O resultado praticamente imediato da experiência de justificação pela fé de Lutero foi a convicção de que as Escrituras bastavam como fonte de autoridade plena da verdade."

[42]Cf. W² 18, p. 732; 18, p. 332.

Atenção para as seguintes abreviações usadas nesta nota e nas próximas:

Er. Lat. = Matinho Lutero, *Opera Latina* (Frankfurt e Erlangen, Heyder e Simmer, 1865-73).

WA= *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtsausgabe (Weimar: Böhlau, 1883).

W² = Martinho Lutero, *Sämmtliche Schriften*, herausgegeben von dr. Joh. Georg Walch, 2. Auflage (St Louis: Concordia, 1881-1930).

com ela,[43] compreender o sentido por ela proposto sem glosa humana,[44] e submeter-se a ela.[45] Em suma, o teólogo deve ser em primeiro lugar, e mais do que tudo, um *bonus textualis*.

> Cabe ao teólogo, antes de mais nada, familiarizar-se tanto quanto possível com o texto da Escritura (um *bonus textualis*, como se diz). Deve ele referendar o seguinte princípio básico: nas questões sagradas, não há o que argumentar ou filosofar; pois se me deixar conduzir pela razão e pelos prováveis argumentos que lhe são peculiares, seria impossível para mim violentar todos os artigos de fé com a mesma facilidade com que o fizeram Ário, os sacramentalistas e os anabatistas. Contudo, a teologia pede-nos que ouçamos, creiamos e nos deixemos convencer de coração pela verdade de Deus, por mais absurdo que pareça à razão aquilo que ele diz em sua Palavra.[46]

Lutero jamais se cansa de enfatizar o fato de que o Espírito Santo faz do indivíduo um teólogo simplesmente conduzindo-o ao entendimento e à aceitação das palavras da Escritura.

> Este é o nosso fundamento: onde quer que a Escritura requeira que acreditemos em algo, de tais palavras não devemos nos desviar nem de seu som, nem da ordem em que se encontram, a menos que um artigo expresso de fé (com base em passagens claras da Escritura) nos induza a interpretá-las de outra forma ou nos leve a reordená-las. Se assim não for, o que será da Bíblia?[47]

E ainda:

> Deveis meditar, não apenas com o coração, mas também com o exterior, trabalhando com a narrativa oral, aprendendo a manejá-la, assim como a palavra impressa do Livro, lendo-a e relendo-a incontáveis vezes, observando o que o Espírito Santo quer dizer com ela e nela meditando. Cuidado para que nunca vos canseis dela ou julgueis bastantes as leituras feitas, ouvidas, proferidas — uma, duas vezes, até que a entendais toda e em profundidade. Porque se assim não for, jamais sereis teólogos dignos de tal nome.[48]

[43] W² 6, p. 96. Isso implica a utilização da analogia da Escritura, W² 15, p. 1271; WA 46, 726.

[44] WA 10, 1, 1, p. 417: "Nossa fé deve, antes de tudo, basear-se em Escrituras claras, as quais deem ser entendidas simplesmente de acordo com o som e o significado das palavras"; v. W² 3, p. 21; 22, p. 577. O sentido pretendido é apenas um, W² 18, p. 1447; 11, p. 313; 1, p. 950-2.

[45] W² 13, p. 1898; WA 24, 19.

[46] W² 5, p. 456.

[47] W² 18, p. 147.

[48] W² 14, p. 435.

É significativo o fato de que os antigos pressupostos católicos acerca da origem e da autoridade divinas da Escritura sejam levados em conta em todas essas advertências de Lutero relativamente à formação do teólogo.

É a dedicação total de Lutero às Escrituras como fonte de toda teologia que o leva à descoberta do evangelho da justificação em Romanos 1.16. Essa mesma consideração pela Escritura e a submissão a ela conduziram-no àquele discernimento, no que foi seguido por Melâncton e também pelos teólogos reformados, de que a Escritura deve ser dividida entre Lei e evangelho, além de outros avanços hermenêuticos semelhantes. Foi sem dúvida essa dependência bíblica confiante nas Escrituras que o levou a rejeitar a filosofia e os princípios filosóficos como elementos formadores da teologia (tal como o princípio de Aristóteles e de Aquino: *finitum non est capax infiniti*). Diz Lutero:

> Paulo junta todos: ele mesmo, um anjo do céu, os professores da terra, mestres de todos os tipos, e os sujeita à Escritura Sagrada. A Escritura deve reinar tal qual rainha; todos devem obedecê-la e sujeitar-se a ela, e não o contrário. Todavia, é mister que sejam meras testemunhas, discípulas, e que a confessem: quer seja o papa, Lutero, Agostinho ou mesmo um anjo do céu.[49]

Ao apresentar em detalhes o que faz do cristão um teólogo, Lutero estabelece já a partir desse momento um posicionamento claro no que se refere à autoridade bíblica, porém, em um contexto eminentemente prático, e não teórico.

Em segundo lugar, a exemplo dos pais da igreja, Lutero via as Escrituras de forma cristocêntrica em toda a sua extensão e soteriológica em seu propósito — sempre, contudo, no contexto prático da aplicação hermenêutica consistente que dá forma a toda a sua atividade teológica. Para Lutero, "Cristo é a soma e a verdade da Escritura".[50] "As Escrituras, do começo ao fim, a ninguém revelam senão ao Messias, o Filho de Deus, que deveria vir e, por meio de seu sacrifício, tomar para si e levar consigo os pecados do mundo."[51] "A Escritura toda aponta unicamente para Cristo."[52] "Fora do livro do Santo Espírito, a saber, as Escrituras

[49]WA 40, 1, p. 120; cf. WA 10, 2, p. 256; WA 10, 1, p. 80: "As Escrituras Sagradas são o único indício de prova cristã sobre a terra"; cf. W² 9, p. 1238; 19, p. 19ss.; 9, p. 650; 16, p. 2212; 8, p. 1110.

[50]WA 3, 620.

[51]W² 17, p. 1070.

[52]WA 2, 73.

Sagradas, não é possível achar Cristo."[53] Tais afirmativas sobre a cristocentricidade do AT e do NT poderiam se multiplicar por muitas outras mais.[54]

O princípio da cristocentricidade da Escritura não foi algo que Lutero herdou da igreja primitiva e depois impôs às Escrituras. Ele extraiu o princípio da própria Escritura. Nela encontrou, por indução, a Cristo, graças a um trabalho de exegese sério e sadio, como se percebe com muita clareza em seus comentários sobre Gênesis, Deuteronômio, Salmos e Isaías. A cristocentricidade teológica pessoal de Lutero, embora decorrente da Escritura, anima ao mesmo tempo a exegese do reformador. Não somente é possível a ele, como é também seu dever, ler o AT à luz do NT, assim como lia o NT à luz do AT. Tal prática está em sintonia com sua crença — e de toda a igreja católica à luz de Lucas 24.25-27; Romanos 15.4,2; 2Timóteo 3.15 e outras passagens — na unidade da Escritura e no princípio hermenêutico de que a Escritura é sua própria intérprete.[55] Foi só quando não conseguiu encontrar Cristo e a justificação pela fé em certos livros do AT e do NT (todos *antilegomena*) que Lutero se viu impelido a depreciar o valor deles, e por isso questionou sua canonicidade.[56] Na verdade, por vezes ele parece menosprezar a própria Bíblia ante a pérola de grande valor nela encontrada. Ele diz, por exemplo:

> Suplico e sinceramente advirto a todo cristão piedoso que não tropece na linguagem simples e nas histórias que, com freqüência, encontrará ali. Não deve duvidar de que, por mais simples que pareçam, são elas efetivamente as palavras, feitos, juízos e a história da alta majestade e da sabedoria divinas, pois essa é a Escritura que torna estultos todos os sábios e prudentes, e que só é acessível às criancinhas e aos tolos, como diz Cristo em Mateus 11.25. Fora com tal presunção arrogante! Deveis pensar na Escritura como a mais nobre e elevada das coisas sagradas, como o filão

[53]W² 9. p. 1775.

[54]W² 8, p. 191; 11, p. 526; 3, p. 1958, 1959, 1964; 8, p. 111; 9, p. 855, 1818; 9, p. 1774; WA 17, 2, p. 234; 52, 509. Cf. Petersen, *Luther*, p. 251-70, para uma ampla discussão sobre a exegese de Lutero a este respeito, além de várias outras citações semelhantes de Lutero.

[55]Cf. Petersen, *Luther*, p. 93-106.

[56]Seu princípio parece estar resumido no seguinte exagero: "Tudo o que Cristo não ensinou não é apostólico, embora tenha sido ensinado por são Pedro ou são Paulo; o que Cristo prega é apostólico, ainda que tenha sido ensinado por Judas, Anás, Pilatos e Herodes." W² 14, p. 129. Para uma discussão definitiva dos pontos de vista de Lutero sobre a canonicidade, v. Reu, *Luther and the Scriptures*, p. 38-48. O autor mostra de modo irrevogável que as opiniões de Luero sobre a canonicidade de maneira alguma afetam sua doutrina da inspiração e autoridade bíblicas.

> mais rico, que jamais se esgotará, de modo que possais encontrar a revelação divina que Deus coloca diante de vós de maneira tão absurda e ordinária. Ele assim o faz para que todo orgulho seja destruído. Ali encontrareis as faixas com que se enrolava o menino Jesus e também a manjedoura em que ele dormia, e para a qual os anjos enviaram os pastores, conforme Lucas 2.12. São pobres e toscas as suas faixas, porém precioso é o tesouro, Cristo, que elas abrigam.[57]

Longe de diminuir a Escritura com tal declaração, Lutero a exalta; tal é exatamente o seu propósito ao falar dessa maneira. Para ele, a Escritura é de supremo valor (e não são poucas as vezes em que ele louva o valor das Escrituras[58]), não meramente por causa de sua forma como Palavra de Deus e como revelação, mas por causa de seu conteúdo e de sua mensagem, que é Cristo, o Salvador do mundo crucificado e ressurreto.

Há, contudo, uma outra razão por que Lutero valorizava tanto as Escrituras: por seu poder, poder para consolar, para salvar, regenerar, para conduzir o filho de Deus à vida eterna. Nesse sentido, e com esse propósito, Deus fala de maneira poderosa conosco nas Escrituras Sagradas.[59] Esse é exatamente o propósito do Espírito Santo, até mesmo quando narra diligentemente a história mais vergonhosa e adúltera ou as coisas mais desprezíveis, imundas e abomináveis da Escritura: para nos ensinar, reprovar,

[57]Por vezes, Lutero opõe Cristo à Escritura: "Se nossos adversários insistem em ressaltar as Escrituras, insistimos em ressaltar Cristo perante elas". E ainda: "Não se deve compreender as Escrituras em oposição a Cristo, e sim em consonância com ele; portanto, a Escritura deve se relacionar com Cristo, ou então não é Escritura". W² 19, p. 1441. Aqui, porém, Lutero está simplesmente aplicando seu princípio hermenêutico da cristocentricidade: a Escritura simplesmente não pode ensinar nada que seja contrário à expiação vicária de Cristo (cf. WA 24, 549, p. 18; 42, 368, p. 35; 42, 277, p. 20) e à doutrina da justificação. Essa é também sua intenção quando se refere a Cristo como *dominus et rex scripturae* (WA 40, 1, p. 419ss.). Com isso, ele quer simplesmente dizer que as passagens referentes à lei não devem minimizar as declarações cristológicas da Escritura que ensinam a justificação pela fé.

[58]W² 19, p. 1734: "Uma frase da Escritura Sagrada vale mais do que todos os livros do mundo". W² 9, p. 654: "Se a Palavra for falsificada e Deus negado, ou se for ele alvo de blasfêmias, não haverá então esperança alguma de salvação" (cf. W² 9, p. 111, 655, 885, 1788, 1792, 1802). W² 9, p. 1819: "Deus nos deu a Escritura Sagrada para que não somente a lêssemos, mas também a sondássemos, meditássemos nela e nela ponderássemos. Dessa forma encontraremos nela a vida eterna". Observamos a intenção soteriológica da Escritura implícita nessa afirmativa de Lurero e em outras similares.

[59]W² 9, p. 1800.

advertir, abençoar e salvar.[60] Lutero nunca se cansa de exaltar o valor prático de Escrituras na vida de um crente. As Escrituras fazem dos cristãos pessoas felizes, confiáveis, confiantes e nos põem em paz com Deus.[61] Ela é nossa defesa contra as tentações do demônio, do mundo e da carne.[62] Nos instrui na verdadeira adoração e serviço a Deus[63] e nos mostra como sermos bons teólogos.[64] Nos santifica, reforma e conforta.[65] Mais do que tudo, porém, aprendemos com ela sobre Deus e sua graça e assim ganhamos a vida eterna.[66] Aí reside o grande poder da Escritura, pois ela não somente nos aponta Cristo, como também compartilha Cristo conosco e o outorga a nós. Ela nos conduz à fé e, por seu intermédio, o Espírito Santo vem até nós com todos os seus tesouros e bênçãos.[67] A Escritura faz tudo isso; possui o poder intrínseco para fazê-lo porque é a Palavra de Deus, porque o Espírito de Deus jamais dela se aparta[68] e porque sua mensagem é Cristo. "Todas as obras que Cristo realizou acham-se registradas em sua Palavra, e na Palavra e pela Palavra ele nos dará todas as coisas, e sem ela não nos concederá coisa alguma."[69] É claro que o evangelho anunciado tem todo o poder da Palavra escrita da Escritura. Porém, a palavra anunciada (e toda a teologia) deve ser buscada exclusivamente no fundamento divino único da Escritura.

A convicção profunda e pessoal de Lutero no que diz respeito ao poder das Escrituras é o *terceiro* fator constituinte do novo enfoque que ele dá às Escrituras.

Assim, a doutrina de Lutero sobre a origem divina da Escritura, sua autoridade e inerrância, deve ser entendida à luz dos três aspectos mencionados anteriormente: 1) o Espírito Santo faz do crente teólogo unicamente por meio da Escritura; 2) a expiação de Cristo é o fardo e "artigo principal" de toda a Escritura;[70] 3) as Escrituras são poderosas para incutir a fé e tornar a pessoa sábia para a salvação. Isso não significa que a bibliologia de Lutero esteja baseada nesses três *insights*; pelo contrário, seu entendimento sobre tais questões

[60]W², p. 1200ss.; v. 1, p. 1344; WA 17, 11, p. 39.
[61]W² 4, p. 2098.
[62]W² 6, p. 439; 3, p. 18; 2, p. 1385; 5, p. 274.
[63]W² 4, p. 1424; 13, p. 573; 13, p. 2215, 2216.
[64]W² 14, p. 435.
[65]W² 23, p. 2085; 4, p. 1559.
[66]W² 9, p. 1819; v. p. 1788.
[67]W² 5, p. 271; 3, p. 760; 5, p. 415; WA 11, 33.
[68]W² 18, p. 1811; Erl. (Alemão) 4, p. 307; 8, p. 288; 18, p. 215; 51, p. 377-88.
[69]W² 13, p. 1556.
[70]Cf. *Smalcald articles* 1, 11, p. 1ss.

é extraído *da* Escritura.[71] Contudo, a pré-compreensão hermenêutica que Lutero traz consigo ao estudo da Escritura resulta em um ponto de vista muito mais prático e evangélico acerca da autoridade bíblica que antes prevalecia.

O que, então, ensina Lutero especificamente nesses três itens aqui em discussão: a origem divina da Escritura, sua autoridade e inerrância? Do ponto de vista formal, o pensamento de Lutero é idêntico ao da igreja primitiva e da Idade Média.

Origem divina e inspiração

Embora Lutero, assim como seus predecessores e seguidores imediatos, raramente falassem da inspiração como tal, ele diz literalmente em centenas de exemplos que a Bíblia é a Palavra de Deus, que Deus fala por meio da Escritura e é o autor da Escritura.[72] Não há como interpretar anacronicamente o pensamento de Lutero, como se ele tivesse introduzido, já naquela época, a idéia pré-liberal de que a Bíblia simplesmente *contém* a Palavra de Deus ou mesmo a idéia pré-barthiana de que Deus, de algum modo, onde e quando o compraz, torna as palavras dos homens (na Escritura) *sua* Palavra.[73] Lutero simplesmente, e de modo muito engenhoso, declara: "Deveis tratar as Escrituras de tal modo que tenhais em mente que é Deus ali quem vos fala".[74] Tememos e trememos diante das palavras da Escritura porque são elas palavras de Deus, todas elas, porque "quem desprezar uma única palavra de Deus, a nenhuma considera importante".[75] Mateus, Paulo e Pedro foram de fato homens, mas quem achar

[71]Não há razão alguma para concluir, como o faz Otto Ritschl (*Dogmengeschichte*, 4, p. 167-70) que o ensinamento de Lutero referente ao poder da Escritura resultou de uma doutrina da inspiração peculiar. Afinal de contas, os teólogos reformados compartilhavam da visão luterana sobre a origem divina da Escritura, porém nunca foram tão longe quanto ele na exaltação do poder da Palavra.

[72]W² 7, p. 2090; 9, p. 1811; 9, p. 1808: "Na Escritura não se tem a palavra humana, e sim a mais elevada Palavra de Deus. Deus quer discípulos que se aproximem com diligência da Escritura e dêem atenção às suas palavras". 9, p. 1818: "Porque cremos que as Escrituras Sagradas são Palavra de Deus e podem nos salvar, portanto deveríamos lê-las e estudá-las, para que encontremos o Cristo por elas revelado, e de quem também dão testemunho". Vê-se aqui que o poder das Escrituras se acha na dependência de sua origem divina. 1, p. 531; 22, 39, 25; 3, p. 1890: "Portanto, toda a Escritura é de autoria do Espírito Santo". V. 9, p. 1821, 1852; 7, p. 113; 3, p. 21; 3, p. 1895; 16, p. 2182; 14, 21, 3, p. 785; WA 401, 57; 17, 11, p. 39.

[73]Karl BARTH, *Church dogmaticsc*, trad. G. T. Thomson, G. W. Bromily, et al. (Edimurgo, T. & T. Clark, 1936-39), 1, 1, p. 123.

[74]W² 3, p. 21.

[75]WA 26, 449.

que suas palavras e sua doutrina eram simplesmente palavras de homens, e não de Deus, é porque tem o coração endurecido, é cego e blasfemo, e deve ser evitado.[76] "A maldita descrença e a carne odiosa não nos permitem compreender e saber que Deus fala conosco na Escritura, e que ela é sua Palavra; antes, dizem-nos simplesmente que é palavra de Isaías, de Paulo ou de algum outro homem comum, que não criou os céus e a terra."[77] Que a Escritura é a Palavra de Deus significa para Lutero que tal é sua condição material e formal, palavra por palavra. Ela é sua Palavra verbalmente inspirada. "As Escrituras Sagradas são a Palavra de Deus, escrita (eu acrescentaria), letra por letra, e pela organização de tais letras em palavras, assim como Cristo é a Palavra eterna de Deus oculta em natureza humana."[78] Até mesmo a ordem em que as palavras se acham registradas na Escritura é obra intencional do Espírito Santo.[79] Assim, não são meramente divinas as frases e expressões encontradas nas Escrituras, como também as palavras e sua ordenação.[80] "Os profetas não fazem declarações de sua própria mente. Aquilo que ouviram do próprio Deus [...] isso proclamam e declaram."[81] E se os santos evangelistas organizam seus evangelhos de maneira diferente uns dos outros, também nisso seguem a determinação do Espírito Santo.[82]

Autoridade

Para Lutero, a autoridade divina da Escritura não procede de seu conteúdo, constituído pelo evangelho e pela Lei, e sim de sua forma. Ela tem autoridade porque é a Palavra de Deus.[83] A autoridade da Escritura a credencia como única fonte e norma de doutrina. "Nenhuma doutrina na igreja pode vir de outra parte que não da Escritura Sagrada; ela é nossa única fonte de doutrina."[84] Somente a Escritura tem autoridade, portanto, é nossa única fonte e norma de doutrina. "Não há nenhuma outra evidência de prova cristã na terra, exceto

[76]Er. (alemão), 28, p. 342; v. ibid. 28, p. 343.

[77]W² 9, p. 1800.

[78]W² 9, p. 1770; WA 3, 347; 262.

[79]W² 19, p. 1104. Cf. WA 47, 193.

[80]W² 4, p. 1960 (WA 40, 111, p. 254): "Não apenas as palavras [*vocabula*], como também o modo de expressão [*phrasis*] utilizados pelo Espírito Santo e pela Escritura são divinos".

[81]W² 4, p. 1492. Cf. W² 3, p. 785, WA 17, 11, p. 39.

[82]WA 8, 508.

[83]W² 8, p. 38; 9, p. 839; 3, p. 325; 13, p. 1559; 5, p. 933; 22, p. 1661; 9, p. 1238; 9, p. 87.

[84]W² 9, p. 87. Cf. W² 3, p. 503; 9, p. 86, 915; 1, p. 1290; 8, p. 1110; 13, p. 1911; 20, p. 213; 19, p. 1071; 3, p. 325; 15, p. 1295; 22, p. 1661; 9, p. 87; 19, p. 19ss., 1238; 16, p. 2212; 8, p. 1110. WA 18, 147; 10, 1, 1, p. 417.

a Escritura Sagrada."[85] Lutero regozija-se e deleita-se na certeza que lhe dá sua relação com a autoridade da Bíblia. "Uma passagem da Escritura tem mais autoridade do que todos os livros do mundo."[86] Ao comentar Gálatas 1.8, Lutero observa:

> Paulo reúne a todos: a si mesmo, um anjo do céu, os professores da terra, os mestres de todos os tipos, e os sujeita à Escritura Sagrada. Ela deve reinar feito rainha, todos devem obedecê-la e a ela se sujeitar, e não o contrário. Todos devem ser simples testemunhas, discípulos e devem dela testificar, quer se trate do papa, Lutero, Agostinho ou mesmo um anjo do céu.[87]

É óbvio que nem a razão, nem a filosofia ou a experiência, tampouco o papa e o conselho da igreja desfrutam da mesma autoridade da Escritura. Todos devem submeter-se a ela. Também não devem eles interpretar a Escritura de tal forma que contrarie seu significado claro e objetivo.[88] Se assim não for, "o que será da Bíblia?". A Escritura seria relegada a uma posição de menor importância e perderia totalmente sua autoridade. Se a Escritura não for a única e exclusiva autoridade, não será autoridade de forma alguma.[89] Lutero não somente afirmou o princípio do *sola Scriptura* como também o praticou.

Inerrância

A origem divina, a autoridade e a inerrância da Escritura formam para Lutero um todo só. Um conceito implica o outro. Em contextos em que defende a autoridade da Escritura, Lutero afirma ou alude à sua origem divina. Quando defende o *sola Scriptura* contra os romanistas ou outros entusiastas, afirma que o Espírito Santo fez com que os autores bíblicos escrevessem de forma clara, verdadeira e sem erros. Para Lutero, a idéia de que a Palavra de Deus, dotada de autoridade, pudesse conter erros, seria rematado absurdo. Tal idéia jamais seria possível antes da ascensão do idealismo subjetivo e do existencialismo. Quando Lutero ou qualquer outro reformador defendia a autoridade da Escritura — que era sua preocupação principal — ele estava, na verdade, afirmando também sua natureza divina e total veracidade. É bem pouco provável que Lutero fizesse qualquer distinção entre essas três coisas.

[85]WA 10, 1, 80.
[86]W² 19, p. 1734.
[87]WA 40, 1, p. 120.
[88]WA 23, 119, p. 11ss.; 147, p. 23ss.
[89]WA 40, 111, p. 254; 37, 40. Cf. Reu, p. 61 passim.

Em seu estilo direto e muito franco, Lutero afirmava a infalibilidade e a veracidade absoluta da Escritura. Para ele, assim como para os que o precederam, isso significava que a Escritura 1) não erra e não falha de forma alguma e; 2) não se contradiz.

Portanto, com relação ao primeiro aspecto da inerrância, diz ele: "A razão natural produz a heresia e o erro. A fé ensina a verdade pura, e a ela se atém. Aquele que se ativer à Escritura verá que não mente nem engana".[90] "A Escritura não pode errar."[91] "As Escrituras jamais erraram."[92] Se a Escritura parece errar, a culpa é nossa, por não a compreendermos adequadamente ou por não nos submetermos a ela.

> Culpa-se o Espírito Santo por não falar corretamente; ele fala como fala o bêbado ou o tolo, mistura tanto as coisas e se vale de palavras e afirmações incultas e esquisitas. Contudo, a culpa é nossa, que não compreendemos sua linguagem, tampouco a missão dos profetas. O contrário disso não pode ser; o espírito Santo é sábio e torna igualmente sábios os profetas. O homem sábio deve ser capaz de falar corretamente; essa é uma verdade que jamais falha.[93]

Essa declaração de Lutero mostra também que a Escritura é *infalivelmente* verdadeira em todas as suas afirmativas, e de forma incontestável. Não é preciso que a testemos com a razão, com a experiência ou com qualquer outro tipo de autoridade. Aquilo que ela pode e deve ser aceito aprioristicamente.[94] Isso significa levar cativa nossa razão. Porque as simples palavras da Escritura parecem estar freqüentemente em oposição à ciência, à evidência e à experiência. "Como diz a Palavra, assim deve ser, embora todo o mundo, a mente e o entendimento e todas as coisas a ela se oponham."[95] E, é claro, porque é Palavra de Deus é que a Escritura é infalivelmente verdadeira.[96]

O segundo aspecto da inerrância, a saber, que a Escritura não pode se contradizer, é respaldado por Lutero com igual vigor: "A Escritura concorda

[90] W² 11, p. 162.
[91] W² 14, p. 1073.
[92] W² 15, p. 1481; 9, p. 356.
[93] W² 14, p. 1418.
[94] W²2, p. 1893; 19, p. 1309, 1442; 22, p. 1852; 3, p. 478; 13, p. 241; 9, p. 1839.
[95] W² 8, p. 1105. V. 13, p. 241: "Não devemos nos sentir ofendidos pela Palavra de Deus, mesmo que nos pareça efetivamente assombrosa, inacreditável e impossível. Devemos nos apegar firmemente a ela. Se Deus falou, certamente assim será".
[96] W² 17, p. 1339; 20, p. 775; 13, p. 2478.

consigo mesma em todas as suas partes".[97] Na verdade, "não há dúvida de que a Escritura não pode discordar de si mesma".[98] Somente um hipócrita tolo, inculto e de coração empedernido encontrará contradições na Bíblia. "É impossível que a Escritura se contradiga; assim parece apenas aos hipócritas insensíveis e obstinados."[99] Neste ponto, a doutrina da inerrância de Lutero está de acordo com seu comprometimento católico com a unidade da Escritura e se torna, juntamente com a analogia da Escritura, uma regra hermenêutica fundamental. Se a Escritura se contradisser em qualquer ponto que seja, disso se segue que toda exegese, interpretação e teologia desembocam necessariamente no caos.

Para Lutero era "tudo ou nada". E assim foi durante o período em que trabalhou em sua obra teológica e baseou seu ensinamento na palavra inerrante da Escritura. Dizer que havia na Escritura um erro só que fosse era o mesmo que blasfemar contra Deus e contra toda a Escritura. "Quem mente e blasfema contra Deus em uma palavra ou fala como se fosse tal coisa de pouca importância blasfema contra Deus em tudo o mais e tem para si que toda blasfêmia contra Deus é de pouca monta."[100] Essa é a "teoria do dominó" de Lutero no que respeita à veracidade da Escritura. Ao falar contra os fanáticos, que costumam fazer pouco da palavra externa da Escritura, diz Lutero:

> Eles não crêem que elas [as palavras da Escritura] provêm de Deus. Pois se acreditassem que fossem divinas, não as reputariam por pobres e infelizes; antes, veriam nelas títulos maiores do que o mundo todo e temeriam e tremeriam diante delas como se estivessem perante o próprio Deus. Quem desprezar uma única palavra de Deus não considera importante nenhuma das demais.[101]

E ainda:

> Quem for ousado o bastante para acusar a Deus de fraude e de logro em uma única palavra e assim o fizer intencionalmente reiteradas vezes depois de ter sido advertido e instruído uma ou duas vezes, arrisca-se a acusar de fraude e de logro a Deus também em todas a suas palavras. Portanto,

[97] W² 3, p. 18.
[98] W² 20, p. 798.
[99] W² 9, p. 356. Cf. WA 40, 1, p. 420.
[100] W² 20, p. 775.
[101] WA 26, 49.

> é verdade, total e sem exceção, que devemos crer em tudo ou então em nada. O Espírito Santo não se divide, de tal modo que ensine uma doutrina da maneira correta e outra de maneira errrada.[102]

CONCLUSÕES

Que conclusões podemos tirar dessa breve análise da visão que a igreja, no decorrer dos anos, sustentou em relação à Bíblia? Deparamos com um acordo notável e fundamental entre os principais pais da igreja, os escolásticos e o primeiro reformador no que se refere à atitude de cada um diante da Bíblia — sobretudo no que se refere à inspiração divina, sua autoridade e veracidade. Somente os heréticos ousaram rejeitar a fé universal da igreja nessas questões. Vimos que no decorrer dos séculos, desde a época dos apóstolos até a Reforma, a crença de que

[102]WA 54, 158. V. 56, 249; 32, 59; 50, 269. Michael Reu, *Luther and the Scriptures*, p. 56 et passim, reuniu estas e muitas outras passagens colhidas na obra de Lutero para mostrar que sua posição no tocante a este assunto foi fruto de uma reflexão muito bem fundamentada. Para Lutero, a teologia e a Escritura, segundo Reu, constituíam uma cadeia áurea inquebrantável. Se um só elo se rompesse, a cadeia toda se desmancharia. V. notas de Reu na p. 150.

Reu, seguindo Wilhelm Walther, mostra também com base em inúmeras provas, que Lutero acreditava na inerrância da Escritura também quando tocava em assuntos aparentemente não relacionados de modo direto com a doutrina. As poucas observações pejorativas do reformador em relação a certas passagens (seja por frustração, já que pareciam contrariar outras afirmações bíblicas [cf. WA 28, 269; 32, 642] ou por causa de sua propensão para a hipérbole) são facilmente explicadas por Reu e mais do que compensadas por centenas de declarações de Lutero em que fica claro o absoluto compromisso dele com a autoridade divina e a inerrância da Escritura.

Muitos teólogos e estudiosos já ressaltaram as observações pouco elogiosas de Lutero em relação à carta de Tiago e a alguns dos outros antilegomena e concluem disso que ele tinha uma atitude muito liberal, ou mesmo pouco respeitosa, em relação a algumas partes das Escrituras no que diz respeito à inerrância. Trata-se de um argumento inteiramente falacioso. Vale lembrar que, diferentemente dos católicos romanos e dos reformados, Lutero e os luteranos posteriores jamais ensinaram que o cânon do NT tinha se fechado; portanto, os antilegomena jamais deixaram de sê-lo. São livros em torno dos quais havia suspeita à época da igreja das origens, e não há como negar a história. Assim, quando Lutero descobriu (ou, pelo menos, foi o que ele pensou) que a teologia de Tiago e de outros antilegomena do NT diferiam ou eram inferiores à de Paulo, João ou de outros livros do NT, concluiu que Tiago não poderia fazer parte do cânon. Foi o enorme respeito que devotava à Bíblia, formalmente e em termos de sua mensagem, que o obrigou (erradamente) a excluir Tiago do cânon, em vez de preservá-lo, ainda que sua teologia fosse inferior à dos demais livros da Escritura. Pode-se muito bem culpar Lutero por esse tipo de comportamento, e não foram poucos os luteranos de seu tempo e dos dias de hoje que o fizeram, porém o fato de ter ele assumido uma posição tão radical contra Tiago, a ponto de excluí-lo do cânon, mostra que Lutero tinha em alta conta as Escrituras canônicas.

a Escritura era de fato a Palavra de Deus sempre levou igualmente à crença na autoridade e inerrância divinas da Escritura. A Bíblia tem autoridade divina e é infalível porque é a Palavra de Deus. Assim, a evidência bíblica ou a exegese que respalda especificamente a autoridade ou a inerrância da Escritura raras vezes aparece de forma explícita, uma vez que tais propriedades divinas eram simplesmente dadas como certas no caso da Escritura divina. Ao longo de todos esse séculos, a autoridade da Escritura na obra teológica e na vida da igreja sempre foi motivo de grande preocupação. Quando a Escritura fala, Deus fala.

Não houve muita especulação no que diz respeito à natureza da inspiração, exceto quando se rejeitou os erros dos platônicos, dos montanistas e demais teorias equivocadas ou exageradas. Nunca houve problema de espécie alguma em se afirmar a origem divina da Escritura e sua natureza de Palavra divina dotada de autoridade. Uma vez mais, a inerrância da Escritura enquanto tal nunca recebeu muita atenção nem foi defendida exaustivamente. Isso era desnecessário, já que era senso comum o fato de que uma palavra cognitiva que fosse dotada de autoridade em qualquer sentido significativo *sempre* diria a verdade. Uma simples correspondência de idéia de verdade subjaz a toda asserção relativa à confiabilidade ou veracidade da Escritura. Nenhuma outra idéia teria ocorrido aos teólogos e aos líderes da igreja em todo esse tempo. As afirmativas da Escritura são veradeiras no sentido de que correspondem ao que ocorreu na história ou acontecerá no futuro ou de que simplesmente prevalece no que diz respeito a Deus e a tudo o que a Escritura revela a seu respeito e sobre a forma como ele se relaciona com a humanidade.

Tal idéia de verdade permeia também o enfoque escriturístico daqueles que se valiam do método alegórico de interpretação ou buscavam um *sensus plenior* ou um sentido quádruplo na Escritura; se assim não fosse, por que haveriam de recorrer a um programa como esse quando procuravam descobrir o significado de versículos que, à primeira vista, pareciam triviais?

Embora constatemos uma unidade extraordinária no que se refere à natureza divina da Escritura no decorrer desse longo período histórico, constatamos também que tal unidade não é de forma alguma salvaguarda absoluta contra a exegese sofrível, a hermenêutica fantasiosa e equivocada, a falsa doutrina e a controvérsia. Embora a história nos mostre que uma visão elevada da Escritura é essencial para uma boa exegese, isso não garante que a exegese seja efetivamente sadia. Foi só nos dias de Lutero que a suficiência da Escritura passou a ser claramente exposta e praticada de maneira consistente, embora a autoridade divina da Escritura fosse sempre reconhecida. Foi só na Reforma que a idéia

de cristocentricidade da Escritura passou a pedra de toque. Até então, era usada raríssimas vezes como regra hermenêutica prática (extraída da Escritura) para obtenção pretendida do sentido (literal) do texto bíblico. Uma visão elevada da Escritura não conduz necessariamente ao amor ao Livro Santo, a um desejo de sondá-lo e de viver nele e por ele.

Todavia, se a unidade acima exposta no que respeita à natureza e à autoridade da fonte cognitiva da teologia não levar automaticamente à unidade de doutrina na igreja, proporciona ao menos uma base para discussão. Durante os primeiros 1 500 anos da história da igreja, a crença comum na procedência divina da doutrina cristã foi sem dúvida o fator de maior importância na viabilização da discussão doutrinária entre os cristãos — aliás, bastante frutífera e, por vezes, muito bem-sucedida. Sempre houve a convicção no seio da cristandade de que a doutrina pura baseava-se nas Escrituras, que era uma grande bênção para a igreja e que a unidade doutrinária era possível. Não é este o caso atualmente. Quando se nega ou se subverte a origem divina, a autoridade e a infalibilidade da Escritura, torna-se impossível a existência da pura doutrina na igreja — e o desejo de se conquistá-la como honra maior prestada a Deus, além do respaldo que confere à proclamação do evangelho, ganha ares de ingenuidade ou até mesmo de presunção.

Aprendemos muitas coisas neste breve estudo sobre a atitude da igreja em relação à Bíblia no decorrer dos séculos; e talvez tenhamos também desaprendido outras. Contudo, o mais importante a guardar é que a qualidade da teologia na igreja — e a igreja vive de sua teologia —, muito embora possa descer abaixo do nível de consideração que tem pela Escritura, dificilmente se elevará acima dela.

A atitude da igreja perante a Bíblia: Calvino e os teólogos de Westminster

John H. Gerstner

John H. Gerstner é professor de história da igreja no Seminário Teológico de Pittsburgh, na Pensilvânia e professor visitante do Trinity Evangelical Divinity School, em Deerfield, Iliinois. Cursou B.A. no Westminster College, teologia no Westminster Theological Seminary, onde também fez mestrado em teologia. Doutorou-se em filosofia na Universidade de Harvard. Recebeu graus honoríficos do Tarkio College (doutor em teologia) e do Westminster College (doutor em Letras Humanas). Dentre seus muitos livros e artigos, destacam-se: *Calvin's political influence in the United States* [*A influência política de Calvino nos Estados Unidos*], *The epistle to the Ephesians* [*A epístola aos efésios*], *The gospel according to Rome* [*O evangelho de acordo com Roma*]; *An inerrancy Primer* [*Um Livro inerrante*], *A predestination Primer* [*Um Livro de predestinação*], *Reasons for faith* [*Razões para a fé*], *A reconciliation Primer* [*Um livro de reconciliação*], *Steps to salvation* [*Passos para a salvação*], *A study in the evangelistic message of Jonathan Edwards* [*Um estudo da mensagem evangelística*

de Jonathan Edwards], *Survey of the cults* [*Exame dos cultos*], *Theology for everyman* [*Teologia para todo homem*], *Theology of the major sects* [*Teologia para as maiores seitas*], "Warfield's case for biblical inerrancy" ["O caso de Warfield para inerrância bíblica"], em *God's inerrant Word*, editado por John Warwick Montgomery e "The message of the Word" ["A mensagem da palavra"], em *The Bible: the living Word of revelation*, editado por Merrill C. Tenney. O dr. Gestner é editor contribuinte da revista *Christianity Today*. É membro da Evangelical Theological Society, da American Church History Society, da American Theological Libraries Association e do Conselho da ICBI. No início de sua carreira, ocupou dois pastorados no oeste da Pensilvânia.

Resumo do capítulo

Neste capítulo, o autor mostra com muitas provas que João Calvino e os calvinistas da Assembléia de Westminster compartilhavam da doutrina da inerrância. Difícil é explicar por que alguns acadêmicos tão preparados são incapazes de aceitar esse fato. O debate não veio à tona em decorrência do que Calvino e a assembléia escreveram, e sim, como conseqüência do que alguns estudiosos deduziram erroneamente de seus escritos. Assim, por exemplo, a crítica contundente de Calvino à inclusão de um determinado texto na Bíblia é tomada como sinal de que sua crítica tinha em mira a própria Bíblia.

13

A atitude da igreja perante a Bíblia: Calvino e os teólogos de Westminster

John H. Gerstner

INTRODUÇÃO

A Reforma protestante não foi uma revolução. Não teve por objetivo criar uma nova doutrina ou fundar uma nova igreja. Antes, o ímpeto do movimento era o de resgatar corajosamente doutrinas obscurecidas pelo processo de crescente influência da classe sacerdotal no âmbito da igreja católica romana medieval. A doutrina do *sola fide* não era nova, tendo sua expressão clássica no *De Spiritu et Littera*, de Agostinho; também não era novo o *sola Scriptura*, inventado, a princípio, por Lutero.

Ao longo de toda a história da igreja, a inerrância da Escritura sempre foi o ponto de vista clássico. Fazer dela fruto da imaginação do escolasticismo protestante oitocentista ou criação *de novo* da "velha escola de Princeton" é distorcer a história. Trata-se, evidentemente, de uma questão que foi debatida por diversas vezes no decorrer do século XX. No primeiro quarto do século passado, testemunhamos a ascensão da neo-ortodoxia sob a liderança de Karl Barth, Emil Brunner e Paul Althaus. Embora essa escola buscasse a restauração de uma certa semelhança com a fé reformada em oposição aos excessos do liberalismo do século XIX, buscava também "corrigir" a ortodoxia em vários pontos — de modo especial, a idéia da inerrância à luz das modernas conclusões extraídas da alta crítica negativa.

Com o advento da neo-ortodoxia verificou-se a tentativa de alguns de seus defensores de mostrar que ela não constituía um desvio das posições clássicas em relação à Escritura; preocupava-se, isto sim, em revisar algumas idéias que haviam se consolidado por meio da reificação da visão dinâmica da Escritura ensinada por Calvino e Lutero. O escolasticismo protestante teria, supostamente, calcificado a vitalidade reinante no século XVI. A Escritura, antes dinâmica, tornara-se "estática" por influência das teorias de inspiração verbal e de inerrância. A culpa pelo obscurecimento da visão pura do século da Reforma teria sido da escola de Princeton, encarnada sobretudo na pessoa de Benjamim B. Warfield.

Mais recentemente, diversos estudiosos evangélicos fizeram coro ao protesto dos barthianos de primeira hora ao afirmarem que a inerrância reflete, sem dúvida alguma, um desenvolvimento — e até mesmo um afastamento — da visão clássica. Alguns acadêmicos evangélicos não apenas defendem uma visão parcial de inerrância bíblica, como também insistem em que a igreja cristã histórica cria nisso. Procurarei mostrar neste capítulo que na trajetória histórica da tradição reformada em particular, sempre predominou a idéia de inerrância total.

É interessante observar que a quarta edição da *The New Columbia Encyclopedia*[1] reconhece que o conceito de inerrância é clássico. Embora se trate da mais compacta e mais abrangente enciclopédia do mundo em um só volume, possui um grande número de informações religiosas, embora seja essencialmente secular em sua abordagem e, de modo geral, bastante objetiva. A objetividade de seu estilo é ainda mais impressionante:

> A visão cristã tradicional da Bíblia é a de que foi *toda* ela escrita sob a direção divina e que é, portanto, *totalmente verdadeira*, literalmente ou sob o véu de alegorias. *Em tempos mais recentes*, porém, tal visão defendida por muitos protestantes foi influenciada por pronunciamentos de críticos (v. alta crítica). Disso resultou uma contra-reação sob a forma do fundamentalismo, cuja tônica principal recai sobre a inerrância da Bíblia (grifo do autor).[2]

A visão cristã tradicional é a de que a Bíblia é "totalmente verdadeira". O "fundamentalismo" reagiu ao desvio da norma histórica.

Se os secularistas, alheios às batalhas mortais dos clérigos, reconhecem a influência evidente da história cristã, por que então o assunto é debatido

[1]William H. Harris e Judith S. Levey, orgs., New York and London: Columbia University Press, 1975.

[2]Ibid., p. 291.

com tal ardor dentro da igreja? Os leigos, principalmente, mostram-se confusos e perplexos quando os mentores em quem confiam, e que são tidos por especialistas, diferem quanto à posição histórica da igreja no que diz respeito à inerrância. Por que será que homens que estudaram o assunto de forma tão profunda chegam com freqüência a conclusões tão diferentes e, por vezes, conflitantes? Como podem os leigos compreender o assunto se os estudiosos defendem interpretações contrárias aos mesmos dados apresentados? Tal confusão é motivo de profunda frustração para o leigo, levando alguns a perder as esperanças em uma possível solução para tais conflitos.

Esse problema não é tão difícil de explicar como pode parecer à primeira vista. A dificuldade raramente está nas fontes de informação. Há quase sempre dois fatores principais em ação na interpretação equivocada de quaisquer dados. O primeiro deles tem a ver com uma fraqueza de caráter, ou seja, com preconceito. O outro refere-se à inabilidade de fazer deduções. O acúmulo de dados requer capacidade indutiva. Por vezes, esses dois pontos fracos aparecem intimamente ligados. Pessoas que normalmente têm poderes privilegiados de dedução acabam errando quando permitem que suas mentes sejam guiadas pelo preconceito.

É comum na história da igreja que o afastamento da ortodoxia passe por um exercício de restauração e de reforma. É claro que em alguns círculos tudo o que é radicalmente novo é tido como pedra de toque do progresso e da verdade. Em outros círculos, porém, sobretudo no âmbito da cristandade tradicional, tais novidades trazem consigo o selo da morte. A maior parte dos hereges ao longo da história da igreja procuraram substanciar inicialmente suas argumentações com referências a trechos das Escrituras. Só depois de comprovada a debilidade de sua exegese é que se punham a atacar a credibilidade da Escritura. Apelar para a Bíblia e para a tradição é um recurso muito comum para aqueles que buscam um amplo endosso para suas idéias e doutrinas as quais, na verdade, são contrárias ao ensinamento de ambas.

Na atual controvérsia sobre a inerrância, não pensemos que estamos às voltas com manipulações sinistras de dados, como é de praxe em se tratando de heresias. Prefiro partir do pressuposto de que o problema no meio evangélico não se caracteriza tanto pelo preconceito obtuso, e sim pela precariedade e pelas armadilhas próprias do raciocínio dedutivo.

Há eruditos com vastos conhecimentos, porém, com pouco talento para conclusões. Alguns leigos, que nada sabem dos assuntos em discussão, exceto aquilo que lhes dizem os especialistas, observam com muita facilidade que determinadas conclusões a que chegam os estudiosos não decorrem dos dados

por eles mesmos apresentados. Assim, são eles beneficiados pela erudição do especialista, e pouco se deixam afetar por seus *non sequiturs*.

Há cinco *non sequiturs* (conclusões que não são conseqüência lógica das premissas) no campo que estamos prestes a estudar. Se o leitor souber dominá-los, cremos que poderá evitar muitos equívocos.[3]

1. *Non sequitur* fenomenológico.
2. *Non sequitur* de acomodação.
3. *Non sequitur* de ênfase.
4. *Non sequitur* crítico.
5. *Non sequitur* docético.

Non sequitur fenomenológico. Quando na Bíblia as coisas são apresentadas como *parecem* ser (fenômenos), verifica-se em decorrência disso um salto lógico cuja conclusão é a de que o texto bíblico está errado, porque não é assim que as coisas *são*. É claro que tal conclusão é improcedente. Se a Bíblia ensinasse que as coisas *parecem* ser de um determinado modo, e elas não *parecessem*, aí então estaria configurado o erro. Quando, porém, a Bíblia ensina que as coisas parecem ser de um jeito, quando na verdade são de outro, não há nisso erro algum. Uma simples ilustração pressupõe a existência de erro na Bíblia quando ela se refere ao "nascer do sol" (uma expressão que descreve como as coisas parecem ser), porque as coisas não acontecem dessa forma (o sol não "nasce").[4]

Non sequitur de acomodação. Quando na Bíblia Deus aparece acomodado à linguagem humana, verifica-se em decorrência disso um salto lógico cuja conclusão é a de que sua Palavra contém erros, uma vez que a acomodação à linguagem humana implica a acomodação ao erro humano. Não há dúvida de que tal conclusão está igualmente errada. O fato de Deus acomodar-se à linguagem humana não significa que tenha se acomodado também aos erros dos homens. Tal conclusão, necessariamente imposta pela lógica, somente

[3]Esses *non sequiturs* aparecerão com freqüência no decorrer do capítulo. O leitor talvez queira cosultar a lista abaixo. Aproveito para expressar minha profunda gratidão a R. C. Sproul por suas observações críticas, o que não o responsabiliza de forma alguma por quaisquer deficiências aqui encontradas.

[4]A. H. Strong indaga: "Seria melhor se o AT apresentasse a seguinte redação: 'No momento em que a revolução da terra sobre seu eixo fez com que os raios do astro solar incidissem horizontalmente sobre a retina, Isaque saiu para meditar' (Gn 24.36)?" *(Systematic Theology* [Philadelphia: Griffith and Rowland, 1907], vol. 1, p. 223). Martinho Lutero, o grande defensor da inerrância, incorreu nesse *non sequitur* quando condenou o heliocentrismo de Copérnico.

seria válida se, primeiro, ficasse comprovado que a linguagem humana erra sempre. Isso não seria possível provar nem mesmo teoricamente, já que exigiria o uso da linguagem humana para provar que ela erra sempre. Podemos juntar o *non sequitur* de acomodação ao *fenomenológico* ao afirmarmos que Deus acomoda-se a nós quando recorre à linguagem fenomenológica. Exemplo disso aparece em trechos em que a Bíblia diz que Deus se "arrependeu" (porque assim nos parece), o que é um erro, já que Deus é imutável (porque isto é o que ele é).[5]

Non sequitur de ênfase. Quando a Bíblia enfatiza certas coisas, verifica-se em decorrência disso um salto lógico cuja conclusão é a de que ela errou, porque tal procedimento a obriga a permanecer indiferente a outras coisas não enfatizadas. Por exemplo, não se pode concluir que pelo fato de a Bíblia enfatizar a salvação disso se segue que possa errar impunemente em detalhes meramente históricos.[6]

Non sequitur crítico. O fato de os teólogos da igreja realizarem um trabalho de crítica textual deu margem a um salto de lógica cuja conclusão é a de que eles acreditariam na existência de erros na Bíblia. Disso não se segue, porém, que pelo fato de um estudioso examinar um texto com o propósito de comprovar se *pertence* ou não à Bíblia deva ele crer necessariamente na presença de erros na Escritura. Por exemplo, se Lutero, num determinado momento, rejeitou a canonicidade do livro de Tiago, isso não significa que ele acreditasse na existência de erros na Bíblia.[7]

Non sequitur docético. Dado que a Bíblia se apresenta como Palavra de Deus escrita por homens, tal posicionamento levou a um salto de lógica cuja conclusão é a de que contém erros. Obviamente tal conclusão não procede. "Errar é humano", diz o ditado em referência aos erros das pessoas, sendo o erro característica própria delas, e não de Deus. Disso, porém, não se segue que as pessoas errem *sempre*, mesmo quando a inspiração não está em pauta. Certamente não se segue também que Deus, ao *inspirar* os homens, não foi capaz

[5]Arthur LINDSLEY, *The principle of accomodation*, monografia não publicada do Pittsburgh Theological Seminary (1975), oferece uma análise e crítica atuais e sadias sobre este *non sequitur*.

[6]George MacDonald levou este *non sequitur* à sua conclusão lógica quando disse que "Jesus é a revelação de Deus, e não a Bíblia". Citado por William A. Glover em *Evangelical nonconformists and higher criticism in the nineteeth century* (London: Independent, 1954), p. 82.

[7]Emil Brunner ilustra este *non sequitur* ao analisar a obra de João Calvino em *Revelation and Reason*: the Christian doctrine of faith and knowledge, trad. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1946), p. 275.

de evitar que cometessem erros em seus escritos. É incorreto dizer, por exemplo, com base no que diz a Bíblia — isto é, que Deus usou Paulo para escrever suas cartas — que seria impossível a Deus preservá-las de erros.[8]

Equipados com esse detetor de lógica, capaz de acusar a presença de minas e de petardos camuflados no campo sadio da razão, caminhemos com muita cautela, porém sem maiores delongas, pelos caminhos da história desde a época da Reforma, buscando assim ratificar a tradição reformada da inspiração bíblica e da inerrância.[9]

[8]Este é um *non sequitur* presente de modo geral na neo-ortodoxia, tendo Karl Barth se especializado nele; v. *Church dogmatics*, vol. 1; *The doctrine of the Word of God*, org. G. W. Bromiley e T. F. Torrance (Edinburgh, T. & T. Clark, 1956), vol. 2, p. 523ss. Klaas Runia criticou de modo muito inteligente o *Doctrine of Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962) de Karl Barth e de um modo *ad hominem* ao observat que o próprio Barth acreditava que Jesus Cristo era verdadeiramente homem, sem que isso, contudo, implicasse que ele tivesse pecados. V. tb. a crítica de R. C. Sproul a esse *non sequitur* de Barth em The case for inerrancy: a methodological analysis em *God's inerrant Word*, org. J. W. Montgomery (Minneapolis, Bethany Fellowship, 1974), p. 255-7.

[9]A história da doutrina da inspiração já foi alvo de inúmeras pesquisas exaustivas. Além de extensos estudos em enciclopédias e histórias da doutrina, diversas monografias trataram do assunto de modo geral e detalhado, como, p.ex., as "supostas discrepâncias" analisadas por John Haley em *An examination of the alleged discrepancies of the Bible* (Nashville: Goodpasture, 1951) bem como por teólogos como A. D. R. Pohlman, *The Word of God according to St. Augustine* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961). Basta aqui assinalar algumas das obras históricas gerais de maior importância. Dentre os estudos clássicos do séc. XIX, temos: William Lee, *The inspiration of Holy Scripture* (New York: Robert Carter and Brothers, 1858); George T. Ladd, *The doctrine of Sacred Scripture*: a critical, historical and dogmatic inquiry (New York: Scribner, 1883), 2 vol. Entre as obras mais recentes contam-se as de William Sanday, *Inspiration*: eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration (London: Longmans, 1903); G. D. Barry, *The inspiration and authority of the Holy Scripture*: a study of the literature of the first five centuries (New York: Macmillan, 1919); Daniel J. Theron, *Evidence of tradition* (Grand Rapids: Baker, 1958); Johannes Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schriften* (Freiberg: Basel and Viena: Herder, 1968); Bruce Vawter, *Biblical inspiration* (Philadelphia: Westminster; London: Hutchinson, 1972); Robert M. Grant, *A short history of the interpretation of the Bible*, ed. rev. (New York: London: Macmillan, 1972); Daniel Loretz, *Das ende der inspirations theologie*: chancencines newbeginns (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1974), 2 vol.

Pouco antes deste livro ir para o prelo, chegou às minhas mãos um exemplar de *The debate about the Bible*, de Stephen T. Davis. Embora não se trate de estudo histórico, apresenta a análise mais penetrante com que já deparei em torno desse debate contemporâneo. Embora ataque a inerrância e defenda o chamado ponto de vista infalibilista, trata-se da crítica mais ponderada, equilibrada e justa que já li. Davis evita praticamente todos os *non sequiturs*, argumenta objetivamente, respeita as diferentes motivações, reconhece as diferenças e, não obstante tudo isso, ratifica de modo claro as doutrinas ortodoxas. O autor incorpora de maneira admirável o

JOÃO CALVINO

Embora a Reforma comece propriamente com Lutero, o dr. Preuss, em seu excelente estudo sobre Lutero no capítulo anterior, tratou já com muita propriedade a obra do reformador. Começarei, portanto, com Calvino.

> Karl Barth resumiu de modo preciso a atitude de Calvino perante a Bíblia: Os seguintes pontos são de importância fundamental para a doutrina reforma-da da inspiração.
>
> 1. Os reformadores acolheram sem questionamento e sem reservas a declaração sobre a inspiração, inclusive a inspiração verbal da Bíblia, conforme aparece de forma implícita e explícita nos textos paulinos que tomamos como base, assim como a fórmula segundo a qual Deus é o autor da Bíblia, recorrendo por vezes à idéia de comunicação ditada aos autores bíblicos. E não poderia ser diferente, pois não desejavam proclamar com menos seriedade, e sim com seriedade mais intensa e radical a sujeição da igreja à Bíblia enquanto Palavra de Deus, bem como à sua autoridade como tal [...] Não falta consistência a Lutero quando o ouvimos trovejar em tom polêmico no final da vida: "Portanto, ou cremos completamente e de forma absoluta, ou não cremos em nada: o Espírito Santo não se permite dividir-se ou fragmentar-se, de tal forma que parte de sua obra seja ensinada e crida de modo verdadeiro e parte não [...] É próprio de todos os hereges começarem primeiro por um único artigo, mas é preciso refutá-los a todos de uma só vez, assim como um elo quando racha ou se parte e para nada mais serve ou ainda um sino fendido que não dá mais

conceito de "oponente distinto". Todavia, creio que sua argumentação contrária à inerrância e a favor do "infalibilismo" fracassa completamente. Sua investida é malsucedida porque ele reconhece a impossibilidade de provar a existência de "erros" na Bíblia (v. cap. 5, p. 141), o que o deixa com um único argumento frágil, a saber, que a Bíblia não usa explicitamente a palavra *inerrante* ao se referir a si mesma. Contudo, se ela se refere a si mesma como Palavra de Deus por diversas vezes, indicando assim a inspiração não somente dos autores, como também dos seus escritos, que mais pode ser a Palavra divina senão inerrante? É muito esforço para pouco resultado. O posicionamento infalibilista de Davis acaba por se autodestruir no momento em que ele admite que a Bíblia pode errar em qualquer doutrina fundamental (embora ele espera que isso não aconteça e acredite que não deva acontecer). Ele crê também que a esperança última da fé está na mente, a despeito da Escritura (p. 70). Há duzentos anos, Jonathan Edwards demoliu esse mesmo argumento defendido pelo deísta Matthew Tindal, conforme exposto em *Christianity as old as creation*, Miscellany 1340 em H. G. Townsend, *The philosophy of Jonathan Edwards* (Eugene: University of Oregon Press, 1955). Ele o destruiu de modo tão completo que, tivesse Davis lido essa crítica, duvido que escrevesse seu *Debate about the Bible.*

> som e, portanto, perdeu sua utilidade." (*Kurzes Beketniss zum Heiligen Sakrament 1544* W. A. 54, 158, 28). Portanto, Calvino não pode ser culpado de nenhuma deslealdade em relação à tendência seguida pela Reforma quando diz que a autoridade da Sagrada Escritura só é reconhecida quando [...] se constata que *autorem eius esse deum*. Em seu sermão sobre 2Timóteo 3.16ss (C.R. 54, 238ss.), Deus é descrito constantemente como *autor da Sagrada Escritura, e em seu comentário sobre a mesma passagem parece ecoar ali com perfeição a voz da igreja primitiva [...] A despeito do uso desses conceitos, Calvino não tem em mente concepções mântico-mecânicas, tampouco docéticas da Bíblia.*[10]

Embora Barth enxergue uma harmonia básica entre Lutero e Calvino no que diz respeito à Escritura, Brunner já não pensa assim. Ele não percebeu em Lutero a doutrina da inerrância, mas observou corretamente sua presença em Calvino.

> *Calvino se distancia de Lutero e vai em direção à doutrina da inspiração verbal.* Sua doutrina acerca da Bíblia segue a exposição tradicional em toda a sua formalidade e autoridade. Os escritos dos apóstolos "*pro dei oraculis habenda sunt*" ["são oráculos recebidos de Deus"] (*Institutas*, IV, 8,9). Portanto, devemos aceitar "*quidquid in sacris scripturis traditum est sine exceptione*" ["tudo o que se acha registrado na Escritura sem exceção"] (I, 18, 4). A crença de que "*auctorem eius (sc: scripturae) esse deum*" ["Deus é o autor de toda a Escritura"] precede toda doutrina (I, 7, 4). Voltamos assim à velha visão.[11]

Apesar de Barth e Brunner admitirem o ponto de vista de Calvino sobre a Escritura, alguns autores insistem em que a inerrância constitui uma intromissão posterior na tradição reformada. Embora o *corpus* dos escritos de Calvino tenha sido examinado reiteradas vezes com o propósito de tornar pública a doutrina do reformador no que diz respeito à Bíblia, existe ainda quem duvide de que ele era favorável à inerrância. Nada do que os modernos adversários da inerrância puderam até hoje apresentar, citar, deduzir ou inferir foi capaz de demonstrar que Calvino atinha-se a uma outra visão em relação à Bíblia que não fosse

[10] *Doctrine of the Word of God*, parte 2, p. 520.

[11] *The Christian doctrine of God*, trad. Olive Wyon, Philadelphia: Westminster, 1959, p. 111. Brunner também reconhece que Calvino, a exemplo de Lutero, achava que fosse possível aos estudiosos fazer cálculos com base nas genealogias bíblicas (*Revelation and reason*), p. 278, nota 13.

a da inerrância absoluta. Btunner[12] e Dowey[13] encontraram em Calvino a doutrina da inspiração verbal. Bromiley identifica até mesmo a comunicação ditada.[14] Em sua tese de doutorado, Kenneth Kantzer apresenta talvez da forma mais exaustiva até hoje exposta o ensinamento da inerrância em Calvino;[15] John Murray[16] e J. I. Packer[17] concordam com ele, embora identifiquem alguns problemas em seu estudo.

Se algum problema há em Calvino, seria basicamente relacionado com o *non sequitur* exposto mais acima. É claro que Calvino não escreveu nenhum grande tratado sobre as Escrituras. Isso não espanta nem um pouco, já que o tema não era objeto de controvérsia em sua época. Seu polêmica com Roma não girava em torno da inspiração ou da inerrância da Escritura. Ambos os lados aceitavam de forma tácita as duas coisas. Quando Calvino fala explicitamente da Escritura, ele o faz sem nenhum ambigüidade. Ao se referir à Escritura, diz ele:

> "É registro seguro e infalível."[18]
> "Norma que não erra."[19]
> "Palavra pura de Deus."[20]
> "Regra infalível de sua santa verdade."[21]
> "Isenta de toda mancha e defeito."[22]

[12]Esse tipo de pensamento leva Grant a observar que "por sua aceitação da primazia da fé na exegese, Calvino abriu caminho para o subjetivismo mesmo quando laborava em sentido contrário" (*Short history of interpretation*, p. 134) e até mesmo Brunner achava Calvino subjetivo demais (*Revelation and reason*, p. 269). Sem dúvida a fraseologia de Calvino, por vezes, parece subjetiva.

[13]*The knowledge of God in Calvin's theology*, New York: Columbia University Press, 1952, p. 100.

[14]*Church doctrine of inspiration*, p. 210.

[15]O que torna ainda mais impressionante a asserção de Kantzer acerca da inerrância defendida por Calvino em *Inspiration and interpretation*, org. John F. Walvoord (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 137.

[16]*Calvin on Scripture and divine sovereignty*, Grand Rapids: Baker, 1960.

[17]Calvin's view of Scripture em *God's inerrant Word*, org. J. W. Montgomery, Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974, p. 95-114.

[18]*Job*, p.744, conforme citado por Kantzer em *Inspiration and interpretation*. As citações a seguir foram igualmente tomadas de Kantzer. Ele cita as *Institutas* de Calvino, na trad. de Beveridge (Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1845), 3 vol.

[19]*Institutas*, I, p. 149.

[20]*Institutas*, III, p. 166; *Minor prophets*, II, p. 177.

[21]Hebreus, p. XXI.

[22]*Minor prophets*, I, p. 506.

"Certeza inequívoca."[23]
"Regra certa e isenta de erros."[24]
"Luz que não engana."[25]
"Palavra infalível de Deus."[26]
"Nada tem do homem a ela misturado."[27]
"Inviolável."[28]
"Oráculos infalíveis."[29]

Embora Calvino não empregue o substantivo *inerrância*, faz amplo uso da perífrase *que não erra*. Ele recorre também, a *infalível*. Portanto, para Calvino a Bíblia é um livro infalível e que não erra. É isso o que se geralmente se entende por *inerrância*.

É importante ter em mente o que disse Calvino sobre a Escritura:

> Quando aprouve a Deus suscitar uma forma mais visível de igreja, quis ele que sua Palavra fosse fixada e selada por escrito [...] Ordenou também que as profecias fossem postas por escrito e integradas à sua Palavra. A estas juntaram-se igualmente histórias, e também a obra dos profetas, escritas, porém, por ordem do Espírito Santo. Incluo os salmos juntamente com as profecias [...] O corpo [*corpus*] todo, portanto, constituído pela lei, profecias, salmos e histórias era a Palavra de Deus para o povo de então [...] Seja este um princípio firme. Nenhuma outra palavra deve ser tida como Palavra de Deus, obtendo assim lugar dentro da igreja, se não aquela que está contida primeiro na Lei e nos profetas, e também nos escritos dos apóstolos [...] responsáveis pela exposição da antiga Escritura e pela confirmação de que aquilo que é ali ensinado foi cumprido em Cristo. Todavia, não deviam fazê-lo à parte do Senhor, tendo à frente o Espírito de Cristo que, de certa forma, ditava-lhes as palavras [...] [Eles] eram autores genuínos [*certi et authentici amanuenses*] do Espírito Santo, e seus escritos devem, portanto, ser considerados oráculos de Deus. Aos demais cabe ensinar o que foi comunicado e selado pelas Escrituras Sagradas.[30]

[23] *Salmos*, II, p. 429.
[24] *Salmos*, V, II.
[25] *Salmos*, IV, p. 480.
[26] *Institutas*, II, p. 58, e III, p. 309.
[27] *2Timóteo*, p. 249.
[28] *Minor prophets*, III, p. 200, e *João*, I, p. 420.
[29] *Catholic epistles*, p. 131.
[30] *Institutas*, IV, VIII, p. 8ss.; vol. I. VI, p. 2, conforme citado por Packer em *God's inerrant Word*.

E quando comenta 2Timóteo 3.16, Calvino observa:

> Para preservar a autoridade da Escritura, ele [Paulo] a declara divinamente inspirada: se assim for, não há dúvida alguma que devemos acolhê-la com reverência [...] Aquele que quiser tirar proveito da Escritura deverá, antes de qualquer outra coisa, tomar para si como coisa certa que a Lei e as profecias não constituem ensinamento [*doctrinam*] resultante da vontade dos homens, e sim de algo ordenado [*dictatum*] pelo Espírito Santo [...] Moisés e os profetas não falaram de modo aleatório aquilo que de suas mãos recebemos. Contudo, dado que falaram por impulso divino, testificaram confiantemente e sem temor que era a boca do Senhor que falava [*es Domini loguutum esse*] [...] Devemos à Escritura a mesma reverência que devemos a Deus, porque ela procede exclusivamente dele.[31]

Quando Calvino fala da reverência que devemos à Escritura, por que os críticos modernos da inerrância não se levantam e acusam o reformador de idolatria à Bíblia? O tema da reverência perante a Sagrada Escritura é de tal forma marcante que Calvino exclama: "A autoridade plena que elas [as Escrituras] impõem aos fiéis não advém única e exclusivamente de sua convicção de que procedem do céu, *como se alguém houvesse testemunhado o momento em que Deus pronunciou sua Palavra.*[32]

Diante de afirmativas tão claras de Calvino, pode parecer surpreendente, e até mesmo espantoso, que alguém possa contestar a assertiva de que ele era favorável à inerrância. Exemplos dessa contestação temos em Fullerton, Doumergue, Schiverger,[33] Painer e De Grost, para citar apenas alguns nomes.

De onde vem essa contestação? Poderíamos especular que Calvino, a exemplo de vários outros estudiosos, passou por um desenvolvimento progressivo de raciocínio em que as idéias desabrochavam e só depois eram corrigidas ou descartadas. Podemos distinguir, por exemplo, entre o "jovem Barth" e o "velho Barth" e entre o "jovem Berkouwer" e o "velho Berkouwer". Assim, é provável que as citações de Calvino indiquem um processo cuidadoso de "seleção" dos 59 alentados volumes do *Corpus Reformatorum.*

Esse procedimento especulativo erra completamente, como o sabe muito bem todo discípulo de Calvino. Não há nenhuma declaração explícita dele que indique esse "desenvolvimento" corrigido. Pelo contrário, sua atitude perante a Escritura aparece em várias de suas obras no decorrer de muitos anos. Calvino

[31]Packer, *Calvin's view*, p. 102.

[32]*Institutas*, VIII, I.

[33]Conforme citação de Kantzer em *Inspiration and interpretation*, p. 142-4.

desceu à sepultura comprometido com um conceito elevado da Escritura. Suas últimas palavras no leito de morte foram registradas e chegaram até nós:

> Com relação à minha doutrina, ensinei-a fielmente, e Deus deu-me a graça de escrever, do que também me incumbi fielmente tanto quanto pude; jamais corrompi uma única passagem sequer da Escritura, tampouco a destorci, ao menos tanto quanto o saiba [...].[34]

Para contestar a inerrância defendida por Calvino, seus articuladores recorriam a uma análise baseada em sua prática exegética. Embora seja praticamente consenso universal que Calvino defendia uma teoria de inerrância, essa teoria, segundo alguns, acabaria desmentida por seu exercício de exegeta crítico. Aqui os *non sequiturs* entram em cena e complicam o quadro.

O *non sequitur fenomenológico* surge no âmbito dos comentários de Calvino sobre a Bíblia e a ciência natural. Calvino sustenta que os autores bíblicos simplesmente escreveram em estilo popular, e este não precisa estar em harmonia com a ciência, como de fato não está. O estilo popular é uma coisa, o estilo técnico é outra. Dá-se muita atenção a uma ilustração de Calvino em que Moisés refere-se à lua como um dos dois grandes luzeiros, quando, na verdade, ela é bem menor do que Saturno, como já se sabia naquela época. Não se trata, porém, de problema de harmonização. No dizer de Calvino, Moisés fala de coisas em conformidade com sua *aparência* a olho nu; já o astrônomo fala de coisas como de fato *são* ou conforme mostra o telescópio (*non sequitur no. 1*). Se o astrônomo dissesse que Saturno parece maior do que a lua, estaria cometendo um erro. Se Moisés dissesse que a lua é maior do que Saturno, estaria igualmente errado. Moisés, contudo, não cometeu erro algum, tampouco Calvino pretende sugerir que ele tenha errado, embora Rogers afirme que Calvino identificou o erro de Moisés, e permaneceu indiferente a ele.[35] Eis o que diz Calvino a esse respeito:

> Aqui, Moisés dirige-se a nossos sentidos [...] Por esse método (conforme já observei anteriormente) a desonestidade desses homens que censuram Moisés por não se expressar com maior exatidão é mais do que censurada

[34] *CR*, 893*b*.

[35] *Church doctrine of biblical inspiration*, p. 28-9. Cf. Charles W. Shields, *The trial of Servetus by the senate of Geneva*: a review of the official records and contemporary writings (Philadelphia: MacCalla, 1893), p. 17; C. T. Ohner, *Michael Servetus*: his life and teachings (Philadelphia: Lippincott, 1810), p. 49; C. Manzoni, *Umanesimo ad eresia:* M. Servetu (Napoli: Guida Editori, 1974), p. 30.

> [...] Moisés escreveu em estilo popular coisas que, mesmo sem instrução alguma, qualquer pessoa dotada de bom senso é capaz de compreender [...] Contudo, ele falou de coisas em geral desconhecidas, dessa forma os pouco instruídos podiam valer-se do pretexto de que tais assuntos excediam sua capacidade de entendimento [...] Moisés, portanto, adapta seu discurso ao uso comum [...] Não há, em vista disso, razão alguma para que os altercadores escarneçam da falta de habilidade de Moisés quando faz da lua um luzeiro secundário. Seu propósito não é sondar o céu, e sim chamar nossa atenção para as coisas que estão diante de nossos olhos.[36]

Intimamente relacionadas às questões fenomenológicas, deve-se também buscar no pensamento de Calvino outras questões, como as que dizem respeito à acomodação divina na revelação. Aqui é preciso cuidado para interpretar o que disse Calvino; caso contrário, cairemos na armadilha do *non sequitur* número 2 (acomodação). No âmago da teologia de Calvino encontramos a doutrina da incompreensibilidade de Deus. Essa doutrina fixa os limites da comunicação divina-humana. Calvino procurava sustentar e preservar zelosamente a *diferença* entre o homem e Deus, bem como os pontos de semelhança entre os dois. Ao lidar com aquelas dimensões incompreensíveis do ser divino, Calvino fala em acomodação. Diz ele:

> Deus não pode se revelar a nós de outra forma que não por meio de comparações com coisas que conhecemos; [...] para conhecermos a Deus, não devemos formular uma semelhança dele segundo nossa fantasia. É preciso que nos dirijamos à Palavra que nos mostra a imagem viva dele.[37]

Essa acomodação por meio da qual Deus fala conosco utilizando-se de nossa linguagem, segundo nossa perspectiva, não é uma acomodação ao erro humano, e sim ao nível humano de compreensão.

> Quando Deus, acomodando-se à capacidade limitada dos homens, dirige-se a nós em estilo simples e pouco elaborado, despreza-se seu ensinamento por ser simples demais; quando, porém, adota um estilo mais elevado com o objetivo de imprimir maior autoridade à sua Palavra, o homem, sob o pretexto de ignorância, dirá que ela lhe é por demais obscura. Como se trata de duas vozes de vasta influência no mundo, o Espírito Santo

[36] *Genesis*, conforme citação de Lindsley, *Principle of accommodation*, p. 33.
[37] *Isaías* (40.18)

> adapta seu estilo para que a sublimidade das verdades que ensina não fique oculta nem mesmo daqueles menos preparados, contanto que demonstrem espírito de submissão e de aprendizado, e tragam consigo o desejo sincero de acolher os ensinamentos que lhes serão ministrados.[38]

Calvino não via conflito algum entre a inspiração inerrante e a acomodação. Na verdade, a acomodação enfatiza apenas o ensino de Calvino sobre a inspiração da Bíblia, uma vez que a acomodação é uma acomodação *divina*. Sua metáfora favorita para a acomodação é "balbucio" ou "ceceio". Deus falaria conosco nas Escrituras em linguagem infantil em aquiescência ao nível de nosso entendimento. Assim, embora a Escritura propicie níveis simples de entendimento sobre o Deus incompreensível, disso não se segue que contenha erros. Uma criança pode balbuciar algo em seu linguajar infantil sem que isso implique necessariamente insinceridade. Ninguém jamais foi culpado de perjúrio simplesmente porque balbuciou algo.

A crítica textual de Calvino também suscitou acusações de prática inconsistente com a teoria. Ele não se opõe às variações de ordem cronológica nos sinóticos; não contesta números redondos e nem tampouco o uso adequado de hipérboles; chega inclusive a concordar com o uso de linguagem agressiva por parte do autor dos salmos, embora aponte imediatamente a verdade bíblica em todos eles.[39] Calvino não acreditava que Paulo fosse autor de Hebreus. Todavia, jamais deu o salto lógico que deram alguns intérpretes, cuja conclusão era de que a prática de várias formas de crítica textual e canônica implicaria a rejeição da inspiração ou da inerrância. Calvino evitou o *non sequitur* de número 4 (*crítico*).

O ESCOLASTICISMO PÓS-REFORMA

De acordo com A. A. Hodge, o escolasticismo do século XVII corresponde à era de ouro do protestantismo.[40] O que Hodge considerava desenvolvimento e fruição naturais da Reforma, muitos hoje vêem como distorção e enrijecimento.

[38] *Salmos* (78.3)

[39] Cf. Kantzer, *Inspiration and interpretation*, p. 144-6.

[40] Para uma análise completa do desenvolvimento da doutrina da inerrância no escolaticismo reformado, v. Heinrick Heppe, *Reformed dogmatics*, trad. G. T. Thomson (London: Allen and Unwin, 1950), p. 12-47. Robert Preuss, em *Inspiration of Scripture*: a study of the theology of the 17th-century Lutheran dogmaticians (Edinburgh and London: Oliver and Boyd, 1955), faz o mesmo em relação ao escolaticismo luterano. O escolaticismo católico romano do séc. XVII também foi ativo nessa área (v. Vawter, *Biblical inspiration*, p. 66, citando Suarez).

Há segundo estes, uma diferença de tipo, e não de grau, uma degeneração, e não uma mudança de ênfase.[41] A diferença monta, porém, simplesmente ao fato de serem os escolásticos mais acadêmicos, pedantes e metódicos. Resumindo, os escolásticos eram mais eruditos.

Portanto, quando se diz do luterano escolástico John Gerhard, que sua "doutrina da Escritura [...] não era artigo de fé, e sim *principium* (fundamento) de outros artigos de fé" e que nisso ele se distinguia de seu mentor, Lutero, comete-se aí uma injustiça.[42] Conforme demonstramos, havia uma certa dose de razão na fé que Lutero depositava na Bíblia como Palavra de Deus, assim como Calvino. No momento em que a Bíblia ganhava *status* de Palavra de Deus, tornava-se naturalmente o *principium* de toda verdade revelada. E nem podia ser diferente. Até mesmo os que defendiam a inspiração parcial acreditavam que a parte inspirada (tão logo fosse identificada) deveria ser aceita como Palavra de Deus.

Com relação ao grande reformador escolástico Francis Turretin, Rogers observa: "Dado que as provas lógicas devem preceder a fé, Turretin sentiu necessidade de harmonizar toda inconsistência aparente do texto bíblico. Ele se recusava a admitir que os autores sagrados pudessem ter lapsos de memória ou mesmo errar em questões de menor importância".[43] Rogers parece pensar que Turretin harmonizou primeiro toda "inconsistência aparente" e só depois pôs sua fé na Bíblia como Palavra de Deus. Contudo, ele não dá provas disso, e sabemos com certeza que não poderia fazê-lo. Por que, então, raciocina assim? Ao que tudo indica, porque Turretin recusava-se de fato a admitir a existência de erros na Bíblia até mesmo nas "questões menos importantes". Esse raciocínio de Rogers é mais um exemplo de *non sequitur*:

[41]Trata-se de uma avaliação comum por parte de teólogos neo-ortodoxos como Barth e Brunner, que se consideram mais fiéis à Reforma do que os sucessores imediatos dela. Contudo, R. M. Grant infelizmente observa também que "os reformadores posteriores, contudo, não seguiram a Lutero, vindo a insistir nos princípios da tradição da Inspiração Verbal e da Infalibilidade, dos quais ele nunca tratou" (*Short history*, p. 135). Conforme já pudemos observar, Lutero defendia que as palavras da Escritura canônica eram as palavras inerrantes de Deus, o que foi ratificado por seus sucessores. Bromiley, pondo a nu seu fideísmo, segue por uma via intermediária, e reconhece que os escolásticos representavam apenas uma mudança de ênfase, porém observa que, com eles, "tem-se a ameaça do racionalismo não-bíblico" (*Church doctrine of inspiration*, p. 213).

[42]Rogers, *Church doctrine of biblical inspiration*, p. 30.

[43]Ibid.

1. Turretin não admite erros na Bíblia.
2. Inconsistências implicam erros.
3. Portanto, Turretin:
   a. não admite inconsistências na Bíblia;
   b. harmonizaria todas as inconsistências aparentes;
   c. só creria na Bíblia como Palavra de Deus quando concluísse todas as harmonizações.

Os *non sequiturs* aparecem em 3b e 3c, e Rogers não parece percebê-los. Não se pode concluir (e nem Turretin conclui) que pelo fato de uma pessoa acreditar que não existam erros ou inconsistências na Bíblia, possa ela harmonizar todos os erros aparentes. Basta que ela demonstre que as inconsistências aparentes podem ser harmonizadas. É óbvio que se a pessoa não é obrigada a harmonizar toda inconsistência aparente *depois* de crer que a Bíblia é a Palavra de Deus, não é necessário que o faça antes de crer.

A observação zombeteira de Dill Allison de que embora Turretin "apregoasse estar expandindo a teologia reformada, ele jamais citou Calvino"[44] é desconcertante para quem conhece a constante alusão de Turretin a João Calvino — a ponto de saturar seu texto com referências ao reformador —, a quem reverenciava quase que de forma idolátrica.

[44]Ibid., p. 31. Essa declaração de Allison levou-me a folhear algumas páginas da tradução para o inglês da teologia sistemática de Turretin, que eu usava com meus alunos. Encontrei, sem esforço, meia dúzia de citações de Calvino, mais da metade das quais eram transcrições literais de textos do reformador. Além disso, é desoladora a afirmativa de que o *Consenso Helvético* de Heidegger e de Turretin "advertia para o fato de que a crítica textual do AT 'colocaria em risco o fundamento de nossa fé e sua autoridade inviolável'" (ibid.). Qualquer leitor que não esteja familiarizado com o *Consenso* seria levado a inferir dessa afirmativa que ele se opõe à crítica bíblica como tal. Se, porém, esse mesmo leitor ler os dois parágrafos equivalentes de *Creeds of the churches*, (org.) John Leith (New York: Doubleday, 1963), p. 310-1, verá que a preocupação do *Consenso* era mais com a correção conjectural do "original hebraico" pelos críticos, "por vezes com base exclusivamente na razão". Não é preciso concordar com a opinião crítica do *Consensus* para compreender que sua verdadeira preocupação era que a palavra do homem pudesse substituir a Palavra de Deus. Eu pessoalmente acredito na crítica textual, mas conheço críticos que emendam o texto sem pensar duas vezes, o fazem até mesmo com passagens do NT, que não têm problemas com pontos vocálicos. Sou contra esse tipo de crítica textual subjetiva e, por isso, a exemplo do que ocorre com o *Consenso*, sou considerado — injustamente —inimigo da crítica textual válida.

A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER

A confissão de Fé de Westminster é o credo presbiteriano de maior influência. O capítulo 1, "Da Escritura Sagrada", é seu capítulo mais influente e mais nobre. A inerrância é ali ensinada de forma indubitável, embora o termo não apareça explicitamente, apenas seus equivalentes.[45]

O estudo mais extenso e erudito já empreeendido sobre a *Confissão de Westminster* é sem dúvida alguma de autoria de Jack Rogers: *Scripture and the Westminster Confession*[46] [*A Escritura e a confissão de Westminster*], uma obra alen-tada, erudita, competente e de vasta repercussão. Seu único ponto fraco é a compreensão errônea dos temas fé/razão e inspiração total/parcial, a que o autor alude insistentemente. Dada a importância dessa obra, os comentários de Rogers sobre a *Autoridade bíblica*, conforme a *Confissão de Westminster*, são de especial importância.

Rogers interpreta a Confissão segundo os canônes do fideísmo, marca característica de sua obra magna:

> Filosoficamente, os teólogos de Westminster permaneceram fiéis à tradição agostiniana, segundo a qual a fé leva ao entendimento. Samuel Rutherford sintetiza esse pensamento da seguinte forma: "O crente é o homem mais sensato do mundo, que tudo faz pela fé e pela luz da mais pura razão".[47]

Aqui Rogers cita um dos teólogos de Westminster menos favoráveis à sua tese, Rutherford, que em vez de respaldá-la, parece muito mais refutá-la. Se nos detivermos um pouco na citação feita, veremos que ela se volta contra Rogers. Seu objetivo consiste em mostrar que o teólogo escocês, Rutherford, tinha como premissa o princípio da fé que precede a razão; no entanto, o que se percebe é o oposto disso. Rutherford chama o crente de "sensato". Em outras palavras, há motivos para se ter fé, pois agir pela fé significa agir com base no raciocínio. "Quem tudo faz pela fé, tudo faz à luz da mais pura razão." Gillespie, outro dos "onze" formuladores originais da *Confissão de Westminster*, não poderia ter resumido melhor a questão. Trata-se de utilizar a razão, e não crucificá-la. Há razões para se ter fé. Louvar a fé sadia não exige a crucifixão do intelecto.

[45] V. tb. cap. 14: "Por esta fé um cristão acreditará que tudo o que é revelado pela Palavra é verdadeiro, pois sua autoridade reside no próprio Deus que falou isso".

[46] Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

[47] *Church doctrine of biblical inspiration*, p. 33.

Não obstante, Rogers prossegue:

> As "obras da criação e da providência" reforçam nas pessoas o fato de que o conhecimento foi suprimido e, por causa disso, o indivíduo se torna indesculpável por seu pecado. Portanto, não há nenhuma "teologia natural", como querem os tomistas, pela qual o homem chegaria ao conhecimento de Deus pela razão com base em sua experiência sensorial antecipando-se à revelação divina.[48]

Aqui, o "reforço" se perde, assim como a "confirmação", na discussão sobre Calvino. Como podem a criação e a providência "reforçarem" o conhecimento inato de Deus sem que, ao mesmo tempo, o revelem? E o que é isso se não "teologia natural", seja ela exatamente aquela pregada por Aquino ou não?

Deixando de lado a teologia natural e voltando à revelação bíblica, lemos: "A autoridade da Escritura, na seção IV, não fica dependente do testemunho de uma pessoa específica ou da igreja, e sim de Deus, seu autor".[49] É verdade, mas que escolástico protestante ou católico romano alguma vez afirmou que a autoridade da Escritura era "dependente do testemunho de uma pessoa específica ou da igreja"? Todos reconhecem que a autoridade da Bíblia é decorrência exclusiva do fato de ser a Escritura Palavra de Deus. O testemunho da igreja ou quaisquer outras provas são citadas apenas com o objetivo de provar que a Bíblia é a Palavra de Deus. Se é a Palavra de Deus, sua autoridade é intrínseca. O debate está encerrado. Nenhum "escolasticismo aristotélico" tentaria demonstrar, por meio de evidências externas, a "autoridade da Bíblia". Tudo o que poderia tentar demonstrar seria sua inspiração; e caso tivesse sucesso, a autoridade da Bíblia ficaria estabelecida *ipso facto.*

É claro que Reynolds, a quem Rogers cita, diria que a fé do indivíduo — seja ele platônico, aristotélico, protestante, católico romano ou judeu — "está alicerçada na autoridade legítima do narrador...", contanto que tal narrador seja Deus. O homem, em seu estado natural, sabe disso. O problema é que ele não "vê" isso espiritualmente. Reynolds explicou a questão muito bem em seu ensaio *The sinfulness of sin* [*A pecaminosidade do pecado*]: "O homem, no que diz respeito às verdades espirituais, pode ser ignorante espiritualmente, mesmo quando em alguns aspectos não seja assim considerado. As Escrituras, porém, dizem que ele ignora o que vê e também o que sabe".[50] Reynolds debate

[48]Ibid.

[49]Ibid.

[50]B. RIVELEY, org., *The whole works of the right Rev. Edward Reynolds*, London: Holdsworth, 1826, 6 vol., vol. 1, p. 103.

aqui com os socinianos, que negavam completamente o conhecimento "espiritual" em se tratando de assuntos bíblicos. Agora, teria de pugnar com Reynolds, que negava por completo o conhecimento "natural" também no tocante aos assuntos bíblicos. Prosseguindo:

> Na seção V, a primeira metade do capítulo chega ao clímax com a afirmativa de que, embora possam ser acrescentados muitos argumentos a favor da verdade e da autoridade da Escritura Sagrada, somente o testemunho do Espírito Santo no coração do indivíduo pode persuadi-lo de que a Escritura é a Palavra de Deus.[51]

É com esse argumento que Rogers refuta a tese fundamental de Reynolds, a saber, que a fé precede a razão na doutrina histórica da igreja e da Confissão de Westminster. Fiel a ela, ele escreve: "Embora possamos reunir muitos argumentos favoráveis à verdade e à autoridade da Escritura Sagrada, somente o testemunho do Espírito Santo no coração do indivíduo poderá persuadi-lo dessa verdade". Ou seja, há argumentos racionais que precedem a razão, muito embora não sejam "persuasivos". Assim pensavam Orígenes, Agostinho, Aquino, Lutero, Calvino, Turretin, Edwards e Princeton, mas isso nada se relaciona com a fé que precede a razão. O racional vem *primeiro*; depois, *se for da vontade do Espírito*, vem o conhecimento salvador.

Rogers observa que as últimas cinco seções da Confissão delineiam o "conteúdo salvador da Escritura", "todo o conselho divino no que diz respeito a tudo o que é necessário para a manifestação de sua glória, para a salvação do homem, para a fé e para a vida". Segue-se então um *non sequitur* (nº. 3): "A Escritura não era uma enciclopédia de respostas a todo tipo de questionamento dos teólogos".[52] O *non sequitur* (uma vez que a Bíblia preocupa-se fundamentalmente com a salvação, deixa de lado outros detalhes) tem como propósito escapar à doutrina inevitável da inerrância. O "*conteúdo* salvador" seria uma coisa, o *contexto* salvador, outra. Contudo, ambos se acham entretecidos de forma indissolúvel na Escritura! Nenhum teólogo de Westminster jamais questionou essa verdade, e Jack Rogers não a nega também logicamente. Portanto, não se segue do fato de que a Bíblia revela o conselho de Deus

[51] *Church doctrine of biblical inspiration*, p. 33-4.

[52] Ibid., p.34. Observe a caricatura da posição inerrantista, tratada como se fosse uma "enciclopédia de respostas para todo tipo de pergunta". Fazer pouco assim do ponto de vista contrário revela a fragilidade do caráter de quem precisa distorcer os fatos para poder sobreviver.

para nossa fé e vida que ela não proporcione também respostas confiáveis a questões incidentais.

Rogers volta a Rutherford ao afirmar que, segundo o teólogo, a Escritura não teve como objetivo "transmitir informações de caráter científico. Ele listou áreas em que a Escritura *não* servia de regra, por exemplo, 'não nas coisas referentes à arte e à ciência, como falar latim ou demonstrar as conclusões a que chegou a astronomia'".[53] É verdade que para Rutherford (como também para todos os demais defensores da inerrância), a Bíblia não é um livro-texto de gramática latina ou de astronomia; Rutherford, porém, jamais disse que a Bíblia errava em assuntos relativos à ciência ou que um livro-texto qualquer de ciências fosse capaz de apontar com precisão os erros da Bíblia. Rogers prossegue com uma afirmativa de Rutherfod que ilustra muito bem *nosso* ponto:

> Samuel Rutherford, em um tratado contra os católicos romanos, perguntava: "Como sabemos que a Escritura é a Palavra de Deus?". Esse é o tipo de pergunta que, mais do que qualquer outra, impeliria o teólogo protestante de fins do período escolástico a recorrer ao estilo racional de argumentação dos católico romanos. Rutherford, porém, apela ao Espírito de Cristo citando as Escrituras: "Ovelhas são criaturas dóceis, Jo 10.27. *Minhas ovelhas ouvem a minha voz, eu as conheço e elas me seguem* [...]. Portanto, o instinto da graça conhece a voz do Amado entre muitas outras vozes, Cantares 2.8, e esse poder de discernimento reside no sujeito".[54]

Sempre que se discute essa questão ("como sabemos que a Bíblia é a Palavra de Deus?"), a palavra *sabemos* é usada claramente no sentido de "saber para a salvação". Isso fica claro na resposta de Rutherford, segundo a qual o crente conhece a voz de Cristo de modo salvador graças a um "instinto da graça". Não se tem em vista aqui nenhum conhecimento racional *puro e simples*, e, portanto, nenhum argumento meramente racional supostamente partilhado por Rutherford com os católicos romanos aparece aqui. Ele não está falando de um conhecimento "fartamente provado" por muitos argumentos, e sim de uma persuasão que vem unicamente do Espírito Santo. Contrariamente ao que diz Rogers, se há um tema que, mais do que qualquer outro, impeliria o teólogo protestante de fins do período escolástico a recorrer ao estilo racional de argumentação dos católicos romanos, certamente *não* é este.

[53]Ibid., p. 34.
[54]Ibid., p. 35.

Por fim, lemos: "Para os teólogos de Westminster, o juiz supremo das controvérsias religiosas não seria simplesmente a palavra nua da Escritura, interpretada pela lógica humana, mas o Espírito de Cristo que, pela Escritura, nos conduz ao seu testemunho salvífico acerca de Cristo".[55]

Para os teólogos de Westminster, o juiz derradeiro das controvérsias era a Palavra de Deus unicamente, interpretada pela lógica humana, mas sem dúvida alguma assistida pelo Espírito Santo, que auxilia o intérprete zeloso e com ele se comunica por intermédio da Palavra que ele mesmo inspirou. Não obstante, os teólogos jamais recorreram a algo que o Espírito estivesse supostamente dizendo à parte da exegese sadia de sua Palavra. Jamais atacaram uma exegese como se não procedesse do Espírito; e sim do texto. Conforme Rogers observou, esses homens não eram místicos. Eles não apelaram a nenhuma palavra mística, mas somente à Palavra escrita. Aplicavam sua exegese a *todas* as questões religiosas, tais como o governo da igreja, e não apenas a seu "testemunho salvífico fundamental" acerca de Cristo.

Em síntese, a Confissão de Westminster diz que aquilo que Deus uniu — Palavra e Espírito — nenhum homem deve separar. É o Espírito que capacita o santo a compreender a Palavra para a salvação, e é a Palavra que o capacita a compreender que é o Espírito que o capacita a fazê-lo.

TEOLOGIA AMERICANA

Antes de discorrermos sobre a inerrância defendida pela velha escola de Princeton, seria bom ressaltar que Princeton não monopolizava a questão. A inerrância era posição característica da teologia americana tanto antes como depois de Princeton. Tomaremos apenas um exemplo anterior a Princeton — a do mais renomado teólogo americano, Jonathan Edwards, morto em 1758.

Jonathan Edwards

Há quem se surpreenda pelo fato de *A Confissão de fé de Westminster*, no capítulo 1, "Da Escritura Sagrada", não mencionar diretamente o argumento da inspiração tomando por base os milagres. Dizemos "diretamente" porque a frase "excelências incomparáveis [...] são argumentos pelos quais de forma sobejante se evidencia ser ela a palavra de Deus" equivale a um argumento que remete ao milagre, pois de que outro modo podem essas coisas demonstrar que a Bíblia é a Palavra de *Deus* se não com base no fato de que afirmam

[55]Ibid.

ser Deus o autor miraculoso por trás dos homens que inspirou? Não obstante, os milagres não são mencionados explicitamente, o que é motivo de espanto para algumas pessoas.[56] É interessante, portanto, constatar que Edwards, que muito valoriza o argumento da prova miraculosa,[57] subordine-o, porém, à "evidência" interna.

Em seu sermão não publicado sobre Êxodo 9.12-16,[58] Edwards pregava que "Deus dá aos homens evidência suficiente da verdade de sua palavra". Essa evidência é sobretudo interna ("selo evidente"), mas também externa. Na verdade, "muita coisa há no evangelho que prova não ser ele obra de homens, tal como o sol que se ergue no firmamento".[59]

A evidência interna parece abranger muitas coisas. Edwards aproxima-se da Bíblia no contexto da necessidade humana com o seguinte argumento: em primeiro lugar, é evidente que todos os homens ofenderam a Deus; em segundo lugar, sabem com certeza, graças à providência, que Deus é benévolo e tolerante; em terceiro lugar, Deus deseja a reconciliação; antes, porém, quer revelar seus termos; em quarto lugar, ao propor a reconciliação, Deus opera por intermédio de termos revelados; e, em quinto lugar, se tal revelação não for dada pela Bíblia, então é porque não existe.[60] Afinal de contas, existem apenas três tipos de pessoas: 1) as que aceitam a Bíblia; 2) os muçulmanos, que não a seguem; 3) os pagãos, cujos deuses são ídolos e que são julgados pela luz da natureza e da filosofia.[61] Todo entendimento que os pagãos possam porventura ter vem da tradição.[62]

Talvez em nenhum outro lugar Edwards afirme essa visão das perfeições internas da Escritura melhor do que em sua *Miscellany* [*Miscelânea*] 338:

> As Escrituras evidenciam sua autoridade divina, tal como o ser humano evidencia sua natureza por seu movimento, comportamento e discurso de corpo, forma e contextura humanas ou ainda pela mente racional que o anima. Nosso saber se dá somente pela consistência, harmonia e concorrência

[56]Cf. E. D. Morris, *Theology of the Westminster symbols* (Columbus: Champlin, 1900).

[57]Várias de suas *Miscellanies* referem-se a este tema de modo direto ou indireto.

[58]Citado com a gentil permissão da Beinecke Library and Rare Book Room, da Universidade Yale.

[59]Sermão sobre Efésios 3.10 em *The works of president Edwards*, New York: Carvill, 1930, vol. 7, p. 66s.

[60]Esboço de sermão não publicado sobre 2Timóteo 3.16, pontos 6 e 7.

[61]Sermão não publicado sobre Lucas, 1.77-79.

[62]Jonathan Edwards, *Miscellany*, p. 1337. V. p. 1338.

> de uma seqüência de ações e de sons e por sua concordância com tudo o que supomos ser a mente racional [...] Existe aí, portanto, uma harmonia, uma aquiescência, uma concorrência de objetivo e de desígnio universais extraordinários, tal como se vê no aparecimento universal de um projeto magnífico, cujas estampas exaltam por toda parte a sabedoria, os modos, a contextura e o objetivo de origem divina, evidenciando assim que as Escrituras são palavra e obra de uma mente divina para todo aquele que se acha plenamente familiarizado com elas, tal como as palavras e ações de um homem racional o são para a mente racional e para todos quantos se acham há tempos familiarizados com ele.

Uma criança, prossegue, não compreende que essa "mente racional" esteja por trás de um homem, porque não compreende os sintomas. "Assim acontece com aqueles pouco familiarizados com a Escritura, tal como crianças diante de ações de corpos adultos. [Elas] são incapazes de perceber qualquer evidência de uma mente divina como originadora dela, porque não têm compreensão suficiente para apreender a harmonia, a sabedoria etc."[63] Edwards resume a questão de modo bem sucinto ao afirmar que a Bíblia "brilha diante da simplicidade amiga da verdade".

Com relação ao seu argumento de que os milagres seriam prova da revelação bíblica, limitaremos nossa reflexão a um milagre apenas: os judeus. "A nação judia tem sido, desde o início, uma evidência marcante da verdade da religião revelada."[64] Em uma *Miscellany* anterior, Edwards mostrara que a religião judia era divina por causa do orgulho judeu, ao qual jamais se poderia atribuir a origem de sua religião exaltada; pelo contrário, ele teria trabalhado contra ela.[65]

Procuraremos mostrar que Jonathan Edwards acreditava na inerrância verbal da Bíblia e a ensinava através de citações variadas colhidas em diferentes obras suas, embora tudo isso esteja bastante evidente em quase tudo o que disse ou escreveu.

Em primeiro lugar, em *Notes on the Bible* 215[66] [*Notas bíblicas*; doravante apenas *NB*], diz ele: a "aparente diferença" entre o relato dos números de Israel quando Davi faz o recenseamento do povo (2Sm 24.9) e os relatos de Crônicas

[63]Ibid.

[64]*Miscellany*, p. 1290-1.

[65]P. 811.

[66]*Works of Jonathan Edwards, A. M.*, rev. e corr. Edward Hickman, London: William Ball, 1837, vol. 2, p. 739.

requer uma explicação. Para Edwards, a inspiração estende-se também aos dados externos, não religiosos. Ele se refere primeiramente a um autor da época, Bedford, e depois oferece suas próprias conjecturas, que não nos interessam aqui, uma vez que estamos preocupados apenas em mostrar qual era seu pensamento, e não como o defendeu.

Em segundo lugar, em *NB* 220[67] o autor lida com "a conciliação dos relatos dos quatro evangelistas no tocante à ressurreição de Cristo". Em seguida, Edwards trata dessa espinhosa questão do ponto de vista da harmonia histórica, numa época em que Herman Reimarus recorria ao tema para atacar o ponto de vista tradicional. Ao mesmo tempo, nascia com força total a crítica moderna.

Em terceiro lugar, em *NB* 222,[68] Edwards ocupa diversas páginas para explicar por que em 2Crônicas 22.12, Atalia, filho de Jeorão, teria aparentemente dois anos a mais que seu pai.

Em quarto lugar, em *NB* 233,[69] a "aparente inconsistência" envolvendo o cego Bartimeu "requer solução [...]"

Em quinto lugar, citarei integralmente o trecho de *NB* 328[70] por dois motivos. Primeiro, é um bom exemplo de texto que ultrapassa a compreensão do autor humano. Segundo, pelo menos por três vezes Edwards atribui o texto à inspiração do Espírito Santo, ao mesmo tempo que a autoria atribuída ao "salmista" é tratada com absoluta seriedade:

> Salmos 19.4,5,6. Parece-me muito provável que o Espírito Santo nessas expressões, que ele utiliza em referência ao nascer do sol, tem como alvo o nascer do Sol da justiça, que se ergue da sepultura, e que as expressões aqui usadas pelo Espírito Santo estão em conformidade com tal ponto de vista. Os dias do AT são dias de trevas se comparados aos do evangelho e são assim representados nas Escrituras. Portanto, a aproximação do dia da dispensação do NT ao nascimento de Cristo é chamado de alvorada da visitação do alto à terra. Lucas 1.78: "Por causa das ternas misericórdias de nosso Deus, pelas quais do alto nos visitará o sol nascente", e o início da dispensação do evangelho, conforme introduzido por Cristo, é chamado de o nascer do Sol da justiça. Ml 4.2. Contudo, essa dispensação do evangelho começa com a ressurreição de Cristo. Aí o Sol da justiça levanta-se

[67]Ibid., p. 786.
[68]Ibid., p. 742.
[69]Ibid., p. 789.
[70]Ibid., p. 747.

de debaixo da terra, como o sol parece fazer todas as manhãs, e apresenta-se qual noivo. Ele se ergue como noivo alegre e glorioso da igreja. Pois Cristo, sobretudo depois de ressuscitado, é o noivo ou esposo de sua igreja, conforme ensina o apóstolo. Em Romanos 7.4, lemos: "Assim, meus irmãos, vocês também morreram para a Lei, por meio do corpo de Cristo, para pertencerem a outro, àquele que ressuscitou dos mortos, a fim de que venhamos a dar fruto para Deus".

Aquele que foi coberto de desdém e soterrado por um dilúvio de mágoas, comprou e resgatou sua esposa (pois ele amava a igreja e se entregou por ela, para que pudesse apresentá-la a si mesmo). Agora vem como noivo que leva para o lar a esposa que comprou para si em matrimônio espiritual, como fez logo depois da conversão de multidões, tornando disposto seu povo no dia de seu poder, assim como fez também em diversas ocasiões desde então e fará ainda em grau mais glorioso. E assim como o sol, quando nasce, apresenta-se qual noivo em adorno glorioso, assim Cristo em sua ressurreição entrou em estado de glória. Depois de sofrer, levantou-se em brilho de glória inefável como rei dos céus e da terra, para ser o noivo glorioso em quem sua igreja será inefavelmente feliz. Aqui o salmista diz que Deus instituiu um tabernáculo para o sol nos céus; portanto, Deus Pai preparou uma mansão no céu para Jesus Cristo; estabeleceu para ele um trono ali, para o qual se dirigiu depois que ressuscitou. O sol, depois que se levanta, sobe até o meio do céu, e depois, ao final de seu percurso, desce novamente até a terra; assim Cristo, depois que ergueu-se da sepultura, subiu ao alto dos céus, muito acima de todos os céus. No fim dos dias do evangelho, porém, descerá novamente à terra.

Aqui se diz que o sol desperto alegra-se qual homem forte que se põe em seu percurso. Também Cristo, quando ressuscitou, ressuscitou como homem de guerra, como Senhor forte e poderoso, como poderoso Senhor das batalhas; ergueu-se para conquistar seus inimigos e manifestar seu poder glorioso ao submeter a si todas as coisas. Cumprido esse trajeto, que percorreu desde a ressurreição até o fim do mundo, ele voltará novamente à terra.

O sol, aqui, ergue-se no fim do céu e o percorre por inteiro, e nada pode ocultar-se de seu calor; assim Cristo ergueu-se da sepultura para irradiar sua luz e sua verdade até os mais longínquos confins da terra, e que até então limitara-se a uma nação apenas, para então reinar sobre todos os povos em seu reino de graça. Sua trajetória, portanto, estende-se por toda a terra, e suas palavras até o fim do mundo, de modo que não há

> discurso ou linguagem em que sua voz não seja ouvida, como também se diz aqui em relação ao percurso e à voz do sol e ainda aos astros celestes nos dois versículos precedentes, que são interpretados pelo apóstolo do evangelho de Jesus Cristo. Em Romanos 10.16-18, lemos: "No entanto, nem todos os israelitas aceitaram as boas-novas. Pois Isaías diz: 'Senhor, quem creu em nossa mensagem?' Conseqüentemente, a fé vem pelo ouvir a mensagem, e a mensagem é ouvida mediante a palavra de Cristo. Mas eu pergunto: Eles não a ouviram? Claro que sim: 'A sua voz ressoou por toda a terra, e as suas palavras até os confins do mundo'."
>
> Que o Espírito Santo tem aqui um sentido místico e diz respeito à luz do Sol da justiça, e não meramente à luz do sol natural, vê-se pelos versículos seguintes, em que o salmista parece aplicá-los à palavra de Deus: observem-se as palavras seguintes: "A lei do Senhor é perfeita, e revigora a alma. Os testemunhos do Senhor são dignos de confiança, e tornam sábios os inexperientes".

Em sexto lugar, lemos em *NB* 434[71] que Edwards vê aqui o "autor dos Salmos" que escreve "por inspiração do Espírito de Deus tanto quanto os profetas quando escreviam suas profecias, o que se confirma pelas coisas que se seguem". São apresentados cinco argumentos em favor dessa observação.

Em sétimo lugar, em *Miscellany* 229[72] (doravante *M*), lemos que:

> Deus tinha um projeto e um significado a transmitir que o autor jamais imaginou e que ele torna manifesto do seguinte modo: por sua própria interpretação e também inspirando o autor a escrever uma determinada frase e maneira de se expressar de concordância e consonância muito mais exatas com a coisa remotamente referida do que com o significado pretendido pelo autor.

Portanto, as palavras da Escritura além de serem palavras do Espírito Santo, trazem consigo um significado transcendente que não é sequer compreendido pelos autores humanos em alguns casos.

Em oitavo lugar, *M* 352:

> Moisés, então, conversava com Deus de modo tão íntimo e de tal modo permanecia sob sua direção, que não se pode imaginá-lo a escrever a história

[71] Ibid., p. 745.

[72] Várias das *Miscellanies* de Edwards foram publicadas, porém minhas citações foram tiradas de seus manuscritos que usei com a gentil permissão da Beinecke Rare Book Room, Universidade Yale.

> da igreja desde a criação sem a divina orientação. Sem dúvida ele escreveu sob a diretriz divina, e conforme sabemos, Moisés escreveu a lei e a história da igreja de Israel.

Lembramos que Moisés escreveu também longas genealogias e detalhes históricos tediosos, bem como passagens monumentais sobre Deus e a redenção.

Em nono lugar, lemos em *M* 358:

> Deus tomou o seguinte cuidado em relação aos livros do AT: nenhum livro seria acolhido pela igreja judaica e entraria imediatamente para o cânon do AT; somente aquele que fosse palavra sua e de propriedade de Cristo. Podemos, portanto, concluir, que ele tomaria ainda o mesmo cuidado com sua igreja no tocante ao NT.

Em décimo lugar, temos em *M* 426: Depois de discutir os princípios de interpretação, Edwards chega à seguinte conclusão sobre a Bíblia como Palavra de Deus: "Deus revela coisas nas Escrituras da maneira como lhe apraz. Se essa revelação torna a coisa revelada de algum modo clara ao entendimento, é nosso dever recebê-la como revelação sua". Aqui Edwards apresenta um raciocínio equivalente à clássica expressão "quando a Bíblia fala, é Deus quem fala".

Em décimo primeiro lugar, temos em *M* 1144: "Que os profetas, depois de se relacionarem uma vez com Deus pela revelação imediata deste, tornaram-se dele conhecidos; em seguida, tendo-o conhecido, aprenderam a reconhecer sua voz e a discernir se a revelação vinha de Deus, conforme se lê em 1Sm 3.7". No texto referido, Deus aparece falando em palavras humanas a Samuel. Para Edwards, a revelação se dava por meio de palavras. Quando os profetas dizem "assim diz o Senhor", deve-se entender isso de maneira literal.

Em décimo segundo lugar, temos em *M* 303 um sermão não publicado sobre 1Coríntios 2.11-13. Aqui, ao se referir à Escritura, Edwards emprega o termo *ditado*, mas que ele não concebe os autores bíblicos como agentes passivos fica claro em todos os seus escritos, como, por exemplo, na discussão sobre a autoria do Cântico dos Cânticos:

> Imagino que quando Salomão escreveu esse cântico, sendo um homem muito dado à filosofia, à meditação e à piedade e tendo o temperamento muito amoroso, pôs-se a refletir em sua imaginação e concebeu para si um amor puro, virtuoso, pio e total. Em seguida, representou as reflexões e sentimentos de sua mente que, sob a forma filosófica e religiosa, foi transportada em um tipo de arrebatamento. Nisso suas reflexões e todas as suas imaginações foram guiadas pelo Espírito de Deus e a ele conduzidas.

> Salomão, em sua sabedoria e grande experiência, havia compreendido a vaidade que há em todo tipo de amor, exceto neste. O Espírito de Deus fez uso de sua inclinação para o amor, juntou a isso sua disposição filosófica para a reflexão e assim dirigiu o curso de sua imaginação, de modo que fosse a representação do amor entre Cristo e sua esposa. Deus viu nessa representação um expediente extremamente útil e necessário. Sabemos que a relação existente entre Cristo e a igreja é comumente comparada à existente entre um homem e sua mulher; sim, tal semelhança aparece inúmeras vezes em quase toda a Escritura. O amor virtuoso, pio e puro entre um homem e sua mulher reflete bem a imagem de amor entre Cristo e a igreja. Portanto, não é de estranhar que o Espírito de Deus, que é amor, dirija uma disposição amorosa santa dessa forma, de modo que estabeleça tal representação. Para os demais, também é agradável deparar com essa representação.

Embora para Edwards toda a Escritura seja concedida por inspiração divina, Deus realiza isso de duas maneiras diferentes pelo menos — por meio da "inspiração imediata" e pela "direção" divina: "É preciso distinguir entre as coisas que foram escritas nos livros sagrados pela inspiração imediata do Espírito Santo e aquelas que foram simplesmente postas por escrito sob sua orientação".[73]

Por fim, resumidamente, para Jonathan Edwards "tudo o que a Escritura nos diz é sem dúvida verdade. Ali ouvimos a voz de Cristo".[74] Essa é a legítima definição de inerrância.

Os liberais acham tal coisa desconcertante em Edwards, mas não duvidam de que seja sua opinião:

> George Gordon disse que "não é nada edificante ver Edwards, em meio a um clima de grande especulação, parar subitamente, começar uma nova seção de seu ensaio e buscar para sua argumentação textos de prova em todas as partes da Bíblia para encobrir a imperfeição de seu procedimento racional". Peter Gay escreveu recentemente que Edwards havia caído em uma "armadilha" bíblica. [...] Perry Miller, mais do que qualquer outro estudioso do Iluminismo, confessou sua admiração pela capacidade intelectual de Jonathan Edwards. Miller acredita que, sob muitos aspectos, Edwards não estava apenas à altura de nossa época, como também à frente

[73] *Works*, II, p. 498.

[74] Esboço de sermão sobre 2Timóteo 3.16 em *Selections from the unpublished writings of Jonathan Edwards*, org. Alexander B. Grosart (Edinburgh: Ballantyne, 1865).

> dela; não obstante, sentia que Edwards comportava-se de modo reacionário em relação a certas coisas de seu próprio tempo.[75]

Mais recentemente, John E. Smith, editor geral de *The Works of Jonathan Edwards* [*As obras de Jonathan Edwards*] (New Haven, Connecticut. Yale University Press, 1959), escreveu:

> O problema fundamental é o seguinte: Edwards, por um lado, aceitou completamente a tradição estabelecida pelos reformadores no tocante à primazia absoluta e à autoridade da Bíblia. Era assim que se aproximava dos ensinamentos bíblicos: com aquela convicção de inerrância e de verdade literal que normalmente associamos ao fundamentalismo protestante.[76]

Escola teológica de Princeton

Depois de um levantamento interessante sobre o desenvolvimento da escola teológica de Princeton desde Archibald Alexander a B.B. Warfield — o que para Rogers é o mesmo que interpretar a Confissão de Westminster segundo Turretin, a isto aliando a filosofia aristotélica do senso comum e assim, cada vez mais, radicalizando sua posição a ponto de postular a inerrância dos autógrafos (tudo isso é muito discutível, e mereceria ser debatido se houvesse espaço aqui para isso). Rogers observa: "Uma vez que os textos originais não se acham disponíveis, a defesa apologética de Warfield me parece inatacável".[77]

Em primeiro lugar, uma vez que nenhum estudioso evangélico em tempo algum defendeu a existência de uma tradução infalível, onde mais poderíamos encontrar a Palavra de Deus se não nos textos originais ou autógrafos? Essa premissa sempre existiu. Warfield não estava inovando. É verdade que alguns acreditavam que o texto fora transmitido em forma "pura", nesse caso então *teríamos* os autógrafos. Não há dúvida alguma de que só os autógrafos eram a Palavra de Deus em forma escrita. Warfield se divertiria muito se soubesse que alguém lhe daria crédito pelo óbvio.

Em segundo lugar, Warfield cria que praticamente dispúnhamos dos autógrafos sob a forma de texto altamente confiável.[78] Não considerava, portanto, "inatacável" sua posição. Um mestre moderno refere-se ao apelo aos autógrafos

[75]John H. GERSTNER, An outline of the apologetics of Jonathan Edwards, *Bibliotheca Sacra* 133 (July-Sept. 1976), p. 195.

[76]*Review of metaphysics* 30, Dec. 1976, p. 306.

[77]*Church doctrine and biblical inspiration*, p. 39.

[78]Cf. John H. Gerstner, Warfield's case for biblical inerrancy, em *God's inerrant Word*, p. 136-7.

como forma de fugir ao assunto, uma acusação que é certamente tão injusta quanto vil. Os teólogos de Westminster supunham que a Palavra de Deus pudesse estar em algum outro lugar que não nos autógrafos? Onde está, pois, o "radicalismo"?

Continuando:

> Influenciado por esse princípio [da confiabilidade na percepção dos sentidos], Hodge demonstrou que não compartilhava de forma alguma com a teoria da acomodação defendida por Orígenes, Crisóstomo, Agostinho e Calvino para explicar que não conhecemos a Deus tal como é, mas somente sua misericórdia salvadora adaptada ao nosso entendimento. Para Hodge: "Estamos certos, portanto, que nossas idéias sobre Deus, fundamentadas no testemunho de sua Palavra, correspondem ao que ele é de fato, e é esse o verdadeiro conhecimento".[79]

Já mostramos que a interpretação de Rogers (de acomodação) sobre os pais fundadores acima mencionados é equivocada e errônea (*non sequitur* nº. 2). Hodge, na verdade, não está divergindo dos pais da igreja. Depois de enumerar diversos versículos bíblicos sobre a imutabilidade de Deus, Hodge faz a seguinte observação sobre o caráter fenomenológico do arrependimento divino: "Essas passagens da Escritura, em que Deus aparece arrependido, devem ser interpretadas com base no mesmo princípio a que recorremos quando se diz que ele cavalga as asas do vento ou anda sobre a terra".[80] Deus emprega a acomodação ao utilizar a linguagem fenomenológica. Hodge ensinou também a incompreensibilidade de Deus de modo tão claro quanto Calvino ou qualquer outro pai da igreja.[81]

UMA TRADIÇÃO REFORMADA EM PROCESSO

Freqüentemente, mencionam-se os nomes de James Orr, Abraham Kuyper, Herman Bavinck e G. C. Berkouwer como exemplos de evangélicos respeitados que não postulavam a inerrância ou não tratavam a Bíblia de modo fideísta nos séculos XIX e XX. Mais adiante contestaremos tal assertiva. Poderíamos acrescentar muitos outros nomes e de outros séculos também. Contudo, os nomes de Orígenes, Agostinho, Aquino, Lutero, Calvino, dos teólogos de Westminster,

[79]Ibid., p. 40.
[80]*Sistematic Theology*, New York: Scribner, 1873, vol. 1, p. 391.
[81]Ibid., p. 337-8.

de Edwards e dos membros da escola de Princeton, juntamente com a tradição geral da igreja, desde o início empunharam a bandeira da inerrância.

A inerrância praticamente se conservou paralela à crítica bíblica. A crítica nunca foi rejeitada por Hodge, Warfield, Lindsell ou qualquer outro advogado da inerrância de quem temos notícia. Esses homens, e outros mais, analisaram diversas afirmativas de inúmeros críticos da Bíblia e verificaram que todas elas deixavam a desejar; porém, dizer que rejeitavam a crítica bíblica como tal carece de respaldo. Warfield era conhecido como crítico do NT, assim com seu sucessor, J. G. Machen. A. T. Robertson defendeu de modo inigualável o método histórico-gramatical. Toda afirmação contrária decorre, em geral, do fato de que a *ciência* da crítica bíblica vem sendo confundida com o *negativismo* de alguns críticos bíblicos.

Com relação ao conceito berkouwiano de inerrância bíblica, temos a assinalar apenas o seguinte (já que o tema foi amplamente tratado em outro capítulo deste livro):

> Berkouwer observou que quando um erro, no sentido de incorreção, é utilizado no mesmo plano que outro erro no sentido bíblico de pecado e engano, isso nos coloca, via de regra, muito longe da maneira séria com que o erro é tratado na Escritura.[82]

Aqui, Berkouwer parece admitir que a Bíblia possa conter erros no sentido de "incorreção", uma vez que tais erros não estão no mesmo "plano" de erros como "pecado e engano". Isso só pode significar que se a Bíblia é a Palavra de Deus, então Deus — embora não engane a ninguém — poderia cometer incorreções, isto é, poderia cometer erros. Tal ponto de vista faz mais do que "tolher a reverência em torno da Escritura". Ele interfere na veneração a Deus e se revela uma forma sutil de *non sequitur* número 3.

Sabemos que tais acusações são sérias — porém não injustificadas. Não implicam, contudo, que os culpados o sejam de forma deliberada. Cremos que não é esse o caso. Cremos que se atentassem para a pertinência de nossa acusação, abster-se-iam, como cristãos honestos que são, do equívoco de atribuir erros a Deus em sua Palavra.

Loretz, em *Das Ende der Inspirations Theologie* [*O fim da teologia da inspiração*], dá ao capítulo 20 de seu livro o seguinte título: "*Die Wahrheit der*

[82] *Biblical authority*, p. 44.

Bibel — das theologische Pseudoproblem der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift" [*A verdade sobre a Bíblia: o pseudoproblema teológico da inerrância absoluta das Escrituras Sagradas*]. Ele se refere à inerrância como um pseudoproblema e, em seguida, descarta-a como se nada fosse. Por que seria a inerrância um falso problema ou ,por outra, um não-problema? Porque a Bíblia é de origem semítica, e o conceito de inerrância é grego: a Bíblia é um livro de caráter afetivo; a inerrância é racional; a Bíblia não é lógica; a inerrância é lógica. É como misturar alhos com bugalhos, no dizer de Loretz. Os adeptos da inerrância estão simplesmente fazendo as perguntas erradas, por isso as respostas que obtêm são irrelevantes. Esse é o tema de Rogers sob diversos outros nomes: *semítico*, no caso dos platônicos, dos seguidores de Agostinho, dos reformadores e de Berkouwer; *grego*, no caso dos aristotélicos, tomistas, escolásticos e Warfield. Na verdade, porém, ninguém duvida de que os judeus fossem capazes de pensar, e os gregos, de sentir, e a única coisa "pseudo" em toda essa história é tratar a inerrância como se fosse um "pseudoproblema".

A Escritura: B. B. Warfield x G. C. Berkouwer

Henry Krabbendam

Henry Krabbendam é professor adjunto de estudos bíblicos e de missões no Covenant College, em Lookout Mountain, no Tennessee. Cursou Artes e Teologia na Theologische Hoogeschool, de Kampen, na Holanda. Cursou mestrado em Teologia no Seminário Teológico de Westminster. Foi pastor em Ottawa, no Canadá, na Igreja Reformada Canadense, em Sunnyvalley, na Califórnia, e na Igreja Presbiteriana Ortodoxa. O dr. Krabbendam é membro do conselho consultivo da ICBI.

Resumo do capítulo

A doutrina da inspiração verbal e a inerrância da autoridade divina da Escritura sempre foram ensinadas de maneira consistente pela igreja cristã desde os tempos dos apóstolos, na igreja primitiva, na Idade Média e na época da Reforma. Ao longo dos séculos, ela sempre se caracterizou por uma unidade marcante de fé e até mesmo de terminologia e, em todos os casos, parece sempre extraída dos ensinamentos do NT. Na época da Reforma, uma nova leitura evangélica da Escritura e uma ênfase muito maior sobre a autoridade exclusiva da Escritura (*sola Scriptura*), que lembra muito o NT, tomou forma definitiva.

14

A Escritura: B. B. Warfield x G. C. Berkouwer

Henry Krabbendam

INTRODUÇÃO

Pode parecer surpreendente, à primeira vista, colocar Warfield contra Berkouwer. Afinal de contas, Warfield faleceu antes do aparecimento de Berkouwer na cena teológica. Contudo, embora nunca tenha havido uma confrontação direta entre os dois, há pelo menos dois bons motivos para estabelecer uma oposição entre ambos.

Em primeiro lugar, Warfield e Berkouwer, homens de reconhecida estatura e vasta influência, vêm ganhando evidência cada vez maior como expoentes notórios de dois pontos de vista divergentes acerca da Escritura.[1] Warfield, sem dúvida o representante mais ilustre do ponto de vista escriturístico defendido pela velha escola de Princeton, jamais se cansou de escrever prolixamente em favor da inspiração verbal plena e, portanto, inerrante, da Bíblia. Sua preocupação reiterada e absoluta com a inspiração da Escritura não somente marcou profundamente o pensamento reformado e presbiteriano dos Estados Unidos, como também granjeou-lhe a honra de ser o mais destacado defensor do tema.[2] Berkouwer, por sua vez, um escritor igualmente prolífico,

[1]Jack ROGERS, org., *Biblical authority*, Waco: Word, 1977, p. 9-10.

[2]J. W. MONTGOMERY, *God's inerrant Word*, Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974, p. 115.

conquistou a distinção — duvidosa aos olhos de muitos — de se tornar a matriz de um novo tipo de pensamento no âmbito do mundo reformado e evangélico e que, também na área da Escritura, abandonou os velhos caminhos da tradição. A ênfase do autor na humanidade das Escrituras, e o modo como a compreende, levaram-no, e a seus seguidores, à negação da inerrância.

Em segundo lugar, Warfield e Berkouwer parecem despontar hoje como dois dos expoentes mais significativos de duas concepções divergentes, tendo-se tornado igualmente representantes daqueles que sustentam uma ou outra tradição antagônica há muito estabelecida. Berkouwer reivindica a descoberta de influências aristotélicas no tratamento que Warfield dá à Escritura. Seus seguidores são ainda mais explícitos em sua crítica. Eles acusam a velha escola de Princeton de Alexander, dos Hodges e de Warfield de ter se deixado seduzir pela metodologia escolástica, uma vez que sua teologia segue o modelo teológico de Turretin, o qual teria sido supostamente influenciado por Tomás de Aquino e pela tradição aristotélica, resultando no distanciamento da metodologia dos reformadores. John Owen teria sido a contraparte britânica de Turretin. Assim, as linhas da batalha já estão traçadas. De um lado, temos a linhagem de Aristóteles, de Aquino, Turretin, Owen e da velha escola de Princeton, culminando com Warfield. Do outro lado, a linhagem da Escritura, de Agostinho, dos reformadores, dos teólogos de Westminster, de Kuyper, Bavinck e, por fim, Berkouwer.[3]

Vale observar que poderíamos facilmente elencar uma fileira de combatentes igualmente valorosos tomando por base a obra de Warfield. O autor apelava então à Escritura, a Agostinho, aos reformadores, aos teólogos de Westminster e à velha escola de Princeton contra aqueles a quem denominava de racionalistas e místicos. Entre os racionalistas Warfield citava humanistas como Erasmo, os socinianistas, os primeiros arminianos, pensadores escolásticos (a expressão é de Warfield), além da crítica erudita germânica. Todos esses sustentam que a Bíblia é, no máximo, apenas parcialmente inspirada e que sua autoridade, por conseguinte, é só parcial. Alguns são da opinião de que somente os mistérios da fé seriam inspirados, mas não as coisas que podem ser decifradas pela razão humana. Outros crêem que a Escritura é inspirada somente quando trata de questões de fé e prática, mas não quando toca em questões de história e ciência. Ainda outros defendem que a Bíblia é inspirada em seus pensamentos e conceitos,

[3]*De Heilige Schrift,* Kampen: Lok, 1966, vol. 1, p. 34; v. *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 32; *Biblical authority*, p. 17-46, 152s.

mas não em suas palavras. Entre os pensadores místicos, Warfield cita especificamente Schleiermacher e seus seguidores. Em geral, esses autores subordinam a autoridade externa à autoridade interna à medida que "definem a inspiração não como se Deus fizesse do texto escriturístico algo infalível e dotado de autoridade, e sim como se o texto passasse a corresponder à revelação no decorrer do processo de obtenção da verdade empreendido pelo próprio profeta — fator subjetivo na concepção da verdade divina por meio desse instrumento escolhido por Deus".[4]

Pode-se talvez atribuir a Warfield um generalismo exagerado quando qualifica os que se opõem à inspiração plena da Escritura de racionalistas ou místicos, ou quando qualifica de racionalista o ponto de vista de Schleiermacher. Na verdade, parece questionável chamar de místico o enfoque teológico sofisticado de Schleiermacher sem oferecer para isso nenhuma explicação adicional, colocando-o simplesmente ao lado de místicos mais antigos sem qualquer diferenciação. Não se pode, porém, dizer que estava enganado quando afirmou que atribuir erros à Escritura era um procedimento de índole racionalista ou "irracionalista" (místico). O fato é que, como demonstraremos posteriormente, com essa observação ele aponta para uma questão fundamental e a enfrenta.

Dada a descrição geral e a caracterização das linhas de batalha propostas por Warfield, não resta dúvida de que ele e Berkouwer tomariam posição em lados opostos. Na verdade, tudo leva a crer que, de acordo com Warfield, a ênfase de Berkouwer no conceito de "correlação", e o uso que faz dele, acaba por trair uma linha de pensamento que o situaria na esfera de influência da teologia de Schleiermacher — e da neo-ortodoxia.[5]

Isso não significa que não haja complicações quando se comparam Warfield e Berkouwer. Pelo contrário, é preciso reconhecer que Warfield jamais teve oportunidade de atualizar e aperfeiçoar seus argumentos em face desse novo desafio. Além disso, é importante assinalar que o pensamento berkouwiano

[4] *Selected shorter writings of Benjamin Warfield*, (org.) John E. Meeter, Nutley: Presbyterian and Reformed, 1973, vol. 2, p. 619-20; B. B. Warfield, *The inspiration and authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1964), p. 112-4.

[5] É praticamente consensual o fato de que o conceito de correlação entre fé e revelação é o elemento essencial na metodologia dogmática de Berkouwer. Cf. G. E. Meuleman. De correlatie van geloof en Openbaring bij G. C. Berkouwer, em *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* (Nov. 1965); A. D. R. Polman, Berkouwer als Dogmaticus em *Gereformeerd Weekblad* (8/10/1965); e R. C. Sproul, The case for inerrancy: a methodological analysis em *God's inerrant Word*, p. 243. V. tb. G. W. de Jong, *De theologie van Dr. G. C. Berkouwer* (Kampen: Kok, 1971), passim.

passou por duas etapas. Na primeira delas, suas teses mal se distinguem das de Warfield. Na verdade, em diversas ocasiões Berkouwer acrescenta *insights* novos, incisivos e muito úteis. Na segunda fase, há uma mudança inequívoca e decisiva. Berkouwer passa a criticar Warfield e as idéias por ele defendidas. Ele explica ainda por que motivo abandonou sua postura inicial.[6]

6. H. Berkhof, De methode van Berkouwer's theologie em *Ex auditu verbi*, org. R. Schippers, G. E. Meuleman, J. T. Bakker e H. M. Kuitert, Kampen: Kok, 1965, p.44-8, é de opinião de que no pensamento de Berkouwer, apesar de sua continuidade, pode-se distinguir três fases. Na primeira delas, ele mantém a "autoridade absoluta da Escritura"; na segunda, enfatiza o "conteúdo redentor da Escritura" e, na terceira, o foco muda para o "escopo existencial da Escritura". Quem deu a conhecer esse fato à opinião pública americana foi R. C. Sproul em *God's inerrant Word*, p. 243-4. O que, porém, não foi divulgado, é que Berkouwer, em resposta à análise de Berkhof, opôs-se à idéia contida na terceira fase, mas não contestou a transição da segunda para a terceira. Cf. F. W. Buytendach, *Aspekete van die vorm inhoud-problematiek met betrekking tot die organiese skirifinspirasie in die nuwere Gereformeerde theologie in Nederland* (Amsterdam: Ton Bollnad, 1972), p. 330-1. A distinção que faz Berkhof entre uma segunda e uma terceira fase deixa, de fato, algo a desejar. Não se pode negar que a ênfase de Berkouwer passa da autoridade formal das Escrituras como Palavra de Deus para o conteúdo da Escritura como testemunho. Contudo, a descrição de Berkhof da terceira fase dá a impressão de que, por fim, uma teologia existencialista de tipo bultmanniano teria deixado sua marca sobre o pensamento de Berkouwer. Não é uma idéia defensável. Seu raciocínio teológico, distanciando-se de seu posicionamento original, traz em si ao longo de toda a sua fermentação a influência de Karl Barth. Tal fato foi corretamente observado por A. D. R. Polman; v. Buytendach, *Aspekte*, p. 333. Portanto, é preferível falar em duas fases, a segunda das quais mostra cada vez mais a influência daquela neo-ortodoxia de tipo barthiano, sem a qual não teria sido possível. Cf. De Jong, *De theologie van Dr. G. C. Berkouwer*, p. 32-47, em que o autor mostra a mudança de atitude de Berkouwer agora para a esfera de influência de Karl Barth. É difícil determinar precisamente em que momento ocorreu a mudança. Alguns estudiosos questionam a conveniência dessa mudança de fase na teologia de Berkouwer. Eles preferem falar em uma evolução na qual o teólogo daria atenção cada vez maior tanto à Escritura quanto à nova teologia, preocupada em entender a Escritura num contexto moderno; v. De Jong, *De theologie*, p. 11-2. Que a teologia de Berkouwer passou por uma evolução gradual ninguém duvida. Na verdade, isso explica por que não é fácil determinar o momento da mudança em seu pensamento.No entanto, que há uma mudança, isso ninguém pode negar. Em sua fase anterior, ele criticou severamente a nova teologia à luz da Escritura. Em sua fase posterior, ele examina a Escritura à luz da nova teologia; v. F. W. Buytendach, *Aspekte*, p. 329-447. A mudança no pensamento de Berkouwer pode ser circunscrita aos anos de 1945 a 1950. Primeiro, Meuleman menciona a diferença entre os escritos de Berkouwer antes e depois de 1945. Segundo, em 1947 Berkouwer publicou *Karl Barth en de kinderdoop* (Kampen: Kok). Nesse livro, ele começa a se dissociar da opinião negativa que tinha da teologia de Barth, conforme exposta em *Karl Barth* (Kampen: Kok, 1937), sem contudo passar uma avaliação positiva da obra do teólogo, o que caracterizaria seu livro posterior *Triumph of grace in the theology of Karl Barth* (Kampen: Kok, 1954); v. De Jong, *De theologie*, p. 11, 42-3.

Tais complicações, porém, não devem ser trazidas à tona indevidamente. Afinal de contas, a argumentação de Warfield e a defesa que faz da inspiração e da inerrância da Escritura são tão completas e percucientes que, de modo geral, o desafio lançado por Berkouwer e seus seguidores parece ter sido antecipado e contestado de modo implícito e substancial. A mudança de Berkouwer torna-se ainda mais explícita e intensifica a fecundidade de um encontro entre dois "postos avançados" no atual debate em torno da Escritura.

Analisarei na maior parte deste capítulo duas questões fundamentais nas seções *A Escritura como Palavra de Deus* e *A Escritura como palavra do homem*. Cada uma das seções estabelecerá comparações sobre os pontos de vista de Warfield, do primeiro Berkouwer e do Berkouwer posterior, nessa ordem. Uma avaliação final aparece na conclusão.

Warfield expressou suas opiniões sobre a Escritura sob a forma de discursos e artigos, a maior parte dos quais foi reunida nos dois volumes já referidos, *The inspiration and authority of the Bible* [*A inspiração e a autoridade da Bíblia*] e *Selected Writings of Benjamin B. Warfield*, v. 2 [*Escritos selecionados de Benjamin B. Warfield*]. Berkouwer expôs sua posição em *Problems of biblical criticism*[7] [*Problemas de crítica bíblica*]. Seu pensamento tardio aparece em numerosos artigos, bem como em três obras de maior fôlego, *The second Vatican Council and the new catholicism* [*O concílio Vaticano II e o novo catolicismo*], *Holy Scripture* [*Escritura Sagrada*] e *A half century of theology*[8] [*Meio século de teologia*]. Esses seis volumes serão a base da nossa comparação.

A ESCRITURA COMO PALAVRA DE DEUS

Warfield

De importância fundamental para a posição de Warfield é o seu conceito de inspiração. Ele o desenvolve com base em duas passagens clássicas: 2Timóteo 3.16 e 2Pedro 1.21. A primeira afirma que "toda a Escritura" é *theopneustos* e, portanto, útil para inúmeros propósitos. A segunda sustenta em relação à "profecia" que "homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo".

[7] *Het probleem der Schriftkritiek,* Kampen: Kok, s/d. Infelizmente, esse livro nunca foi traduzido para o inglês.

[8] *The Second Vatican Council and the new catholicism,* Grand Rapids: Eerdmans, 1965; *Holy Scripture,* Grand Rapids: Eerdmans, 1975; e *A half century of theology,* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

Juntamente com 2Timóteo 3.16, Warfield ressalta que o termo *inspiração*, que não é especificamente bíblico, deixa muito a desejar. Só porque já estava há muito firmemente estabelecido no jargão eclesiástico e teológico foi que ele decidiu preservá-lo como referência técnica da ação de Deus ao nos conceder a Escritura. Sob nenhuma outra circunstância, porém, deve-se remeter seu significado a implicações etimológicas ou considerações históricas. Ele foi introduzido pela igreja por meio da tradução latina (a Vulgata) de 2Timóteo 3.16 e acabou introduzido na versão do rei James, bem como na maior parte das traduções subseqüentes.[9] Warfield enfatiza que o termo grego *theopneustos* não denota o ato de "*in*spirar" ou de "*in*spiração", e sim o de "elevar" ou "elevação". Isso significa que a Escritura não é um produto humano resultante daquilo que foi "soprado" nos autores humanos por Deus, e sim o produto divino daquilo que os autores humanos "expiraram" pela instrumentalidade de Deus. Warfield afirma:

> O que o texto diz da Escritura não é que ela "foi soprada por Deus" aos autores humanos ou que seria produto de uma "inspiração" que Deus concedeu a seus autores humanos, e sim que foi expirada por Deus, sendo portanto "de expiração divina", produto do sopro criador de Deus. Em suma, o que essa passagem fundamental declara é simplesmente que as Escrituras são um produto divino, sem qualquer indicação da forma como Deus operou sua produção. Nenhum outro termo porventura escolhido seria capaz de expressar de modo tão enfático a produção divina da Escritura quanto o que foi empregado nessa passagem. O "sopro divino" é na Escritura apenas o símbolo de seu poder supremo, portador de sua Palavra criativa [...]. Quando Paulo declara, portanto, que "toda Escritura" é produto do sopro divino, ou seja, "expirada por Deus", ele afirma com isso, da maneira mais enérgica possível, que a Escritura é produto de uma operação especificamente divina.[10]
>
> Assim, 2Timóteo 3.16 nos diz que a Escritura é de origem divina e precisamente por esse motivo é de tão grande valor para tantos propósitos.
>
> Em 2Pedro 1.21, Pedro complementa o ensino de Paulo de 2Timóteo 3.16. Ele afirma igualmente que a "profecia", provavelmente abrangendo com isso a totalidade da Escritura e, portanto, em pé de igualdade com o "toda Escritura" de Paulo, é de origem divina. Homens falaram da parte

[9] *Inspiration and authority*, p. 153-4.
[10] Ibid., p. 133.

de Deus! Acrescente-se a isso, porém, a ênfase dada à atuação do Espírito. A Escritura, portanto, como produto divino, tornou-se realidade porque o Espírito Santo conduziu os instrumentos humanos ao objetivo que Deus estabelecera para eles.

Warfield observa que, nesse contexto:

> a ênfase imediata é dada [...] não ao valor espiritual da Escritura [...] mas à confiabilidade de que ela desfruta por sua origem divina. Porque foi assim que toda profecia da Escritura "foi dada", de tal forma que possibilite a constituição de uma base de confiança mais segura do que o relato das testemunhas humanas.[11]

Em um artigo intitulado "Escritura inspirada por Deus", Warfield volta uma vez mais ao assunto. O ponto principal de seu estudo consiste em mostrar que o tetmo *theopneustos* tem um sentido passivo, e não ativo ou quase ativo, respaldando assim o fato de que a Escritura tem origem em Deus, e não no homem. A conclusão do artigo funciona como um resumo eficiente de sua postura no tocante à inspiração.

O que é *theopneustos* é "expirado por Deus", produzido pelo sopro criativo do Todo-Poderoso. A Escritura é designada por *theopneustos* para com isso explicitar o fato de que é "expirada por Deus", sendo, portanto, produto da elevação divina, criação desse Espírito presente a todas as esferas da atividade divina, executando os propósitos da divindade [...] O termo afirma que as Escrituras devem sua origem à atividade divina, ao Espírito Santo, e que são elas, no sentido mais verdadeiro e elevado da palavra, criação dele. É sobre essa fundação de origem divina que são construídos todos os mais destacados atributos da Escritura.[12]

Warfield não apenas demonstra que o caráter expirado da Escritura garante-lhe de uma vez por todas o *status* de Palavra de Deus, adequado a seus propósitos e confiável no que se refere ao seu conteúdo, como também apresenta provas que corroboram isso em vários artigos.

Em primeiro lugar, Warfield pesquisa os termos *Escritura* e *Escrituras*, a frase "oráculos de Deus" e a fórmula "está escrito".

Com relação aos termos *Escritura* e *Escrituras*, ele mostra que, independentemente do seu uso no singular ou no plural: a aplicação

[11]Ibid., p. 137.
[12]Ibid., p. 296.

> do termo aos escritos do AT pelos autores do NT baseia-se na idéia de unidade do todo veterotestamentário e designa esse corpo de escritos em toda a sua totalidade como documentação de autoridade bem conhecida [...], documento único que se contrapõe a todos os demais documentos em virtude de sua origem divina e de sua autoridade infalível e que fazem de cada uma de suas passagens e de todas as suas declarações o árbitro final de fé e prática.[13]

Com relação à frase "oráculos de Deus" (que ocorre em At 7.38; Rm 3.12; Hb 5.12; 1Pe 4.11), Warfield conclui seu estudo a respeito da seguinte forma:

> A designação da Escritura como *ta logia tou theou* aparece de forma explícita nas páginas do NT. Isso significa que, para seus autores, as Escrituras do AT eram Palavra de Deus no sentido mais elevado e mais rigoroso da expressão — manifestação expressa, em todas as suas partes e em cada uma de suas palavras, do Altíssimo — "oráculos de Deus".[14]

Warfield chega à conclusão semelhante depois de examinar a fórmula "está escrito".

> Quando um autor neotestamentário diz "está escrito", não há dúvida alguma sobre o lugar onde encontraremos por escrito a expressão da autoridade absoluta sobre o pensamento e a consciência dos homens. A simples menção dessa autoridade escrita de forma tão solene e decisiva, traz consigo a implicação de que o apelo é feito à autoridade infalível da Escritura divina, que em todas as suas partes, e em cada uma de suas declarações, reveste-se da autoridade do próprio Deus.[15]

Em segundo lugar, Warfield apresenta diversas formas pelas quais os autores do NT simplesmente tomam como ponto de partida a identificação absoluta da Escritura com a Palavra de Deus. A lista abaixo mostra isso muito claramente:

> 1) Quando no NT são citadas passagens do AT, ou quando são feitas referências a elas, sempre ocorre, explícita ou implicitamente, uma expressão que denota sua origem divina (ver Mt 19.4ss; Mc 10.5ss; At 13.34ss; Rm 15.9ss; 1Co 6.16; 2Co 6.2; Gl 3.16; Ef. 4.8; 5.14; Hb 1.5ss; 8.8.) Por vezes, menciona-se a instrumentalidade humana (ver Mt 1.22; 2.15).

[13]Ibid., p. 234-5, 238-9.
[14]Ibid., p. 407.
[15]. Ibid., p. 240.

2) O contrário também ocorre: palavras ditas por Deus no AT são citadas como trechos da Escritura (ver Rm 9.17 e Gl 3.18.)

3) Passagens da Escritura contidas no AT são citadas pelo NT como se proferidas pelo Espírito Santo (ver Hb 3.7 e 9.8). Para referência à instrumentalidade humana, ver Atos 1.16.

4) Fórmulas tais como "Ele [Deus] diz" e "Assim diz o Espírito" são enunciadas no tempo presente, indicando que a Bíblia é a Palavra viva de Deus aqui e agora (ver At 13.35; Rm 15.10; Hb 1.7-10; 3.7).

5) Há uma citação do AT que, em certa ocasião, o Senhor Jesus caracterizou tanto como Palavra de Deus quanto Escritura "que não pode ser anulada" (Jo 10.34,35).

6) Por vezes, um verbo no tempo presente e um substantivo no singular, encontrados em uma passagem do AT citada pelo NT como de autoria divina, revelam-se de grande importância para doutrinas fundamentais. Até mesmo naquelas partes em que a Palavra de Deus é mais minuciosa existe uma mensagem (ver Mt 22.32 e Gl 3.16).

Essa lista impressionante mostra que há uma identificação muito próxima entre Deus e a Escritura na mente dos autores do NT.[16]

Em terceiro lugar, Warfield dedica atenção especial à natureza e à autoridade do NT. Ele reconhece que a evidência apresentada na seção anterior pertence, tecnicamente, apenas ao AT. Apesar disso, prossegue com sua demonstração de que os escritos do NT encontram-se na mesma categoria dos escritos do AT. Os autores do NT consideravam os livros do NT como Escritura e em pé de igualdade com os livros do AT (2Pe 3.16). Citam o AT e o NT no mesmo contexto e como portadores da mesma autoridade (1Tm 5.18). Eles escrevem com autoridade (2Ts 3.6,12; 2Co 10.8). Afirmam que sua autoridade vem de Deus (1Co 14.37; 1Ts 4.2,15) e impõem à igreja seus escritos como critério para comunhão (2Ts 3.14). Insistem em que a igreja os ouça, e não aos anjos (Gl 1.7,8). Tudo isso é possível porque eles foram usados como instrumentos pelo Espírito de Deus (1Co 2.13; 1Pe 1.13).[17]

Com base em tantas evidências, só se pode chegar a uma conclusão: a Escritura, em sua totalidade, o que compreende tanto o AT quanto o NT, é produto divino,

[16]Ibid., p. 138-49, 229-40, 299-349, 351-407; v. esp. p. 426 e *Selected shorter writings*, p. 635.

[17]*Inspiration and authority*, p. 163-4, 426-7; v. *Selected shorter writings*, p. 539-40.

embora tenha contado com a mediação humana. É a Palavra de Deus e, portanto, dispõe de autoridade total e amplamente funcional para todos os seus propósitos.

O primeiro Berkouwer

O primeiro Berkouwer utiliza tanto o termo *theopneustos* como *inspirado* em relação à Escritura. Contudo, não analisa, tampouco define nenhum deles. Seu interesse principal consiste na exploração do significado e das implicações da "inspiração orgânica" em contrapartida à "inspiração mecânica". Todavia, ao discutir a expressão "inspiração orgânica", apresenta para ela uma fundamentação que nos permite concluir que, a essa altura, sua visão de inspiração é paralela à de Warfield. Ele afirma que a *teopneustia* da Escritura, ensinada em 2Timóteo 3.16, aponta para uma inspiração orgânica, em que "o homem *integral*, com sua personalidade e atividades é *chamado ao serviço*" (orgânico), e o "ato divino e soberano [...] chega até nós por meio da Escritura confiável e infalível" (inspiração).[18] Embora Berkouwer mencione ambos os aspectos, vale observar que, nesse estágio do seu pensamento, a primazia pertence ao segundo. À luz de 2Pedro 1.20,21, ele ressalta que a interpretação particular não é permitida, exatamente porque os autores humanos eram "arrastados" pelo Espírito. Há autores humanos. Existe uma mediação humana. Contudo, a palavra da profecia não é questão de foro humano, tampouco respira uma atmosfera humana pela simples razão de que não procede do homem, e sim do Espírito. O elemento humano deve ser sempre visto à luz dessa origem divina. Isso dá à palavra profética a sua profundidade característica, sua totalidade e autoridade e requer de seus intérpretes respeito, tanto pela palavra quanto pelo propósito do Espírito ao conceder aquela palavra.[19]

Tendo por base esse pano de fundo, é preciso compreender o uso que faz Berkouwer da palavra *mistério*. Quando ele fala sobre o "mistério do Espírito" e sobre "o mistério da *Palavra* escrita de *Deus*", quer indicar com isso o modo como Deus, pela mediação do Espírito e pela instrumentalidade de homens pecadores, produziu um documento confiável e infalível que vai além da compreensão humana. Trata-se de um ponto importante, que vale a pena

[18] *Het problem*, p. 315-8.

[19] De mening des Geestes, em *Gereformeerd Weekblad*, 6, 13, 20/1/1961.

ter em mente, tanto mais que em seu pensamento posterior a palavra *mistério* recebe uma conotação diferente.[20]

A tentativa de Berkouwer de corroborar sua posição de que a Escritura é a Palavra de Deus sem qualquer tipo de qualificação e de reserva é mínima se comparada com o esforço empreendido por Warfield. Não obstante, não deixa de ser reveladora. Ele aponta para a fórmula "está escrito". A crítica bíblica, em sua opinião, jamais considerou seriamente a oposição inalterável, contida nessas palavras, de toda e qualquer tentativa de isolar a Escritura da Palavra de Deus.[21] A razão pela qual Berkouwer prefere não recorrer a outras evidências parece ser dupla. Em primeiro lugar, sua obra inicial em torno do criticismo bíblico é de natureza apologética, e não exegética. Em segundo lugar, o conceito que tem da Escritura, como Palavra de Deus digna de confiança e infalível, é de tal forma sólido que ele o toma como ponto de partida absoluto e inatacável.

O Berkouwer tardio

Em sua fase tardia, Berkouwer preencheu o vácuo presente na fase primeira de sua obra. Agora ele trabalha de modo exaustivo com a idéia de *teopneustia* da Escritura em conexão com 2Timóteo 3.16. No plano da lexicografia, seu acordo com Warfield era absoluto. Tal como Warfield, ele rejeita o termo "inspiração" como tradução aceitável do original. Também, a exemplo de Warfield, enfatiza o significado passivo do termo. A conclusão final de Berkouwer, porém, comporta algumas sutilezas que a tornam diferente da de Warfield:

> Assim, *theopneustos* aponta para um relacionamento essencial entre o sopro do Espírito e a *graphe*. Esse é o mistério da Escritura, que a igreja quis expressar em sua confissão. Esse mistério denota a singularidade por meio da qual a Escritura Sagrada, em toda a sua humanidade, distinguia-se de outros escritos humanos [...] Essa passagem nos diz que a Palavra escrita não pode ser compreendida de modo correto sem o sopro do Espírito.[22]

Trata-se de um enunciado falaz por três motivos. Em primeiro lugar, a ênfase recai sobre a Escritura e toda a sua *humanidade*. Não é essa a ênfase da Escritura. Tampouco é a ênfase de Warfield. Este último observa corretamente que 2Timóteo 3.16 coloca em foco o caráter divino da Escritura. Em segundo

[20] *Het problem*, p. 293.
[21] Ibid., p. 387-90.
[22] *Holy Scripture*, p. 140.

lugar, o contexto da afirmativa deixa claro que a humanidade da Escritura não deve ser isolada da humanidade de outros escritos humanos. Portanto, o "mistério das Escrituras" tem uma conotação que é totalmente distinta daquela que Berkouwer apresenta na fase inicial de sua obra. *Na época*, Berkouwer queria transmitir a idéia de que a Escritura era, palavra por palavra, indissociável da Palavra infalível de Deus, a despeito de sua mediação humana. *Agora,* ele sustenta que a Escritura é usada por Deus, a despeito da humanidade falível que compartilha com outros escritos.[23] Em terceiro lugar, o foco de 2Timóteo 3.16 recai sobre o *fato* de constituir a Escritura, tal como se acha registrada por escrito, produto do sopro divino. Este é um dos motivos pelos quais Warfield concluiu pela inerrância das Escrituras. A atenção de Berkouwer volta-se para a *compreensão* da Escritura, tal como se acha registrada por escrito, como produto do sopro do Espírito. Isso lhe permite ver a Escritura como documento humano e falível. O foco escolhido por Berkouwer é claramente inaceitável.

A mesma diferença sutil, porém fundamental, aparece na discussão do autor sobre 2Pedro 1.21. Diz ele:

> Esse [...] "da parte de Deus" oferece uma qualidade única de credibilidade a essas palavras humanas, o que é essencial para a Escritura soprada por Deus [...] A firmeza dessas palavras humanas constitui o mistério do Espírito.[24]

Essa afirmativa merece reparos por dois motivos. Em primeiro lugar, a ênfase está na humanidade das palavras. O texto, porém, afirma que aquilo que os profetas disseram é Palavra inabalável de Deus. A mediação humana aparece claramente, porém a ênfase recai na origem divina e nas características divinas da palavra profética. Essa também é a conclusão de Warfield. Em segundo lugar, a sutileza dessa citação não será totalmente compreendida até que, uma vez mais, compreendamos o que "humanidade" significa para Berkouwer. Podemos parafrasear de dois modos o seu pensamento. As palavras humanas da Escritura,

[23]Cf. Vragen rondom de Belijdenis, em *Gereformeerd theologisch tijdschrift* (Feb. 1961), p. 1-41, esp. 36-7. Nesse artigo, Berkouwer faz uma pergunta bastante sugestiva: será que a Palavra de Deus, que transcende todas as confissões da igreja, não compartilharia da relatividade do testemunho humano, já que é totalmente humana? Ele não vê diferença alguma entre a humanidade da Escritura e a humanidade de outros escritos. Insistir em tal diferença culminaria em um "sobrenaturalismo" sem garantias para a Escritura. Cf. Buytendach, *Aspekte*, p. 340-1.

[24]*Holy Scripture*, p. 142.

que em nada diferem de todas as outras palavras humanas e, portanto, não podem reivindicar para si credibilidade e firmeza, recebem de Deus sua qualidade de confiabilidade e firmeza. Esse é o "mistério do Espírito". Uma vez mais, o mistério não consiste no fato de ser firme a palavra profética, embora seja ela produzida por mediação humana; e sim no fato de ser ela firme apesar de sua falibilidade.[25]

A diferença entre Warfield e Berkouwer, que a princípio pode parecer difícil de notar, é, na verdade, fundamental. Warfield (e o primeiro Berkouwer) colocam a ênfase no elemento divino da Escritura. A Escritura tem origem divina e é também um produto divino. Como tal, tem credibilidade perante o leitor e serve ao propósito para o qual foi dada. O segundo Berkouwer dá importância primordial à humanidade da Escritura, à sua origem humana, à sua composição humana, ao seu entendimento humano e à sua relatividade humana. A ênfase dada ao elemento humano em conexão com 2Timóteo 3.16 e 2Pedro 1.21 não reflete os conteúdos e o objetivos dessas passagens, mas certamente está em sintonia com o enfoque geral do autor.

Isso, porém, não significa que Berkouwer se recuse a discorrer sobre a Escritura como Palavra de Deus. Pelo contrário! Ele sustenta que a *Sacra Scriptura est Verbum Dei*. Mas o que ele quer dizer isso?

Ao defender seu ponto de vista de que a Escritura é Palavra de Deus, não o faz de modo muito exegético. Em vez disso, toma como ponto de partida o fato inegável e, em sua opinião, legítimo, da história dos estudos bíblicos. Esse fato refere-se à ascensão do método histórico-crítico. A crítica histórica centrava sua atenção nas Escrituras como escritos humanos, baseava-se no fato irredutível de que seus autores eram humanos e era impelida pela convicção de que não deveríamos nos preocupar apenas com o lado divino da Escritura. Isso precipitou uma crise no que diz respeito à Escritura como Palavra de Deus. Para Berkouwer, tal crise era inevitável:

> Um estudo honesto da Escritura por meio da análise histórica resultou simplesmente no questionamento da confissão tradicional da igreja de que *Sacra Scriptura est Verbum Dei*. Por vários motivos, estudiosos da Escritura começaram a se questionar mais e mais se as Sagradas Escrituras, enquanto Palavra de Deus, estariam além de toda crítica como indubitável *vox Dei*, como um livro — embora humano — que trazia indiscutivelmente a assinatura divina.[26]

[25]Para essa análise dos pontos de vista de Berkouwer acerca de 2Tm 3.16 e 2Pe 1.21, v. as observações úteis e pertinentes de Buytendach, *Aspekte*, p. 415-9.

[26]Cf. *Holy Scripture*, p. 14-5; v. tb. p. 67, 111.

Berkouwer não se diz de todo descontente com esse desenvolvimento. Na verdade, ele enxerga nisso uma possibilidade evidente de que a análise crítico-histórica da Escritura aprimorará a compreensão e a proclamação de sua mensagem. Portanto, não se importa com o fato de que a igreja tenha de enfrentar novamente a "questão relativa ao significado do *est* na confissão: *Sacra Scriptura est Verbum Dei*".[27]

Para Berkouwer, é inaceitável reagir ao método crítico-histórico de um modo que exalte o aspecto divino da Escritura e torne o elemento humano insignificante ou irrelevante. Para ele, isso seria o mesmo que tornar-se cúmplice dos docéticos. O docetismo, na cristologia, enfatiza a divindade de Cristo à custa de sua humanidade. Berkouwer adverte que a igreja jamais deveria seguir tal modelo em se tratando da Escritura, minimizando ou obscurecendo dessa forma seu aspecto humano.[28]

Nesse contexto, Berkouwer critica a teologia posterior à Reforma, com sua ênfase na "qualidade única, sobrenatural e divina" da Escritura. Para ele, a apreciação da Escritura que esse ponto de vista oferece, por mais influente que tenha se tornado, é aristotélico e falso. Diz ele:

> Essa visão equivocada surgiu no momento em que os teólogos, em vinculação imediata com [...] a certeza, começaram a interpretar a palavra *est* na expressão *Sacra Scriptura est Verbum Dei* de tal modo que a divindade da Escritura, segundo acreditavam, seria encontrada em sua forma substancial interior, tendo se tornado um predicado essencial da Sagrada Escritura como livro inspirado que fora elevado ao nível de fonte de verdades sobrenaturais.[29]

A objeção de Berkouwer à teologia pós-reformada é tripla. A análise dessa tripla objeção também deixará claro como ele pretendia enfrentar a crise da "Bíblia controversa", e de que modo compreendia e referendava a frase *Sacra Scriptura est Verbum Dei.*

Em primeiro lugar, Berkouwer protesta contra a idéia de que a Escritura deva ser vista como um "milagre estupendo, sobrenatural", em que "as palavras humanas são transubstanciadas em algo divino". Em resposta a isso, ele não se cansa

[27]Ibid., p. 16-7.

[28]Ibid., p. 17-8. Quanto à acusação de docetismo, v. a análise e réplica de Sproul em *God's inerrant Word*, p. 255-6.

[29]Ibid., p. 32.

de enfatizar que a Escritura é um testemunho profético-apostólico e, conseqüentemente, uma atestação humana. Diz ele:

> A Palavra, por sua própria natureza, não exclui o ministério do homem. Em toda a Escritura vemos como o homem toma a frente em seu ministério e testemunho. O fato de que a Escritura e os profetas provenham de Deus [...] não exclui o testemunho humano em favor de um monergismo divino; antes, inclui seu testemunho de maneira singular. A Palavra de Deus não veio a nós como milagre natural estupendo desvinculado de todo elo da ordem humana, para que então fosse verdadeiramente divina. Em vez disso, quando Deus fala, são vozes humanas o que ouvimos.[30]

A natureza da frase *Sacra Scriptura est Verbum Dei* deve ser entendida tendo por pano de fundo esse contexto. Para Berkouwer, Deus comunica-se com o homem por meio das palavras humanas das Escrituras. Quando o homem é confrontado com a Escritura, porém, ele ouve, antes de qualquer outra coisa, "vozes humanas". Quando é ensinado pelo Espírito, reconhece nessas vozes a Palavra de Deus, confessando-a como tal. A frase *Sacra Scriptura est Verbum Dei* é esse reconhecimento da parte da igreja. É uma resposta às palavras humanas. Trata-se de uma resposta confessional às palavras humanas. É uma resposta confessional de que essas palavras humanas são Palavra de Deus. Berkouwer observa: "Daquilo que foi escrito pelo homem (*Scriptura*) se confessa: *est Verbum Dei*", e "o 'é' da confissão [...] comunica o mistério da Palavra de Deus a todo o testemunho humano".[31]

Em segundo lugar, Berkouwer se opõe tenazmente à concepção formalizada da Escritura e de seus atributos, bem como a uma submissão formal a ela. Um tratamento formalizado da concepção e da submissão à Escritura, segundo Berkouwer, isolará a Escritura, em sua forma escrita, do conteúdo da própria Escritura, que é a mensagem do evangelho. Berkouwer afirma que a relação entre o falar de Deus e a palavra humana pode, sem exagero, ser descrita como identidade. Nesse sentido, ele se refere a diversas passagens e frases discutidas por Warfield. Assim, confere atenção especial à fórmula "está escrito". Ele se recorda de como, na primeira fase de sua obra, fora fortemente influenciado por essa expressão e de como, por força da adesão a essa fórmula — em seu entender — a visão reformada da Escritura ficara isolada. Ele expressa ainda seu

[30]Ibid., p. 145; v. tb. p. 22, 37, 50, 73, 104, 148, 150-2, 167.
[31]Ibid., p. 143, 145, 148, 164.

comprometimento com essa fórmula, assim como com outras frases e passagens que identificam a Escritura como Palavra de Deus. Todavia, declara-se inimigo implacável de qualquer identidade *formalizada*. Ao expor um segundo aspecto da natureza da frase *Sacra Scriptura est Verbum Dei*, escreve:

> A confissão relativa à Escritura — com seu "é" enfático — não implica a adoração de um livro. O que está em questão aqui é o modo como a fé está relacionada, se é que está, ao "*evangelho* prometido na Escritura Sagrada". A Escritura é fundamental por causa de sua natureza e de seu propósito. A referência à Escritura se deve unicamente ao fato de que seu sentido e propósito constituem a mensagem da divina salvação [...] A Palavra escrita de Deus jamais deverá ser formalmente isolada, porque é precisamente essa Escritura vazada por escrito que testifica da salvação e é direcionada para isso. Nesse contexto, as palavras podem se tornar palavras vivas [...] revestidas de autoridade. Em "está escrito" repousa a perspectiva do falar de Deus e do poder e bênçãos da Palavra escrita.[32]

Essa frase, em suma, é uma afirmação confessional por parte da igreja de que as vozes humanas da Escritura constituem a Palavra de Deus, mas unicamente por causa do evangelho nela contido.

Em terceiro lugar, Berkouwer opõe-se peremptoriamente à idéia de que a identificação da Escritura com a Palavra de Deus seja um postulado *a priori*, uma questão epistemológica ou um pressuposto transcendental. Ele insiste em que a reflexão em torno da Escritura — e a confissão que dela fazemos —, sua natureza, atributos e função devem ter origem no coração educado pelo Espírito, disso resultando um andar em fé e uma vida de submissão à mensagem da Escritura.[33] Assim, temos o terceiro aspecto da expressão *Sacra Scriptura est Verbum Dei*. Trata-se de uma afirmativa confessional expressa em fé e que, por sua vez, vem acompanhada da sujeição aos conteúdos da Escritura.

Em suma, as Escrituras podem ser chamadas de Palavra de Deus. Na verdade, podem até mesmo ser identificadas com ela. Isto, porém, só terá sentido quando feito como confissão que tenha em vista os conteúdos da Escritura e esteja alicerçada na fé genuína.

A distância entre Warfield e Berkouwer parece agora imensa. Warfield sustenta que a Escritura é a Palavra de Deus e que a frase *Sacra Scriptura est Verbum Dei*

[32]Ibid. p. 147, 149; v. tb. Berkouwer, *Half century of theology*, p. 139-41.
[33]*Holy Scripture*, p. 49, 142, 149, 308.

é verdadeira e plena de significado, quer seja confessada ou não, tanto no que se refere aos conteúdos quanto à forma, quer creiamos nela ou não. Assim pensava também Berkouwer na fase inicial de sua obra. Mais tarde, ele chamou de aristotélica essa posição. A evidência bíblica que Warfield agregou com tanto cuidado para substanciar sua posição parece não ter causado impacto sobre Berkouwer. Nem mesmo a fase inicial de sua obra parece satisfazê-lo. Em última análise, é preciso enfrentar a questão: por que Berkouwer, posteriormente, mudou de opinião — tendo em vista a evidência bíblica e em oposição às suas convicções anteriores. Antes, porém, de passarmos a isso, compararemos o que pensam Warfield e Berkouwer em relação à humanidade da Escritura.

A ESCRITURA COMO PALAVRA DO HOMEM

Warfield

Uma vez que Warfield caracterizou a Escritura como um produto muito mais expirado por Deus do que por ele inspirado pela instrumentalidade dos autores humanos,[34] resta saber de que modo ele via a relação do divino com o humano no que diz respeito à Escritura. Será que ele enfatizou o elemento divino a ponto de a Escritura ser deificada e sua humanidade relegada à obscuridade, quando não excluída? A resposta a essa pergunta deve ser necessariamente negativa. Warfield rejeita a teoria mecânica da produção da Escritura em que a inspiração é concebida como um ditado e os autores humanos não passam de implementos, em vez de instrumentos, ficando reduzidos à mera extensão de suas penas, e nada mais.[35] Warfield apresenta diversos argumentos contra a teoria mecânica mostrando que a Escritura é toda ela palavra do homem. Em primeiro lugar, ele indica as numerosas vezes em que o NT refere-se à humanidade dos autores da Escritura (por exemplo, Mt 22.24; Mc 12.19; Jo 12.39; Rm 11.9). Em segundo lugar, indica passagens do AT citadas no NT como se houvessem sido proferidas por homens, mesmo que tais homens estivessem "no Espírito" (v. Mc 12.36). Em terceiro lugar, enfatiza os traços evidentes da autoria humana, tais como peculiaridades e diferenças de vocabulário e estilo.[36]

Embora Warfield rejeite a teoria da comunicação ditada, ele também critica o extremo oposto, que em sua opinião é o erro mais comum, a saber, a exclusão

[34] *Inspiration and authority*, p. 143.

[35] Ibid., p. 437; v. *Selected shorter writings*, p. 545.

[36] *Inspiration and authority*, p. 151-2, 421-2, 437-8; v. *Selected shorter writings*, p. 542-4, 628.

do fator divino na origem e natureza da Escritura. Embora a Escritura seja palavra integralmente humana, não se trata de livro exclusivamente humano.[37]

Ao rejeitar ambos os extremos — divinização ou humanização total da Escritura — Warfield não está com isso defendendo que a Bíblia seja parte humana e parte divina. A Bíblia não se acha dividida entre dois fatores que se excluem mutuamente, de tal modo que um limite o outro, e assim a entrada de um acabe por excluir o outro.[38] Não, a evidência que mostra a Escritura tanto como Palavra de Deus e palavra do homem leva à conclusão de que a Bíblia é, a um só tempo, comunicação divina e produto do esforço humano. Warfield observa:

> Os fatores divino e humano na inspiração devem ser entendidos como elementos que fluem juntos e de forma harmoniosa convergindo na criação de um produto comum. Deve-se, portanto, afirmar em relação a toda palavra da Escritura que se trata de palavra de Deus e palavra do homem. Todas as qualidades da divindade e da humanidade devem ser buscadas e encontradas em todas as partes e elementos da Escritura, ao passo que nenhuma qualidade que seja inconsistente, no plano divino ou humano, será encontrada em qualquer parte ou elemento da Escritura.[39]

A esse conceito, segundo o qual a Bíblia deve ser considerada produto humano em todas as palavras nela contidas, e também produto divino no que se refere até mesmo aos seus detalhes mais ínfimos, Warfield chama de *concursus*. Ambos os elementos, divino e humano, são componentes inseparáveis de um produto simples, indivisível, em que se reconhece a coloração e a variedade humanas, assim como a perfeição e a infalibilidade divinas.[40] Para Warfield, portanto, de acordo com a Palavra de Deus e com a doutrina da igreja:

> por meio da influência especial, sobrenatural e extraordinária do Espírito Santo, os autores sagrados foram guiados em seus escritos de tal forma que, embora sua humanidade não tenha sido suprimida, foi de tal modo dominada que suas palavras tornaram-se ao mesmo tempo palavras de Deus e, portanto, em todos os casos e de igual modo, absolutamente infalíveis.[41]

[37] *Selected shorter writings*, p. 544.
[38] Ibid., p. 546, 630-1.
[39] Ibid., p. 547; v. tb. p. 629, 631; *Inspiration and authority*, p. 158.
[40] *Inspiration and authority*, p. 422; v. *Selected shorter writings*, p. 624-31.
[41] *Inspiration and authority*; v. esp. p. 160.

Warfield enfatiza que o conceito de *concursus* não é uma exclusividade da relação do divino com os fatores humanos no que diz respeito à origem e à natureza da Escritura. Ele destaca que a mesma relação ocorre no tocante ao ato de fé como obra de Deus e atividade do homem.[42]

A essa altura já deve estar claro que Warfield defende a inspiração total e verbal das Escrituras como Palavra de Deus,[43] e que em virtude dessa inspiração são elas integralmente verdadeiras, revestidas da mais absoluta autoridade, totalmente infalíveis[44] e inerrantes.[45] Em face da atual controvérsia relativamente à inerrância da Escritura, a visão de Warfield sobre essa questão será mais explorada daqui para a frente. A seguinte citação servirá de sumário do posicionamento do autor até aqui exposto, e preparará o cenário para a discussão de seu ponto de vista no tocante à inerrância.

> A igreja, portanto, sustenta desde o início que a Bíblia é a Palavra de Deus, de tal modo que suas palavras, embora escritas por homens e tendo nelas impressa de forma indelével as marcas de sua origem humana, foram escritas, não obstante, de tal maneira sob a influência do Espírito Santo que são elas também palavras de Deus, expressão apropriada de sua mente e de sua vontade. A igreja sempre professou que esse conceito de co-autoria significa que a superintendência do Espírito estende-se à escolha das palavras pelos autores humanos (inspiração verbal) e preserva seu produto de toda inconsistência com a autoria humana — assegurando integralmente assim, entre outras coisas, a verdade pressuposta em todas as suas partes e a ela conferida pelos autores bíblicos (inerrância).[46]

Vale observar neste ponto que Warfield não faz diferença entre infalibilidade e inerrância. A substância de um é a mesma de outro.[47] É essa substância comum que ele tem em vista quando escreve:

[42]Ibid., p. 160.

[43]Ibid., p. 108, 116-9, 127, 171; v. *Selected shorter writings*, p. 588, 593, 627.

[44]*Inspiration and authority*, p. 420 quanto à natureza integralmente verdadeira; p. 140, 144-5, 158, 161, 316, quanto à autoridade absoluta; e p. 112, 420 quanto à infalibilidade total; v. *Selected shorter writings*, p. 537ss.

[45]Para referências, v. notas 46ss.

[46]*Inspiration and authority*, p. 173.

[47]V. ibid., p. 173, 420, onde Warfield faz afirmativas praticamente idênticas sobre a natureza da Escritura e usa *infalível* em um contexto e *inerrante* em outro. Os termos são claramente intercambiáveis.

> A Bíblia é inspirada não *em parte*, mas *totalmente* em todos os seus elementos de igual forma [...] tanto em assuntos históricos e científicos quanto naqueles que dizem respeito à fé e à prática, em palavras assim como em pensamentos[48]. Toda a Escritura, em todas as suas partes e em todos os seus elementos, até o menor deles, tanto na forma de expressão como em substância de ensinamento, provém de Deus [...] [e tem] uma qualidade que é verdadeiramente sobre-humana.[49] A escola negativista insiste em distinguir, com extrema precariedade de argumentos, entre *dificuldades* e *erros comprovados*. Se perguntarmos então que devemos fazer com os numerosos fenômenos escriturísticos inconsistentes com a inspiração verbal, os quais, conforme alegam alguns, a "crítica" trouxe à luz, nossa resposta será: Que sejam desafiados em nome da doutrina neotestamentária e apresentem suas credenciais. Não têm eles credenciais capazes de enfrentar tal desafio. Até hoje, ninguém foi capaz de demonstrar a ocorrência de um único erro nas Escrituras dadas por Deus à sua igreja. Todo estudioso da crítica sabe [...] que o progresso da investigação sempre se caracterizou pela remoção de dificuldades, de tal modo que nada mais reste naquela velha lista de "erros bíblicos", revelando assim o absurdo dessa disputa moribunda.[50]

Em sua análise final, Warfield expõe seu ponto de vista em relação à Escritura — sua inspiração total e verbal; sua verdade; autoridade; infalibilidade/ inerrância — porque se baseia no "fato exegético", no "lugar comum da ciência exegética", do testemunho da Escritura, do Senhor Jesus Cristo e dos apóstolos.[51] Além disso, ele vê esse testemunho refletido nos pontos de vista da igreja apostólica, de Agostinho, dos reformadores, dos teólogos de Westminster e dos teólogos britânicos posteriores.[52] Ele o vê também referendado por estudiosos que, pessoalmente, não tinham a Escritura em alta estima.[53]

[48]Ibid., p. 113.

[49]Ibid., p. 150, 158.

[50]Ibid., p. 225; v. *Selected writings*, p. 633.

[51]*Inspiration and authority*, p. 116-9, 128, 175ss., 180, 218-9, 427-8; v. *Selected shorter writings*, p. 635.

[52]*Inspiration and authority*, p. 107-9; v. *Selected shorter writings*, p. 572ss. Observe as diversas citações feitas nessas páginas. Elas mostram que a inerrância era uma doutrina universalmente aceita pela igreja. Para mais provas a respeito, ver *Inspiration and interpretation*, org. John Walvoord (Grand Rapids: Eerdmans, 1957); Clark H. Pinnock, *Biblical revelation* (Chicago: Moody, 1971), p. 147-174; e *God's inerrant Word*.

[53]*Inspiration and authority*, p. 175, 196, 200. Warfield refere-se à admissão de Farrar de que Paulo considerava a Escritura "absolutamente infalível, mesmo nos detalhes acidentais e nas alusões passageiras". V. *Selected shorter writings*, p. 634.

Obediente ao testemunho da Escritura, de Cristo e dos apóstolos, encorajado pelo reconhecimento sincero desse testemunho por parte da igreja e assistido ainda pela admissão relutante do fato desse testemunho por estudiosos críticos, Warfield empenhou-se repetidas vezes na tarefa cansativa de refutar aqueles que, em suas próprias palavras, "sempre traziam 'novidades' do cesto de lixo do passado".[54]

Portanto, ele resiste às "tentativas de lançar mão do uso que fazem da Septuaginta os autores do NT nas citações que fazem do AT, e transformá-las em argumento contra a inspiração plena".[55]

Assim, Warfield responde às objeções à inerrância decorrentes do fato de que os autógrafos originais já não mais existem, as cópias subseqüentes não são totalmente isentas de erros e as traduções não são perfeitas.[56]

Warfield criticava a afirmativa de acomodação por parte dos autores bíblicos, como se apresentassem pontos de vista equivocados que seus contemporâneos adotavam como verdadeiros.[57]

Dessa forma, ele destaca que "não há provas de um erro sequer", seja ele "histórico", "doutrinário" ou "científico".[58]

Vale a pena citar neste passo as palavras finais de um discurso de Berkouwer, síntese de seu posicionamento e que, ao mesmo tempo, mostra o objetivo do autor.

> Como poderia eu concluir sem agradecer àquele que tanto nos amou a ponto de nos conceder um registro tão puro de sua vontade — divino em todas as suas partes, ainda que sob a forma do discurso humano — infalível em todas as suas afirmativas — divino até mesmo em suas menores partículas! [...] Louvemos a Deus [...] por sua Palavra inspirada! Possa ele conceder que nos regozijemos sempre nela, venerando-a e submetendo a ela toda nossa vida e pensamento! Que possamos assim encontrar segurança para nossos pés e tranqüila confiança para nossas almas.[59]

[54] *Selected shorter writings*, p. 550.
[55] Ibid., p. 549-59, esp. 558-9.
[56] Ibid., p. 580-94.
[57] Ibid., p. 189-95.
[58] WARFIELD, *Inspiration and authority*, p. 440.
[59] Ibid., p. 441-2.

O primeiro Berkouwer

Com relação à humanidade da Escritura, o primeiro Berkouwer concorda integralmente com Warfield. Contra a teoria da inspiração mecânica, ele adota a inspiração orgânica. Com essa terminologia pretende dizer que a inspiração é um ato do Espírito de Deus em que ele usa o homem em sua totalidade para o seu serviço, não se desfazendo de sua personalidade, de seu meio cultural e de seu contexto histórico. Isso faz com que a Escritura seja um livro completamente humano. Berkouwer sabe muito bem que essa visão suscita novos problemas e perigos. A tentação nesse caso consiste em explicar, sob o manto da "inspiração orgânica", um fator humano independente do fator divino, e que também é seu concorrente e até mesmo inimigo. Assim podemos considerar certas palavras, pensamentos e conceitos registrados em determinadas seções da Escritura (como Gn 1—3) como mera contribuição humana. Essa contribuição seria reflexo de uma ciência antiquada, de diferentes visões da história, de uma cultura ultrapassada e não pode, portanto, sob hipótese alguma ser identificada com a comunicação divina; além disso, não se qualifica como tal nem pode almejar uma validade universal. O uso do termo *orgânico*, na opinião de Berkouwer, coloca em risco a inspiração divina. Não é de surpreender que ele condene tal enfoque de modo veemente como um dualismo inaceitável e injustificado dos fatores humano e divino. Ele diz que tal dualismo é fruto do desejo de comprometer certos resultados da ciência supostamente inatacáveis e que, se não fosse por esse dualismo, não seriam assimilados pelo raciocínio cristão. Berkouwer argumenta que isso constitui uma capitulação a um tipo de acomodação da revelação divina que destrói a credibilidade da Escritura Sagrada. Tem-se aí, portanto, uma violação do mistério da Escritura tanto como Palavra de Deus quanto palavra do homem, tal como se verifica em diversas teorias que dizem ter descoberto a chave que abre a porta para a verdadeira Palavra de Deus nas Escrituras.

Berkouwer acha que a doutrina da inspiração orgânica da Escritura só se justifica quando produz uma compreensão sempre crescente da Escritura como Palavra de Deus. A razão é simples. O propósito dessa doutrina consiste em comunicar o fato de que o ato divino da inspiração recorre ao fator humano de tal modo que ele produza a Palavra infalível de Deus. Por meio de instrumentos humanos imperfeitos, e de um modo incompreensível, Deus Espírito Santo achou apropriado comunicar à humanidade a sua Palavra de Deus, e de modo inteiramente confiável.[60]

[60] *Het problem*, p. 314-53, esp. as p. 314-9, 322-3, 326-7, 352-3.

É interessante observar como os pontos de vista do primeiro Berkouwer caminham em paralelo aos de Warfield. Ambos defendem que, no que se refere à inspiração da Escritura, o Espírito de Deus manifesta sua onipotência quando utiliza os instrumentos humanos de modo tal que ser humano deixa de ser igual a ser falível e propenso ao erro. O resultado disso é uma Bíblia totalmente confiável e infalível.[61]

Ainda em relação à inerrância da Escritura, vemos que o primeiro Berkouwer concorda integralmente com Warfield.

Em primeiro lugar, ele concorda com Warfield em que a Escritura é a Palavra escrita de Deus em decorrência da inspiração e, portanto, é completamente confiável, tem autoridade absoluta e é absolutamente infalível.[62]

Em segundo lugar, não há evidência de que ele faça distinção entre infalibilidade e inerrância. Na verdade, em certo momento ele usa esses termos de forma intercambiável.[63]

Em terceiro lugar, demonstra que a tradição reformada — à qual ele aduz argumentos históricos para a doutrina da inspiração — sempre defendeu de maneira consistente a inspiração e a infalibilidade/ inerrância da Escritura.[64]

Em quarto lugar, investe contra a teoria de que os autores da Bíblia, assim como o Senhor Jesus Cristo, consciente ou inconscientemente, acomodaram seus ensinamentos a visões falsas ou equivocadas próprias de seu tempo. Isso, é claro, colocaria em risco — no mínimo — a verdade e a credibilidade desses ensinamentos. Um exemplo desse tipo de acomodação seria a apresentação de uma cosmologia ultrapassada e inaceitável. A solução encontrada por Berkouwer para esse e outros problemas semelhantes é dupla. 1) Às vezes, a Bíblia adapta-se ao nível de seus ouvintes e leitores. Se, por um lado, tal procedimento

[61] A redação desta conclusão lembra muito uma afirmativa do jovem Berkouwer citado por Buytendach, *Aspekte*, p. 332. É interessante observar que também com respeito ao paralelo entre a encarnação e a escriturização, o pensamento do jovem Berkouwer e o de Warfield são praticamente idênticos. A exemplo de Warfield, Berkouwer recusa-se a forçar demais a analogia. Ao mesmo tempo, também como Warfield, ele discorre sobre a maravilha de uma revelação pura e confiável que ocorreu apesar da debilidade da instrumentalidade humana e da insuficiência da linguagem do homem, fruto que foi da influência poderosa do Espírito. Berkouwer, *Het problem*, p. 353-83, esp. p. 381-82.

[62] Cf. Berkouwer, *Het problem*, p. 323, 353, 389 quanto à confiabilidade da Escritura; p. 256, 265, 316, 384, 387-8 quanto à sua autoridade; e p. 326, 355 quanto à sua infalibilidade; e p. 250 quanto aos três.

[63] Ibid., p. 203, 205-6.

[64] Ibid, p. 252ss.

pode dificultar a exposição plena da verdade, por outro lado, não significa que ela se deixe necessariamente permear por falsidades. Deve-se distinguir claramente, portanto, a adaptação da acomodação. 2) Em outros momentos, a Escritura utiliza a linguagem da observação, que é algo comum às pessoas de todas as idades. Trata-se de uma linguagem que não tem como objetivo a precisão científica. Portanto, não pode ser acusada de veicular falsidades. Uma vez mais, é preciso distinguir claramente entre acomodação e linguagem baseada na observação. O exemplo dado anteriormente é próprio da linguagem de observação.[65]

Em quinto lugar, Berkouwer enfatiza que o conceito reformado de Escritura como Palavra de Deus inspirada, confiável, revestida de autoridade, infalível e inerrante coloca-a obrigatoriamente em uma posição singular, porém isolada e solitária. Ao comentar esse dado, entretanto, Berkouwer alerta seus leitores:

> Para que o isolamento da visão reformada da Escritura seja verdadeiramente significativo, não deve ele consistir na expressão de uma persuasão formal e teórica no que diz respeito à qualidade da Bíblia; deve, isto sim, estar indissoluvelmente associado à obediência e à submissão verdadeira à autoridade da Escritura Sagrada como Palavra do Deus vivo. A confissão da autoridade e da infalibilidade da Escritura não é um *a priori vazio*, que mais tarde poderá ser "preenchido" com uma variedade de conteúdos, e sim uma confissão cujo significado é *para toda a vida*; a sujeição da vida à autoridade da Escritura, em meio à realidade do cotidiano, servirá para mostrar até que ponto o isolamento é, de fato, um objetivo efetivamente levado a sério.
>
> Quem aceita o que diz a confissão reformada sobre a Escritura, no sentido pleno das palavras ali expressas, sabe perfeitamente que não se trata de uma questão de persuasão meramente teórica sobre a "qualidade" da Escritura Sagrada; trata-se, isto sim, de uma confissão que só então torna-se de fato confissão de fé, ou seja, quando é aceita e verbalizada em fiel submissão à autoridade da Palavra do Senhor. É uma confissão que não fica em pé "sozinha" — porque deposita sua fé em Jesus Cristo, que vem a nós pela Palavra.[66]

[65]Ibid., p. 322ss.
[66]Ibid., p. 297, 384; v. tb. p. 277.

A mensagem de Berkouwer é clara. Uma visão verdadeiramente bíblica da Escritura e de todos os seus atributos deve satisfazer pelo menos três requisitos. Não é tanto uma questão intelectual (teórico-formal, exclusivamente teórica) quanto a expressão de uma vida obediente (submissão à autoridade). Mais do que uma entidade abstrata ("sozinha"), ela compreende o seu "objeto" (o conteúdo da Escritura personificado em Cristo). Isto não quer dizer que Berkouwer faça pouco da "visão correta" da Escritura. Significa simplesmente que tal coisa jamais será um fim em si mesmo; antes, será o princípio.

O Berkouwer posterior

Em uma fase posterior do pensamento de Berkouwer, observamos uma mudança fundamental não apenas em sua visão da Escritura como Palavra de Deus, mas também em sua posição no que se refere à Escritura como palavra do homem. Na tentativa de chegar a uma perspectiva adequada em relação à humanidade da Escritura, o autor evita o que chama de enfoque sobrenatural e natural ao mesmo tempo. O primeiro, em seu entender, vê na Palavra de Deus um "fenômeno miraculoso" e analisa o mistério da Escritura à luz do sobrenatural. "Pressupunha-se e enfatizava-se a origem sobrenatural da Escritura e, com isso, pouco atenção se dava à origem histórica real dela, ou ao fato de que fora escrita por homens."[67] O segundo afirma que a Escritura é um fenômeno natural e constitui uma ameaça ao aspecto divino em face de sua ênfase exclusiva na humanidade da Escritura. O primeiro é tipificado pela teoria mecânica da inspiração; o segundo, por uma crítica irrestrita. Berkouwer parece bastante consciente do fato de que a igreja recorreu à expressão *inspiração orgânica* na tentativa de evitar ambos os extremos. Seu objetivo era honrar a Deus como autor principal da Escritura e aos autores da Bíblia como instrumentos a quem ele recorreu. O termo *instrumento*, contudo, deixou de ser palatável para Berkouwer, a menos que devidamente qualificado. Afinal de contas, as palavras *órgão* ou *instrumento* podem servir aos propósitos do sobrenaturalismo e do anti-sobrenaturalismo. Um instrumento pode ser mecânico e um órgão bastante independente. Nenhum dos dois, porém, garantem *por si mesmos* que os elementos divino e humano não concorrerão um com o outro, ou que não limitarão ou ameaçarão um ao outro.

A única maneira de transcender essa competição consiste em abandonar todos os esforços teóricos e formais cujo objetivo consista em harmonizar

[67] *Holy Scripture*, p. 151; v. tb. p. 152ss.

a relação existente entre o divino e o humano. Sem dúvida Berkouwer classificaria desse modo a solução de Warfield para o problema da relação do divino com o humano, bem como a solução que ele mesmo propusera anteriormente. Afinal de contas, quer se use ou não o conceito de *concursus*, Warfield e o primeiro Berkouwer vêem na Bíblia um livro a um só tempo divino e humano. Ambos classificam esse fato como mistério incompreensível, um evento maravilhoso e digno de louvor. O segundo Berkouwer vê nisso apenas o sobrenatural extremamente simplificado, mesmo que a inspiração mecânica seja derrotada e a inspiração orgânica saia vitoriosa. Que importância cabe ao elemento humano aí? Ele é programado pelo fator divino, que impede os autores humanos de fazer quaisquer contribuições significativas no que se refere à origem e à composição da Escritura, com exceção de seu estilo, e impede efetivamente que o método crítico-histórico chame a atenção para eles.

Qual seria então a alternativa do segundo Berkouwer, que supostamente transcenderia a concorrência entre os elementos divino e o humano? Ele formula essa alternativa do seguinte modo: a Escritura é expirada por Deus e é testemunho profético-apostólico e humano de Cristo. A palavra-chave aqui é testemunho. A Escritura é e continua a ser palavra humana. O humano jamais se dissolverá no divino. Além disso, não se trata simplesmente de palavra humana apenas. Ela é também Palavra de Deus, da mesma forma que é expirada por ele e está relacionada ao Espírito. Por fim, não é formalmente a Palavra de Deus, mas o é apenas por causa do testemunho de Cristo. Berkouwer observa:

> O mistério da Escritura expirada por Deus não pretende colocar diante de nós o problema teórico de como poderia a Escritura ser a um só tempo Palavra de Deus e palavra do homem, e de que maneira seria possível "unir" esses dois elementos. Em vez disso, ele coloca diante de nós o mistério de Cristo [...] Toda e qualquer palavra sobre o caráter da expiração divina da Escritura não tem sentido se a Escritura Sagrada não for compreendida como testemunho de Cristo [...]
> A Palavra de Deus não veio a nós sob a forma de um milagre grandioso e isolado, e sim como milagre e segredo da Escritura [...] A Palavra de Deus [...] não volta para ele vazia, mas [...] é ouvida, compreendida e proclamada sob a forma da palavra de testemunhos humanos. Ela chega até nós em meio a uma multiplicidade assombrosa de testemunhos humanos, de questões humanas e respostas repletas de ceticismo, confiança, fé e descrença.[68]

[68]Ibid., p. 162-3, 167.

A visão berkouwiana das Escrituras alicerça-se no termo *testemunho*, e dele depende para sua sustentação. Ela salvaguarda a Escritura e liberta a Palavra de Deus do fardo "sobrenatural". Tal identificação desumanizaria os autores, a despeito de um possível protesto contra a teoria mecânica da inspiração. Ela salvaguarda ainda as Escrituras de serem relegadas a simples fábula por força de uma atitude "anti-sobrenaturalista". Tal degradação destruiria a mensagem dos autores. Por outro lado, essa é a única perspectiva que nos permite compreender a teopneustia da Escritura e o "recurso ao trabalho" dos autores humanos. Por outro lado, é a única perspectiva que permite ter sempre em vista a mensagem. Parece que Berkouwer alcançou a meta pretendida. A Escritura como testemunho é integralmente palavra do homem e palavra de Deus, embora não seja Palavra de Deus em sentido formal. Isso destruiria a humanidade da Escritura (e só nos restaria o sobrenaturalismo). Ao mesmo tempo, a Escritura como testemunho é integralmente Palavra de Deus e palavra do homem, embora seja Palavra de Deus exclusivamente por causa de seu *escopo*. Sem isso, a divindade da Escritura seria eliminada (conforme a visão do anti-sobrenaturalismo). Supostamente, o termo *testemunho*, de acordo com a função que lhe é atribuída no pensamento posterior de Berkouwer, permitiu-lhe vencer a disputa entre os elementos divino e humano. Quando falha o conceito de *concursus* na análise final, entra em seu lugar o termo *testemunho*.[69] Por fim, resta saber se tal reivindicação tem base factual.

A posição de Berkouwer com relação à inerrância da Escritura é subproduto de sua visão do "caráter de testemunho" da Escritura, assim como do seu lado humano.

Ao que tudo indica, Berkouwer tenciona ir além tanto da teoria liberal da acomodação quanto da inerrância posterior à Reforma. Ele se refere à primeira como dualista e racionalista. Seu objetivo consiste em separar o miolo da casca

[69] *De Heilige Schrift*, vol. 2 p. 48-9, não leva em conta a idéia de que o conceito de *concursus* possa lançar alguma luz sobre o relacionamento do elemento divino com o humano. Somente a perspectiva do testemunho humano pode aprofundar nosso entendimento. Ele fala em "totaal andere perspectieven, van waaruit de theopneustie alleen valt te verstaan. Het is het perspectief van het menselijk *getuigenis*." Infelizmente, esta seção não consta de *Holy Scripture*, já que os dois volumes originais foram traduzidos apenas parcialmente. A importância decisiva que Berkouwer atribui ao termo *testemunho* fica mais acentuada por sua posição polêmica em relação à crítica que E. P. Clowney faz do termo e seu uso no pensamento moderno. Berkouwer, em geral muito ponderado, condena a crítica com termos contundentes. Para ele, o risco é total neste ponto. V. *Holy Scripture*, p. 163ss. Sua tentativa de respaldar seu entendimento de *testemunho* com referências tiradas da Escritura não é convincente.

por meio da metodologia científica. À segunda ele chama de formalista e monergística. Seu objetivo consiste em demonstrar a exatidão e a correção de todos os dados da Escritura tomando por base sua divindade.

Para Berkouwer, nenhuma das duas abordagens entendeu de fato o caráter testemunhal da Escritura. Essa é sua objeção mais fundamental, tanto no que se refere à teoria da acomodação liberal quanto à posição pós-reformada da inerrância.

Esse caráter testemunhal implica que, por um lado, a Escritura é profundamente humana. Como tal, é limitada pelo tempo e a ele se acha vinculada. Isso significa que os autores compartilhavam as visões e concepções do período em que viveram, não sabiam nada além daquilo que seus contemporâneos sabiam sobre as ciências e estavam atrelados às estruturas e aos padrões sociais, bem como aos costumes específicos de sua época. Não apenas a metodologia científica e a pesquisa bíblica mostram isso, como também a natureza histórica da Escritura chama nossa atenção para esse fato. Caracterizar os níveis antecedentes do conhecimento como equivocados é motivo de objeção para Berkouwer. Seria o mesmo que perder de vista essa natureza histórica.

Por outro lado, esse caráter testemunhal não exclui a verdade de que a Escritura é genuinamente divina. Sua divindade acha-se vinculada a seu objetivo, seu propósito, sua mensagem e seu alvo. A Escritura é testemunho do Cristo crucificado e ressurreto. Trata-se de um objetivo centralizador e unificador. Seus muitos autores, de históricos e enfoques diversos, testemunham de Cristo. Berkouwer não se cansa de ressaltar que a Escritura só pode ser lida e compreendida à luz desse objetivo máximo. Qualquer outra aproximação seria formal e estéril. Como exemplos desse formalismo, o autor cita os esforços feitos no sentido de provar que a Escritura é falha e não confiável ou inerrante e confiável. No primeiro caso, enfatizam-se as imprecisões e as contradições. No segundo, tem-se apenas a presença de dificuldades em relação a fatos ou à necessidade de harmonização dos detalhes. A reação de Berkouwer resume-se no seguinte: ambos os enfoques formalizam a idéia de erro ao defini-lo em termos de correção e exatidão e, portanto, os dois acabam por se tornar irrelevantes. As Escrituras são profundamente humanas, com tudo o que isso possa implicar. Assim, o que mais se pode esperar se não fatos imprecisos e detalhes de harmonização impossível? Não há aí muita coisa que mereça ser enfatizada ou negada. Ao mesmo tempo, as Escrituras são genuinamente divinas por causa de sua mensagem e de seu objetivo. Em decorrência de seu testemunho em relação ao objetivo proposto, que é Cristo crucificado e ressurreto, a Escritura é integralmente confiável e absolutamente infalível. Ela só seria falha, no sentido

bíblico da palavra, se seu objetivo, sua verdade, carecesse de realidade. Além disso, o homem só erra, no sentido que tem a palavra, se se desviar do alvo e apostatar da verdade conforme estabelecida em Cristo. É irônico o fato de que tantos os oponentes quanto os proponentes de uma inerrância formal jamais tenham sido confrontados com a mensagem bíblica e, portanto, em última análise, defendam uma falibilidade prática da Escritura, tornando-se vítimas do que constitui verdadeiramente um erro — a rejeição da mensagem central do Cristo crucificado e ressurreto.[70]

Em suma, Berkouwer vê na Escritura o sopro de Deus e o testemunho humano de Cristo. Como tal, ela é a um só tempo divina e humana. Sua divindade não interfere em sua humanidade. A pesquisa bíblica não tem limites. Pode recorrer livremente ao enfoque científico, inclusive aos métodos crítico-histórico e histórico-formal. De igual modo, sua humanidade não interfere em sua divindade. Por isso, nada impede que se concentre com alegria na mensagem da Escritura, tonando-se cativa dela.

Creio que seria oportuno neste momento apresentar um exemplo de como Berkouwer pretende dar crédito tanto ao lado humano quanto divino da Escritura. Inicialmente, ele defendia a visão reformada tradicional de Gênesis de 1 a 3, em que a historicidade desses capítulos era preservada em sua inteireza. Para ele, Adão e Eva foram criados e caíram em pecado exatamente como descrito no texto. Posteriormente, ele passa a interpretar esse episódio de modo significativamente distinto. Berkouwer vê com simpatia a nova teologia católico-romana que confere importância, por um lado, ao pano de fundo literário, científico e histórico-cultural desses capítulos e por outro lado, dá atenção ao mesmo tempo a seu significado religioso. Assim, tanto a humanidade do autor quanto a inviolabilidade da mensagem divina seriam preservadas. Como conseqüência desse enfoque, em que se respeita supostamente a Escritura no momento em que se confere ao seu material o valor que ele merece, temos, entre outras coisas, a negação do monogenismo. Tal conclusão é ditada pelo uso do método crítico, literário, científico e histórico-cultural. Como, porém, adequar isso ao ensino de Paulo em Romanos 5? A resposta a essa pergunta não apresenta dificuldade. O ensinamento de Paulo deve ser lido e compreendido à luz da conclusão anterior. O apóstolo, ao que tudo indica, teria se acomodado a uma imagem do AT que se conformava aos seus propósitos! O primeiro Berkouwer faz um protesto duro e eloqüente contra tal enfoque. O Berkouwer posterior

[70] *Holy Scripture*, p. 181-4, 189, 202, 203, 242ss., 264-5.

censura os críticos por não perceberem que o método, exemplificado pela nova teologia católico-romana, tem como objetivo esclarecer a mensagem e dar-lhe maior nitidez. Qual seria, então, a mensagem de Gênesis de 1 a 3? No caso específico de Gênesis 1, Berkouwer sustenta que se trata da posição polêmica típica de Israel contra as teogonias míticas, cuja ambição maior consiste em abrir uma perspectiva à incomparável natureza de Iavé. Apesar de muitos protestos em contrário, a mensagem religiosa parece dissipar-se em generalidades sob o peso massacrante do método histórico-crítico.[71]

Por fim, as linhas de batalha acham-se nitidamente delineadas. Warfield e Berkouwer provam, de fato, ser "pontos de referência" no acalorado debate em torno da natureza da Escritura.

CONCLUSÃO

Fixadas as posições, vemos que Warfield e o primeiro Berkouwer sustentam que a Escritura é a Palavra de Deus no sentido de que as palavras humanas, conforme sopradas por Deus, são produto do divino. E como tal, são verdadeiras, fidedignas, infalíveis, inerrantes e revestidas de autoridade em todas as suas manifestações, em todos os assuntos de que tratam, e em todas as áreas sobre as quais se pronunciam — além disso, prestam-se com perfeição como meio de regeneração, justificação e santificação. O segundo Berkouwer defende que a Escritura é palavra do homem no mesmo sentido em que todos os outros documentos humanos são palavras de homens. Ao mesmo tempo ela é, não obstante isso, proclamada no ato de fé pelos apóstolos e confessada pela igreja como Palavra de Deus por ele soprada por força de seu testemunho de Cristo.

Como vimos, ambas as posições reconhecem a existência de um mistério. Warfield e o primeiro Berkouwer identificam esse mistério no *modo* como Deus produz um livro infalível pela mediação de escritores falíveis. Ambos vêem nisso um mistério porque não aprouve a Deus manifestar como se dá esse processo que parte da origem (Deus) para o produto (Escritura). O segundo Berkouwer identifica o mistério no *fato* de que Deus usa um livro falível para comunicar a mensagem divina. Berkouwer se vê obrigado a ver nisso um mistério porque o reino da revelação e da fé não é contínuo ao do mundo escrito ou falado. O primeiro mistério é epistemológico; o segundo, é de natureza metafísica. Conforme veremos, o tratamento adotado por Berkouwer posteriormente é dialético.

A diferença fundamental entre as duas posições decorre especificamente de suas implicações. Warfield e o primeiro Berkouwer estão armados com

um livro infalível, presenteado por Deus, que os capacita a se dirigirem a todos os homens, em todas as épocas, em todos os lugares e circunstâncias e em todas as áreas de sua vida, dando a eles diretrizes específicas. O que está em jogo aqui é muito mais do que certeza. Quando o segundo Berkouwer afirma que a objeção a uma "Bíblia controversa" é fruto do medo da perda da certeza,[72] na pior das hipóteses ele mascara a verdadeira questão e, na melhor, ele está apenas parcialmente certo. Em primeiro lugar — ou na pior das hipóteses — ele mascara a verdadeira questão. Não é nenhuma coincidência o fato de que Berkouwer começa seu livro sobre a Escritura com um capítulo intitulado "Sagrada Escritura e certeza". Quando ele deixou de comungar do ponto de vista que tinha no passado acerca da Escritura, a questão da certeza tornou-se um problema imediato. Sua mudança obrigou-o a encarar de frente a questão. Na verdade, não havia como não se tornar um problema fundamental.

Se a Escritura padece da mesma relatividade humana que padecem os demais escritos humanos, que espaço haveria para a certeza religiosa e epistemológica? Trata-se de uma questão que não procede do temor das pessoas, e sim da mudança pela qual passou Berkouwer.

Em segundo lugar, Berkouwer está, no máximo, parcialmente com a razão. Quando o povo de Deus resiste à idéia de uma "Bíblia controversa", isso não se deve a uma simples falta de certeza. Ele sabe que a Escritura é uma ferramenta apropriada à realização de uma missão, sendo também meio para um fim. Foi dada para a salvação, que consiste na regeneração, justificação e santificação. Assim como soldados do exército de Cristo, essas pessoas resistirão a todo custo ao embotamento da espada do Espírito de Deus. Elas sabem que a perda da ferramenta obscurecerá o propósito, e que a perda do meio colocará em perigo o fim. Sabem que, conforme o pensamento do jovem Berkouwer, a crítica bíblica conduzirá inelutavelmente à "descristianização" e à secularização.[73] Por esse motivo, entram no campo de batalha a favor da Bíblia. O que está em jogo é a salvação e todos os seus elementos constituintes. É claro que sabem também, como o sabe igualmente o jovem Berkouwer, que a mera visão correta das Escrituras não é suficiente.

Os desdobramentos do posicionamento de Berkouwer são trágicos. Ele suscita uma questão que é inescapável: qual seria efetivamente o conteúdo, a mensagem, o propósito das Escrituras? Sabemos quais são, supostamente,

[72] *Holy Scripture*, p. 9ss.
[73] *Het problem*, p. 383-9.

pelas palavras de testemunho da Escritura. Nesse ponto, porém, surge um problema. Como documento humano, a Escritura insere-se no campo do método histórico-crítico. Pretende-se com os resultados decorrentes do estudo crítico-histórico a obtenção de um entendimento mais aprofundado da Escritura. Que garantia temos, porém, de que seu conteúdo não seja reduzido a um mínimo intolerável? Berkouwer insiste em que o próprio conteúdo seria garantia disso. Contudo, a pergunta original volta à carga com força ainda maior. Qual seria, precisamente, o conteúdo da Escritura que controla o método histórico-crítico, que submete à prova da verdade as palavras da Escritura e que, por sua vez, testemunha do conteúdo dela? Deixando de lado o círculo vicioso evidente deflagrado por essa questão, chegamos à resposta final de Berkouwer: o conteúdo da Escritura é divino, a saber, Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado. Isso, porém, não basta. As *palavras* "Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado" não são divinas em si mesmas e não podem constituir o conteúdo da Escritura. Elas são, no máximo, um testemunho do conteúdo da Escritura. Como tal, estão sujeitas ao ataque do método histórico-crítico. Conseqüentemente, a pergunta sobre o conteúdo da Escritura continua sem resposta. Será possível respondê-la? Parece que não, porque o conteúdo não é humano em si mesmo, embora cada *palavra* da Escritura seja humana e sujeita a todas as imperfeições próprias dessa humanidade. O problema fundamental é que os reinos do divino e do humano não são contínuos. É certo que um pressupõe o outro; o conteúdo da Escritura requer seu testemunho. Todavia, ambos são também mutuamente exclusivos; o conteúdo da Escritura não pode ser identificado com ela. Não há nenhuma coincidência, em nenhum um ponto sequer. Tanto a correlação entre revelação e fé e a acusação de docetismo são sinais de que o enfoque em tela é essencialmente dialético. No que tange à correlação, a revelação estaria aberta apenas à fé, não devendo jamais ser identificada com a Escritura. Com relação à acusação de docetismo, o elemento humano desapareceria no momento em que o divino entrasse em cena. Tanto a correlação quanto a acusação encontram-se enraizadas na firme convicção da mútua exclusividade do divino e do humano, e não podem ser compreendidos à parte disso.

Conseqüentemente, em face desse enfoque dialético, o conteúdo da Escritura encontra-se sujeito a um reducionismo cada vez maior em virtude da natureza do elemento humano e é, em princípio, indescritível por força da natureza do elemento divino. A história do enfoque mostra isso. Barth escreveu um compêndio de teologia sistemática muito abrangente sobre a Palavra de Deus, à medida que tal Palavra se reflete nas palavras da Escritura. Bultmann critica

Barth por dois motivos. Em primeiro lugar, Barth não levaria suficientemente a sério a natureza do aspecto humano nem do aspecto divino. O primeiro deles exigiria uma aplicação muito mais radical do método histórico-crítico. O segundo, exigiria o reconhecimento de que não se pode refletir sobre a Palavra de Deus. Em outras palavras, Barth parece lidar com muita timidez com o aspecto humano da Escritura, e com muita ousadia com o divino. Bultmann quer consertar tal situação. Uma vez que a Palavra de Deus se acha, por definição, fora do alcance humano, ele reflete sobre o homem à medida que este responde à Palavra de Deus. Isso parece torná-lo menos ousado. Além disso, pela autoridade do método crítico-histórico, ele declara que o conteúdo da Escritura consiste em um ato de Deus em Jesus Cristo, que agracia o homem com a existência autêntica. De fato, Bultmann é bem menos tímido do que Barth! A redução que faz do conteúdo da Escritura é impressionante. É interessante observar que Braun, discípulo de Bultmann, minimiza ainda mais esse conteúdo. Ele questiona a validade de se falar sobre Deus. Por fim, define a palavra *Deus* como "um tipo de co-humanidade."[74] Em conseqüência desse tipo de pensamento, Barth criticou a escola de Bultmann por sua "teologia insossa".[75] É também interessante notar que Ott, discípulo de Barth, investiga as condições transcendentais da utilização de qualquer linguagem e quaisquer palavras que sejam. Será que a linguagem e quaisquer palavras, humanas como são, teriam o poder de nomear o divino? Com esses dois discípulos de Barth e Bultmann, o enfoque dialético desenvolveu-se livremente. O conteúdo da Escritura ficou reduzido a um mínimo intolerável que praticamente não comporta nenhuma discussão. Um crítico referiu-se à falta de "vitalidade"[76] das escolas de Barth e Bultmann, apesar de suas diferenças óbvias. Trata-se de uma observação bastante pertinente.

É preciso avaliar com seriedade se a falha de Berkouwer em dedicar um capítulo à parte de seu livro *Holy Scripture* [*Sagrada Escritura*] ao conteúdo da Escritura não seria decorrente de uma fragilidade própria do enfoque dialético. Afinal de contas, o conceito do conteúdo é de tal modo fundamental à estrutura do seu pensamento que seria de esperar que ele discutisse detalhadamente

[74] *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen: Mohr, 1962, p. 337, 341.

[75] *How I changed my mind*, Richmond: John Knox, 1966, p. 83.

[76] H. Bock, em *Post Bultmann locutum*, org. H. Symanowski (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, 1965), vol. 2 p. 57-8.

o assunto. Seja como for, seus seguidores devem estar cientes do fato de que o caminho por eles escolhido os levará, em princípio, à perda inevitável do conteúdo do evangelho.

Isso nos leva à última questão. Por que Berkouwer se desloca de um primeiro posicionamento para um outro? Antes de tentar responder a essa pergunta, devemos primeiramente tecer algumas considerações.

Em primeiro lugar, os escritos de Warfield não impediram que Berkouwer mudasse de posicionamento. O espaço não nos permite avaliar neste momento o método apologético de Warfield. É, porém, opinião unânime que Warfield recorreu basicamente à metodologia indutiva. No caso de Berkouwer, pelo que se pode observar, tal metodologia é ineficaz. Na verdade, é irônico o fato de que a indução tenha tido um influência decididamente negativa sobre Berkouwer. Afinal, foram sobretudo os resultados do método histórico-crítico que o levaram a abandonar sua posição original. Vale observar nessa conjuntura que o método indutivo jamais é neutro;[77] ele é sempre a ferramenta de uma convicção mais profunda. Berkouwer não foi capaz de perceber isso, uma vez que deixou-se seduzir pela suposta objetividade do enfoque científico.

Em segundo lugar, os escritos de Berkouwer em nada impediam que ele mudasse de opinião. Outra vez o espaço não nos permite discutir os métodos apologéticos do primeiro e do segundo Berkouwer. Podemos dizer que, em sua primeira fase, Berkouwer defendia o pressuposicionalismo, como se vê claramente em seu *Problem of biblical criticism* [*O problema da crítica bíblica*].[78] Sua tese principal é a de que o método histórico-crítico, em princípio, não conhece fronteiras. Tomando por base esse pano de fundo, ele classifica como "equivocada" a solução da neo-ortodoxia.[79] A neo-ortodoxia distingue entre o reino da história comum (*Historie*) e um reino que transcende essa história (*Geschichte*). O primeiro deles encontra-se sujeito aos testes rigorosos do método crítico-histórico. O segundo, não. O primeiro Berkouwer afirma que o reducionismo intolerável do método crítico-histórico obrigou a neo-ortodoxia a recorrer a uma área "ao abrigo de tempestades", "invulnerável", como forma de "escape" às dificuldades decorrentes desse método. Trata-se, sem dúvida, de uma explicação plausível para o desenvolvimento histórico, mas somente da perspectiva do autor. Sua premissa maior, à qual se apegou sem hesitação

[77]V. cap. 10 para o exame dos pressupostos filosóficos do indutivismo.
[78]*Het problem*, p. 219, 226, 248, 255, 257, 261, 275-8.
[79]Ibid., p. 60-1, 67, 83, 92.

em sua primeira fase, era de que a Bíblia é produto divino e, portanto, um livro infalível. Sua premissa menor era de que o método histórico-crítico era destrutivo para o livro. Concluiu, portanto, que aqueles que defendiam o método histórico-crítico tinham de buscar um "escape" para a enrascada em que haviam se metido. Em seus escritos posteriores, Berkouwer observa com maior precisão e correção que a neo-ortodoxia não julga que deva buscar o "escape" de um dilema; ela se vê como portadora do "caminho perfeito" para a fé.[80] O mais importante de tudo, porém, é que não há dúvida alguma de que o segundo Berkouwer endossa e adota a posição neo-ortodoxa. Uma comparação entre seu livro *Holy Scripture* [*Sagrada Escritura*] e *Church Dogmatics* I, 2 [*Dogmática da igreja*], de Barth, em que este apresenta seu relacionamento em relação à Bíblia, mostra que existe um acordo básico entre os dois teólogos no que se refere à Escritura como testemunho, ao seu mistério, ao significado do "*est*" na fórmula *Sacra Scriptura est Verbum Dei*, e também no tocante à idéia do *kerygma*.[81] Por fim, ambos são da opinião de que a certeza da fé não repousa sobre uma Bíblia supostamente inerrante, impermeável ao reducionismo do método crítico-histórico, e sim sobre o *kerygma*, que escapa ao alcance desse método. Em seus primeiros escritos, Berkouwer afirma categoricamente que o *kerygma* não é infenso a "tempestades".[82] Em seus escritos posteriores, ele muda drasticamente de idéia. A Bíblia se torna "controversa". Isso faz do *kerygma* a ferramenta apologética por excelência, capaz de mostrar que o caminho da fé é e continua a ser acessível.[83] O que o primeiro Berkouwer chamava de "escape" parece ser não apenas a solução encontrada pela neo-ortodoxia como também pelo segundo Berkouwer. O que ele não percebeu, tanto em seus primeiros escritos quanto nos escritos posteriores, é que a solução da neo-ortodoxia é a do pensamento apóstata, talvez até mesmo do coração apóstata. Passaremos agora a substanciar melhor essa idéia.

[80] *Half century of theology*, p. 132.

[81] P. 50ss. V. tb. a tese de mestrado inédita de W. A. Macaulay, Jr., *Karl Barth's view of inspiration of Scripture*, apresentada perante a banca do Westminster Theological Seminary em 1974. Ao folhear esse trabalho, chamou-me a atenção o paralelo evidente entre Berkouwer e Barth no que diz respeito à doutrina de ambos sobre a Escritura. Os dois tratam o material sob a mesma perspectiva. Por isso, encontram os mesmos problemas e os abordam da mesma maneira, chegando assim basicamente às mesmas conclusões.

[82] *Het problem*, p. 96-109.

[83] *Holy Scripture*, p. 37, 61, 138, 210, 214, 246-53, 327-45, 366; *Second Vaticacn Council*, p. 124-34.

Quando o ser humano apostata de Deus e declara desocupado o trono do universo, o mundo em que vive torna-se imediatamente contingente e desordenado. Contudo, uma vez que o homem não pode viver em tal mundo, ele acaba por introduzir um princípio pessoal de necessidade e ordem. A filosofia grega é um bom exemplo disso. Heráclito via no mundo um fluxo irracional sem qualquer semelhança real de ordem, embora tivesse introduzido um princípio de ordem com o logos. Parmênides deu ao mundo a marca da necessidade racional e empenhou-se em desacreditar a possibilidade de qualquer movimento que fosse. O objetivo de Platão era, na verdade, uma síntese entre os dois tipos de filosofia em que tanto o particular quanto o universal seriam levados em consideração. Ele distinguia, para esse fim entre um reino inferior da matéria (fluxo, particulares) e um reino superior da forma (ordem, universais). A filosofia de Aristóteles era uma variação sobre o mesmo tema. Ele dizia que não havia continuidade alguma entre os dois reinos e introduziu sua teoria das formas imanentes, em que a forma inferior funciona como matéria para a forma superior e matéria superior como forma para a matéria inferior na cadeia do ser. Contudo, é opinião consensual que Aristóteles não foi capaz de produzir uma síntese entre os dois pólos. Isso se explica pelo fato de que seus predecessores se viram encurralados por sua dialética, na qual ambos os pólos pressupõem e excluem mutuamente um ao outro. Tanto a desordem quanto a ordem são elementos constitutivos de uma visão apóstata do mundo. Jamais, porém, poderemos conciliá-las. Não há continuidade entre ambas em ponto algum. Vale observar que, no pensamento antigo, o pólo da desordem era visto como a maior das ameaças. Assim, atribuía-se a primazia ao pólo da forma ou da ordem. Os antigos temiam o contingencial — a falta de ordem e de previsibilidade. Isso aparece também nas religiões babilônicas, em que o caos (o mundo do contingente) era supostamente balanceado pelo culto (princípio da ordem). A tragédia desse pensamento é que o problema real, ou seja, o pecado, é substituído por um pseudoproblema, isto é, o da contingência e da sorte. A solução da "forma" é proclamada como solução por excelência. Todavia, não somente será ela incapaz de resolver esse pseudoproblema, como também, dado seu caráter metodológico apóstata, conduzirá à morte.

Temos no pensamento moderno um padrão semelhante. Leibniz via o mundo como um todo racional. Hume enfatizava o elemento contingencial. Kant procurava sintetizar ambas as visões com a imposição de um reino da natureza (pensamento teórico, necessidade) e de um reino da liberdade (fé, contingência). Hegel reorganizou o relacionamento entre os dois princípios,

mas permaneceu fiel ao tema básico. Kierkegaard reagiu violentamente contra o racionalismo de Hegel e defendeu o reino da liberdade no tocante à primazia do ato momentâneo da fé existencial. Uma vez mais, a dialética básica torna-se visível. Nesse ponto, porém, o racionalismo avassalador do pólo da ordem (natureza) surge como a grande ameaça. A grande suspeita da sociedade tecnocrática ilustra bem essa mudança. A dialética do pensamento moderno não é diferente daquela do pensamento antigo, porém, o campo hoje se encontra invertido. Os antigos enfatizavam a primazia do pólo da ordem (forma) como resposta ao embaraço da descontinuidade. Os modernos atribuem a primazia ao pólo contingencial (liberdade) com o propósito de evitar o racionalismo sufocante. A solução do pólo da liberdade tornou-se agora a solução por excelência. O pólo da natureza, evidentemente, possui uma autonomia definida, porém o pólo da liberdade o transcende, controla-o e limita-o. Enquanto isso, a tragédia persiste. Um pseudoproblema toma o lugar do outro. O "demoníaco" acha-se agora na profusão à sujeição. O problema do pecado fica novamente suprimido. Por causa disso, a nova solução da velha metodologia apóstata nada mais é do que uma solução que conduz à morte.

Surge então nesse contexto a teologia moderna, que oferece uma estrutura e um perigo peculiares. Trata-se da estrutura e do perigo próprios do pensamento moderno. A teologia moderna dá ao método crítico-histórico uma autonomia definida, porém limitada. Ao mesmo tempo, o conteúdo do evangelho transcende o reino da natureza. Nessa condição, é inviolável, e não deve ser visto simplesmente como escape. É essa forma de evangelho que reflete uma realidade em que o reino da natureza não tem a palavra final.

Há uma grande diferença entre a solução proposta pela teologia moderna e a solução do evangelho bíblico. A teologia moderna encontra-se acossada pela dialética da continuidade e da descontinuidade, qualquer que seja a terminologia utilizada. A linguagem pode lembrar mais a Bíblia (Barth) ou menos (Bultmann). Todavia, essa é uma questão periférica. O evangelho bíblico leva a sério o pecado e a solução divina. As implicações de ambas as soluções já foram mencionadas.

A esta altura, muita coisa já deve ter se tornado clara.

Em primeiro lugar, deve estar claro agora por que Warfield foi elogiado ao defender a questão fundamental quando afirmou que a oposição à Escritura tinha raízes racionalistas ou irracionalistas. A Escritura torna-se alvo de um pólo ou outro da dialética. Na teologia moderna, ela se torna alvo de ambos. O método histórico-crítico (racionalista) reduziu o conteúdo do evangelho.

O pólo da revelação (irracional) determinou que o conteúdo é, em princípio, indescritível. Seja como for, a Escritura não pode ser identificada como produto divino infalível em sua forma humana.

Em segundo lugar, deve estar claro agora por que Berkouwer e seus seguidores acusam de aristotelismo aqueles que, seguindo os passos dos teólogos posteriores à Reforma, defendem a inspiração verbal e a inerrância da Escritura, a qual têm por documento humano. Tal visão pode parecer uma ameaça racionalista da perspectiva do enfoque dialético, que concede a primazia ao pólo da "liberdade". Isso não significa que a teologia pós-reformada esteja livre da mácula escolástica, e sim que a identificação da Escritura com a Palavra de Deus, conforme Warfield declara e defende não é um aristotelismo racionalista.

Isso nos leva de volta à questão: por que Berkouwer mudou radicalmente de opinião? A resposta não é fácil. De modo geral, a adoção de uma metodologia que traz consigo a marca indelével da apostasia e que culmina em um beco sem saída decorre de dois motivos básicos.

Em primeiro lugar, é possível que a metodologia apóstata brote de um coração apóstata. Nesse sentido, deve-se entender que a idéia da rejeição de que a inerrância bíblica não é questão de "compromisso evangélico, e sim de compreensão evangélica",[84] é inatingível. A rejeição da inerrância bíblica pode muito bem implicar falta de compromisso do coração com Deus.

Em segundo lugar, é possível que uma metodologia apóstata, em maior ou menor grau, tenha penetrado o pensamento de um homem que, de outra forma, teria permanecido fiel a Cristo. Nesse caso, porém, não é provável, para dizer o mínimo, que ele tenha consciência da origem e da natureza de sua convicção. Deve-se também questionar se tal pessoa tem à sua frente líderes santificados, bem como um forte interesse pela santificação. A Escritura ensina que o povo de Deus, quando guiado de forma apropriada, tendo por objetivo uma vida santificada, não será levado por qualquer vento de doutrina (Ef. 4.11-14), mesmo que a Escritura seja soprada por ventos enganosos. De fato, como pode alguém ser levado a embotar o fio da espada do Espírito se a vê usada com eficácia como instrumento de santificação pela liderança da igreja e a experimenta como tal em sua vida? Por fim, é preciso reconhecer que essa pessoa, se ocupa posição de ensino na igreja de Cristo, pode estar genuinamente interessada em dar sua contribuição ao Reino de Deus. Contudo, que garantia

[84] *Biblical authority*, p. 10.

tem tal pessoa ou a igreja de que ele não acabe por edificar com madeira, feno ou palha? As conseqüências são sérias. (V. 1Co 3.12-15.)

Em suma, a rejeição da inerrância bíblica parece indicar um estado de rebelião do coração ou a presença de uma deficiência que acaba por obstruir a vida do crente. Dizer, portanto, que a inerrância bíblica é um problema epistemológico, deixa sem solução o que realmente importa. Berkouwer e seus seguidores acham-se presos a uma dialética que é fruto da apostasia e que só pode surgir dela. Essa é a raiz transcendental sobre a qual se ergue a teologia moderna, o pensamento do segundo Berkouwer e a rejeição total da inerrância bíblica. Seja como for, se essa raiz aparece na forma de um coração apóstata ou simplesmente na forma de uma metodologia apóstata, nenhum livro poderá determiná-lo. O que podemos determinar, contudo, é que o domínio do dialético, precisamente por que fundamenta-se na apostasia de um tipo ou de outro, só pode ser quebrado pelo arrependimento. É oportuno, portanto, que na conclusão deste capítulo, *e considerando tudo o que foi discutido aqui*, seja esse o nosso apelo. (2Tm 2.24-26).

APÊNDICE

DECLARAÇÃO DE INERRÂNCIA BÍBLICA DE CHICAGO

A autoridade da Escritura é de importância fundamental para a igreja cristã no presente século assim como em todos os demais. Os que professam a fé em Jesus Cristo como Senhor e Salvador são chamados a mostrar a realidade de seu discipulado pela obediência humilde e leal à Palavra escrita de Deus. Desviar-se da Escritura em matéria de fé ou de conduta é ser desleal para com nosso Mestre. É imprescindível confessar a verdade plena e a total confiabilidade da Sagrada Escritura para que se compreenda totalmente sua autoridade e se possa exprimi-la de maneira adequada.

A declaração a seguir ratifica mais uma vez a inerrância da Escritura, elucida o entendimento que temos a respeito dela e adverte das conseqüências de sua negação. Estamos convencidos de que rejeitá-la é o mesmo que desprezar o testemunho de Jesus Cristo e do Espírito Santo em evidente desafio às declarações feitas pela Palavra de Deus, símbolo por excelência da verdadeira fé cristã. Cremos ser este o momento oportuno para esta proclamação, haja vista os lapsos que hoje se observam entre os cristãos no tocante à inerrância, bem como os equívocos que cercam essa doutrina de maneira geral.

A presente Declaração divide-se em três partes: uma breve exposição de conteúdo seguida de dezenove artigos compostos cada um de uma declaração afirmativa e de outra negativa; por último, uma seção expositiva mais pormenorizada. Esta Declaração é fruto de uma consulta realizada em Chicago no decurso de três dias. Os signatários da exposição abreviada e dos artigos crêem firmemente na inerrância da Escritura e é seu desejo incentivar e desafiar uns aos outros, bem como a todos os cristãos, a que compreendam cada vez mais essa doutrina e se conscientizem de sua importância. Sabemos das limitações de um documento preparado no decorrer de uma conferência movimentada e de curta duração, por isso mesmo não pretendemos conferir foros de credo a esta Declaração. Alegramo-nos, no entanto, com o aprofundamento de nossas convicções pessoais em decorrência das discussões de que participamos, e oramos para que a Declaração por nós assinada possa ser usada para a glória do nosso Deus e para uma nova reforma da Igreja no que diz respeito à sua fé, vida e missão.

Apresentamos esta Declaração em espírito de humildade e amor, e não de contenda, o qual pretendemos manter, pela graça de Deus, em quaisquer diálogos futuros que tenham por objeto o que aqui se acha exposto. Reconhecemos com alegria que muitos dos que negam a inerrância da Escritura não manifestam as conseqüências dessa negação em outros pontos de sua crença e de seu comportamento. Temos consciência de que nós, que confessamos esta doutrina, negamo-la com freqüência na vida sempre que deixamos de submeter verdadeiramente nossos pensamentos e ações, tradições e costumes, à Palavra divina.

Convidamos a todos os que julgarem necessária a adição de emendas às afirmações aqui contidas sobre a Escritura que se manifestem, contanto que o façam à luz da mesma Escritura, diante da qual nos colocamos e falamos. Sabemos que este nosso testemunho não é infalível, e por isso acolheremos de bom grado toda e qualquer contribuição que nos permita fortalecer este testemunho da Palavra de Deus.

BREVE EXPOSIÇÃO

1. Deus, que é em si mesmo a Verdade e que fala unicamente a verdade, inspirou a Escritura Sagrada para que por meio dela pudesse se revelar à humanidade perdida por intermédio de Jesus Cristo como Criador e Senhor, Salvador e Juiz. A Escritura Sagrada é o testemunho de Deus acerca de si mesmo.

2. A Sagrada Escritura, na qualidade de Palavra de Deus, escrita por homens preparados e dirigidos por seu Espírito, reveste-se de autoridade divina infalível,

a qual se submetem todas as coisas de que se ocupa essa mesma Palavra. Deve-se crer nela, como instrução dada por Deus, em tudo quanto afirma; deve-se obedecê-la, como ordem que emana de Deus, em tudo quanto exige; deve-se acolhê-la, como penhor divino, em tudo quanto nos promete.

3. O Espírito Santo, autor divino da Escritura, legitima essa Palavra diante de nós por meio de seu testemunho interior, e abre nossa mente para a compreensão do seu significado.

4. Sendo dada por Deus verbalmente em toda a sua inteireza, a Escritura é isenta de erros ou equívocos em tudo quanto ensina, não somente no que afirma sobre os atos de Deus na criação, sobre eventos da história mundial e sobre suas origens literárias em conformidade com os desígnios de Deus, como também no testemunho que dá da graça salvadora de Deus na vida de cada indivíduo.

5. A autoridade da Escritura torna-se inviável se a integridade dessa inerrância divina for de algum modo limitada, negligenciada ou relativizada por uma visão contrária à da Bíblia. Tais lapsos acarretam em perdas tanto para o indivíduo quanto para a igreja.

ARTIGOS AFIRMATIVOS E NEGATIVOS

Artigo I

Afirmamos que as Escrituras Sagradas devem ser recebidas como Palavra de Deus revestida de autoridade.

Negamos que a autoridade das Escrituras provenha da igreja, da tradição ou de outra fonte humana qualquer que seja ela.

Artigo II

Afirmamos que as Escrituras constituem a norma escrita suprema pela qual Deus obriga nossas consciências, e que a autoridade da igreja encontra-se subordinada à autoridade da Escritura.

Negamos que os credos, concílios ou declarações da Igreja tenham autoridade maior ou igual à autoridade da Bíblia.

Artigo III

Afirmamos que a Palavra escrita constitui revelação divina em toda a sua inteireza.

Negamos que a Bíblia seja meramente um testemunho da revelação, ou que se torne revelação em um ato de encontro, ou que dependa da reação do homem para que tenha validade.

Artigo IV

Afirmamos que Deus, criador da humanidade à sua imagem, utilizou a linguagem como meio de revelação.

Negamos que a linguagem humana seja de tal forma limitada por nossa condição de criatura que se torne imprópria como veículo da revelação divina. Negamos também que a corrupção da cultura e da linguagem humanas em decorrência do pecado tenha frustrado a obra divina da inspiração.

Artigo V

Afirmamos que a revelação de Deus nas Escrituras Sagradas se deu de maneira progressiva.

Negamos que a revelação posterior, a qual pode dar cumprimento a uma outra mais antiga, possa corrigi-la ou contrariá-la. Negamos também que qualquer revelação normativa tenha sido dada depois de concluídos os escritos que compõem o Novo Testamento.

Artigo VI

Afirmamos que a Escritura, em todas as suas partes, até mesmo nas palavras dos textos originais, foi concedida por inspiração divina

Negamos que a inspiração da Escritura possa ser entendida como algo que implique o todo com exceção de algumas partes, ou que se refira apenas a algumas partes, e não ao todo.

Artigo VII

Afirmamos que a inspiração foi uma obra mediante a qual Deus, pelo seu Espírito Santo, com a mediação de escritores humanos, concedeu-nos sua Palavra. A origem da Escritura é divina. A maneira como se deu essa inspiração divina continua a ser, em grande parte, um mistério para nós.

Negamos que a inspiração possa ser limitada à perspicácia humana, ou a estados de consciência elevados de qualquer espécie.

Artigo VIII

Afirmamos que Deus, em seu trabalho de inspiração, recorreu a diferen-tes personalidades e estilos literários de escritores a quem escolheu e preparou.

Negamos que Deus, ao levar tais escritores a utilizarem as palavras por ele previamente escolhidas, tenha subjugado suas personalidades.

Artigo IX

Afirmamos que a inspiração, ainda que não implique onisciência, garante a verdade e a integridade de todos os temas sobre os quais os autores bíblicos foram movidos a se pronunciar ou a escrever.

Negamos que a finitude ou o estado decaído desses autores, seja pela inevitabilidade dessa circunstância ou por outro motivo qualquer, tenha introduzido distorções ou inverdades na Palavra de Deus.

Artigo X

Afirmamos que a inspiração, rigorosamente falando, aplica-se exclusivamente ao texto dos autógrafos da Escritura, os quais, pela providência de Deus, são recuperados com grande precisão mediante os manuscritos disponíveis. Afirmamos também que as cópias e as traduções da Escritura são Palavra de Deus na medida em que representam fielmente o original.

Negamos que algum elemento essencial da fé cristã fique prejudicado pela ausência dos autógrafos. Negamos também que essa ausência torne a afirmativa da inerrância bíblica inválida ou destituída de importância.

Artigo XI

Negamos que seja possível à Bíblia ser a um só tempo infalível e falível nas afirmativas que faz. Pode-se distinguir infalibilidade de inerrância, porém não se pode separá-las.

Artigo XII

Afirmamos que a Escritura é inerrante em toda a sua inteireza, estando isenta, portanto, de toda falsidade, fraude ou equívoco.

Negamos que a infalibilidade bíblica e a inerrância se restrinjam às esferas espiritual, religiosa ou salvífica, excluindo-se assim de seu escopo asserções próprias da história e da ciência. Negamos também que as hipóteses científicas acerca da história da terra tenham legitimidade suficiente para demolir o ensinamento da Escritura sobre a criação e o dilúvio.

Artigo XIII

Afirmamos que é correta a utilização teológica do termo inerrância em referência à verdade absoluta da Escritura.

Negamos que seja válido avaliar a Escritura de acordo com padrões de verdade e erro estranhos ao seu uso e propósito. Negamos também que a inerrância seja

incompatível com fenômenos bíblicos tais como a ausência de precisão — inadmissível na técnica moderna —, heterogeneidades gramaticais ou de escrita, descrições da natureza tal como ela se apresenta, relatos de falsidades, utilização de hipérboles e de números redondos, organização do material por tópicos, variações de texto em passagens paralelas ou a utilização de citações livres.

Artigo XIV

Afirmamos a unidade e a consistência interna da Escritura.

Negamos que os supostos erros e discrepâncias ainda não solucionados comprometam o foro de verdade reivindicado pela Bíblia.

Artigo XV

Afirmamos que a doutrina da inerrância baseia-se no ensinamento da Bíblia sobre a inspiração.

Negamos que o ensinamento de Jesus sobre a Escritura possa ser descartado como mero recurso a uma atitude de acomodação ou que resulte da limitação natural de sua humanidade.

Artigo XVI

Afirmamos que a doutrina da inerrância sempre fez parte da fé da igreja em todos os momentos da história.

Negamos que a inerrância seja uma doutrina inventada pelo protestantismo escolástico, ou que seja uma posição reacionária em resposta à alta crítica negativa.

Artigo XVII

Afirmamos que o Espírito Santo dá testemunho das Escrituras, assegurando aos crentes a veracidade da Palavra escrita de Deus.

Negamos que esse testemunho do Espírito Santo opere à parte da Escritura ou em oposição a ela.

Artigo XVIII

Afirmamos que o texto da Escritura deve ser interpretado pela exegese gramático-histórica, levando-se em conta suas formas e recursos literários, e que a Escritura interpreta a própria Escritura.

Negamos a legitimidade de qualquer tratamento do texto ou de buscas por fontes desses mesmos textos que conduzam à relativização, à negação do

fundamento histórico ou à marginalização dos ensinamentos bíblicos, ou ainda à rejeição de suas reivindicações de autoridade.

Artigo XIX

Afirmamos que a confissão da autoridade, infalibilidade e inerrância plenas da Escritura é vital para o entendimento sadio de toda a fé cristã. Afirmamos também que tal confissão deve conduzir à conformidade crescente com a imagem de Cristo.

Negamos que tal confissão seja necessária para a salvação. Contudo, negamos também que a inerrância possa ser rejeitada sem graves conseqüências tanto para o indivíduo quanto para a Igreja.

EXPOSIÇÃO

Nossa compreensão da doutrina da inerrância deve se situar no contexto dos ensinamentos mais abrangentes da Escritura acerca de si mesma. A exposição que se segue apresenta um sumário da doutrina em que nos baseamos para a redação da breve exposição e dos artigos já expostos.

Criação, revelação e inspiração

O Deus Triúno, que formou todas as coisas por meio de sua palavra criadora, e que governa todas as coisas pelo decreto de sua Palavra, fez a humanidade à sua imagem para uma vida de comunhão com ele com base no modelo da comunhão eterna e de comunicação amorosa existente na trindade. Como portador da imagem de Deus, cabia ao homem ouvir a Palavra de Deus a ele dirigida e atendê-la com a alegria daquele que obedece em adoração. Além da auto-revelação de Deus na ordem criada, e a seqüência de eventos próprios dela, os seres humanos, desde Adão, receberam mensagens verbais de Deus, seja diretamente, conforme registra a Escritura, ou indiretamente, como parte da Escritura ou da Escritura como um todo.

Com a queda de Adão, o Criador não abandonou a humanidade ao julgamento final; prometeu-lhe salvação e revelou-se como Redentor em uma seqüência de eventos históricos centrados na família de Abraão que culminou com a vida, morte, ressurreição, atual ministério celestial e retorno de Jesus Cristo. Nesse contexto, Deus proferiu, de tempos em tempos, palavras específicas de julgamento e de misericórdia, de promessa e de comando, aos seres humanos pecaminosos para assim atraí-los a uma relação de aliança que se caracteriza pelo mútuo compromisso firmado entre Deus e o seu povo, em que ele os abençoa

com os dons da graça e seus filhos o abençoam adorando-o. Moisés, a quem Deus usou como portador de suas palavras ao seu povo à época do Êxodo, encabeça uma longa lista de profetas em cuja boca e em cujos escritos Deus colocou suas palavras para que fossem comunicadas a Israel. O propósito de Deus nessa sucessão de mensagens consistia em preservar sua aliança, levando desse modo as pessoas a conhecerem o seu nome — isto é, sua natureza — bem como seus preceitos e propósitos para o presente e para o futuro. Essa linha de porta-vozes proféticos suscitados por Deus chegou à plenitude com Jesus Cristo, a Palavra encarnada de Deus, que era também profeta — na verdade, ele era mais do que isso, porém não menos — e com os apóstolos e profetas da primeira geração de cristãos. No momento em que a palavra final de Deus, assim como o clímax de sua mensagem e palavra ao mundo no que diz respeito a Jesus Cristo tornou-se conhecida e foi elucidada pelo círculo apostólico, encerrou-se o ciclo de mensagens reveladas. Daí por diante, a igreja deveria viver e conhecer a Deus por meio daquilo que ele já dissera de uma vez por todas e para todo o sempre.

No Sinai, Deus redigiu os termos de sua aliança sobre tábuas de pedra, como manifestação de seu testemunho perene, de modo que pudesse ser sempre conhecido. No decorrer do período de revelação profética e apostólica, Deus levantou homens para que escrevessem mensagens que lhes eram comunicadas, ou que se tornavam conhecidas por meio deles, juntamente com registros comemorativos de seu relacionamento com o povo, além de reflexões morais sobre a vida em aliança e as formas de louvor e de oração condizentes com o caráter misericordioso dessa aliança. A realidade teológica da inspiração na produção dos documentos bíblicos corresponde à realidade das profecias enunciadas: embora a personalidade dos autores humanos continuasse presente naquilo que escreviam, suas palavras tinham substância divina. Assim, o que a Escritura diz, é Deus quem diz; a autoridade da Palavra é a autoridade de Deus, pois ele é, em última análise, seu autor. Deus nos concedeu sua Palavra por meio das mentes e das palavras de homens escolhidos e preparados, os quais, em liberdade e de modo fiel "falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo" (1Pe 1.21). A Escritura Sagrada deve ser reconhecida como Palavra de Deus em virtude de sua origem divina.

Autoridade: Cristo e a Bíblia

Jesus Cristo, o Filho de Deus que é a Palavra encarnada, nosso Profeta, Sacerdote e Rei, é o mediador último de Deus em sua comunicação com o homem, bem

como de todos os dons de graça de Deus. A revelação por ele comunicada foi mais do que verbal; ele revelou o Pai por sua presença e também por suas obras. Todavia, suas palavras foram de importância crucial, pois ele era Deus, falou da parte do Pai, e suas palavras julgarão todos os homens no último dia.

Como Messias profetizado, Jesus Cristo é tema central da Escritura. O Antigo Testamento vaticinou a seu respeito; o Novo Testamento fala de sua primeira vinda e profetiza a segunda. A Escritura canônica constitui o testemunho divinamente inspirado, portanto normativo, acerca de Cristo. Nenhuma hermenêutica, portanto, da qual o Cristo histórico se acha excluído, será aceitável. A Escritura Sagrada deve ser tratada como o que é de fato — o testemunho do Pai acerca do Filho encarnado.

Ao que parece, o cânon do Antigo Testamento já havia sido fixado à época de Jesus. O cânon do Novo Testamento está hoje igualmente encerrado na medida em que esgotaram-se as possibilidades de novos testemunhos apostólicos acerca do Cristo histórico. Nenhuma revelação nova (que seja diferente da compreensão dada por Deus da revelação já existente) será concedida até o retorno de Cristo. O cânon foi criado, em princípio, por inspiração divina. À igreja cabe discernir o cânon estabelecido por Deus, e não inventar um outro de sua própria autoria.

A palavra cânon, com significado de regra ou padrão, aponta para a autoridade, o que implica o direito de ordenar e comandar. A autoridade no cristianismo pertence a Deus em sua revelação, o que significa, por um lado, Jesus Cristo, a Palavra viva; e por outro, a Sagrada Escritura, a Palavra escrita. Contudo, a autoridade de Cristo e a da Escritura são uma só. Como nosso Profeta, Cristo testificou que a Escritura não pode ser violada. Como nosso sacerdote e Rei, devotou sua vida terrena ao cumprimento da lei e dos profetas, tendo morrido em obediência às palavras da profecia messiânica. Assim, na medida em que a Escritura testemunha dele e de sua autoridade, também por sua submissão à Escritura testemunhou ele de sua autoridade. Tal como curvou-se à instrução do Pai dada em sua Bíblia (nosso Antigo Testamento), assim também ele requer de seus discípulos que se curvem — porém, não de modo isolado, mas juntamente com o testemunho apostólico sobre si mesmo e por ele inspirado pela mediação do dom do Espírito Santo. Portanto, o cristão se revela um servo fiel ao seu Senhor ao curvar-se à instrução divina dada nos escritos proféticos e apostólicos os quais, juntos, constituem a nossa Bíblia.

Ao legitimar reciprocamente sua autoridade, Cristo e a Escritura compactuam com uma única fonte de autoridade. O Cristo dado a conhecer pela Bíblia, e a

Bíblia cristocêntrica, que proclama Cristo, constituem, com base nesse ponto de vista, uma unidade indissociável. A realidade da inspiração nos leva a concluir que aquilo que diz a Escritura, é Deus quem diz, portanto da relação revelada entre Jesus Cristo e a Escritura, podemos igualmente declarar que aquilo que diz a Escritura, é Cristo quem o diz.

Infalibilidade, inerrância, interpretação

A Sagrada Escritura, como Palavra inspirada de Deus que testemunha com autoridade de Jesus Cristo, pode ser perfeitamente chamada de *infalível* e *inerrante*. Esses termos negativos têm valor especial, uma vez que salvaguardam explicitamente verdades positivas cruciais.

Por *Infalível* entende-se que ela não induz a equívocos e nem tampouco se deixa equivocar, por isso tem como função explícita a salvaguarda da Sagrada Escritura, o que lhe garante a certeza, a segurança e a orientação segura e confiável em tudo aquilo de que se ocupa.

De igual modo, *inerrante* aponta para a ausência de toda falsidade ou engano, salvaguardando assim a verdade de que a Escritura Sagrada é inteiramente confiável e verdadeira em tudo quanto diz.

Afirmamos que a Escritura canônica deve ser sempre interpretada com base em sua infalibilidade e inerrância. Todavia, para determinar o que o autor recebeu de Deus em cada passagem, devemos devotar especial atenção às suas reivindicações e ao seu caráter de produção humana. Na inspiração, Deus utilizou a cultura e as convenções do meio onde se achava o autor humano, um meio por ele controlado mediante sua soberana providência. É equívoco de interpretação imaginar que possa ser diferente.

Portanto, a história deve ser tratada como história, a poesia como poesia, a hipérbole e a metáfora como figuras de linguagem que são, e a generalização e a aproximação como tais. As diferenças entre as convenções literárias nos tempos bíblicos e as do no nosso tempo não podem ser desprezadas: uma vez que, por exemplo, a narração não-cronológica e a citação imprecisa eram comuns e aceitáveis, e não frustravam expectativa de espécie alguma na época, não se deve tê-las como equívocos quando as encontramos na Bíblia. Quando não se espera uma precisão absoluta de tipo específico, não se incorre em erro se ela não é alcançada. A Escritura é inerrante, não no sentido de que é absolutamente precisa segundo os padrões modernos, e sim no sentido de que ela cumpre aquilo que afirma e atinge aquela medida de verdade específica que foi objeto dos autores.

A verdade das Escrituras não fica anulada pela presença de irregularidades gramaticais ou de grafia, descrições de fenômenos da natureza, relatos de falsas declarações (por exemplo, as mentiras de Satanás), ou discrepâncias aparentes entre uma passagem e outra. Não é correto confrontar os assim chamados "fenômenos" da Escritura com o ensinamento da própria Escritura. As inconsistências aparentes não devem ser ignoradas. Solucioná-las sempre que possível, e de maneira convincente, estimula nossa fé, e enquanto não houver nenhuma solução convincente possível, cabe-nos honrar a Deus confiando em sua promessa de que sua Palavra é verdadeira, apesar das aparências, preservando assim a confiança de que um dia tais discrepâncias revelarão seu caráter ilusório.

Uma vez que a Escritura é produto de uma mente divina singular, a interpretação deve permanecer no âmbito da analogia da Escritura, evitando hipóteses que corrigiriam o texto bíblico com o apoio de outro, seja em nome da revelação progressiva ou do pouco esclarecimento da mente do autor inspirado.

Embora a Escritura Sagrada não seja limitada pela cultura, no sentido de que faltaria ao seu ensinamento validade universal, por vezes ela é condicionada culturalmente pelos costumes e pela visão tradicional de um período específico, de modo que a aplicação desses princípios hoje requer um tipo diferente de ação.

Ceticismo e crítica

Desde o Renascimento, e sobretudo desde o Iluminismo, surgiram visões de mundo com um certo conteúdo de ceticismo em relação aos princípios cristãos. É o caso do agnosticismo, que nega a possibilidade do conhecimento de Deus; o racionalismo, que nega que ele seja incompreensível; o idealismo, que nega sua transcendência, e o existencialismo, que nega a racionalidade de um relacionamento de Deus conosco. No momento em que esses princípios antibíblicos penetram na teologia na qualidade de pressupostos, como ocorre hoje com freqüência, torna-se impossível interpretar as Escrituras com fidelidade.

Transmissão e tradução

Uma vez que Deus não prometeu em parte alguma que a transmissão da Escritura se daria de modo inerrante, torna-se imprescindível afirmar que somente o texto autógrafo dos documentos originais era inspirado, sendo portanto necessária a crítica textual como meio de identificação de quaisquer enganos que possam ter penetrado no texto no curso de sua transmissão. O veredicto dessa ciência, porém, mostra que o texto hebraico e grego encontra-se surpreen-

dentemente bem conservado, por isso estamos mais do que justificados ao afirmar, como o faz a *Confissão de Westminster*, que a singular providência divina no que diz respeito a esse tema, bem como no que respeita à autoridade da Escritura, não fica de modo algum prejudicada pelo fato de que as cópias hoje à nossa disposição não se acham totalmente isenta de erros.

De igual modo, não há tradução perfeita, e tampouco podem as traduções almejar a perfeição. Elas nos distanciam ainda mais dos *autógrafos*. Contudo, o veredicto da ciência lingüística mostra que os cristãos de língua inglesa estão muito bem servidos atualmente por uma miríade de traduções excelentes, e não têm por que duvidar de que a verdadeira Palavra de Deus está ao seu alcance. Na verdade, dada a repetição freqüente nas Escrituras dos principais tópicos tratados, além do testemunho constante do Espírito Santo na Palavra e por meio dela, nenhuma tradução séria da Escritura Sagrada poderá destruir a tal ponto seu significado de modo que o leitor seja incapaz de se tornar "sábio para a salvação mediante a fé em Cristo Jesus" (2Tm 3.15).

Inerrância e autoridade

Ao afirmarmos a autoridade da Escritura, o que implica sua verdade absoluta, colocamo-nos conscientemente junto de Cristo e de seus apóstolos. Na verdade, colocamo-nos ao lado de toda a Bíblia e da principal corrente histórica da Igreja desde os primeiros dias até recentemente. Preocupa-nos o modo descuidado, negligente e aparentemente relapso pelo qual muitos hoje abandonam uma fé de tamanha importância.

Sabemos também que resulta em enorme confusão a negação da verdade plena da Bíblia, cuja autoridade alguns dizem professar. Disso se segue que a Bíblia, que nos foi dada por Deus, perde sua autoridade. Surge então em seu lugar uma Bíblia de conteúdo reduzido, que atende às demandas do raciocínio crítico de determinados indivíduos, e que pode, em princípio, ser reduzido mais ainda uma vez iniciado o processo. Em outras palavras, a autoridade passou agora do ensinamento bíblico para o raciocínio independente. Se, paralelamente a isso, persistir a crença nas doutrinas evangélicas básicas, indivíduos que negam a verdade plena das Escrituras sentir-se-ão à vontade para se autoproclamarem evangélicos, embora metodologicamente estejam distantes do princípio evangélico do conhecimento e próximos de um subjetivismo instável, o qual dificilmente não se ampliará.

Afirmamos que aquilo que a Escritura diz, Deus é quem diz. Glórias sejam dadas a ele. Amém e amém.

Sobre o livro

Categoria • Teologia/ Bibliologia

Fim da execução • março de 2003
1.ª edição • abril de 2003

Tiragem Ano
1 2 3 4 5 6 7 8 9 09 08 07 06 05 04 03

Formato • 16 x 23 cm
Mancha • 10,5 x 18,5 cm
Tipo e corpo/entrelinha • AGaramond 12/14,6 (texto); Futura Md Cn BT 26/31,2 (títulos e subtítulos)
Papel • Off-Set 75 g/m² (miolo); Cartão Supremo 250 g/m² (capa)

Tiragem • 3 mil exemplares
Impressão • Imprensa da Fé

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Equipe de realização

Produção gráfica

Supervisão
SANDRA LEITE

Fotolito
BM4 BUREAU GRÁFICOS

■

Produção editorial

Coordenação
ROGÉRIO PORTELLA

Edição e preparação de texto
MÁRCIA BARRIOS

Edição e revisão de provas
M&M REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO

Projeto gráfico de miolo
SONIA PETICOV

Diagramação
ABRAÃO JACOB

Criação de capa
ALEXANDRE GUSTAVO

A INERRÂNCIA da Bíblia

Catorze teólogos de diferentes denominações participaram da elaboração deste livro, organizado pelo renomado professor Norman Geisler. Nesta valiosa obra, você encontra uma ampla variedade de assuntos relacionados com a doutrina da inerrância bíblica. R. C. Sproul, Gleason Archer e James Packer são alguns dos estudiosos que contribuem para este livro.

Convictos de que a inerrância bíblica é um elemento essencial da autoridade das Escrituras e fundamental para a saúde da igreja de Cristo, eles apresentam uma sólida defesa desse tema. *A inerrância da Bíblia* apresenta aos líderes um apelo contundente para se manterem fiéis à posição histórica do cristianismo, que reafirma a importância crucial dessa doutrina para a igreja. Leitura indispensável para pastores, seminaristas, líderes, professores de Teologia e de EBD, e todos os interessados em conhecer profundamente a Palavra de Deus.

Alguns dos tópicos abordados:

- o significado da inerrância;
- pressupostos filosóficos da inerrância bíblica;
- hermenêutica legítima;
- a autoria humana da Escritura inspirada;
- supostos erros e discrepâncias nos manuscritos originais da Bíblia.

Norman Geisler é pastor, autor e co-autor de mais de 60 livros e centenas de artigos. Ensina em universidades há quase 40 anos e viajou por mais de 20 países para participar de palestras e debates. É doutor em Teologia pelo Seminário Teológico de Dallas e doutor em Filosofia pela Loyola University. Autor de *Eleitos, mas livres* e da *Enciclopédia de apologética* e co-autor de *Introdução bíblica e Fundamentos inabaláveis*, todos publicados pela Editora Vida, é deão do Southern Evangelical Seminary, em Charlotte, na Carolina do Norte, EUA.

Vida

www.editoravida.com.br

ISBN 85-7367-632-9

9 788573 676327

Categoria: Teologia/ Bibliologia